

MAX WEBER Y LA GUERRA
ACADÉMICA DE LOS CIEN AÑOS

Historia de las ciencias sociales en el siglo XX

La polémica en torno a *La ética protestante
y el espíritu del capitalismo* (1905-2012)

CENTRO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

MAX WEBER Y LA GUERRA ACADÉMICA DE LOS CIEN AÑOS

Historia de las ciencias sociales en el siglo XX

La polémica en torno a *La ética protestante
y el espíritu del capitalismo* (1905-2012)

Francisco Gil Villegas M.



EL COLEGIO DE MÉXICO
FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición, 2013

Primera edición electrónica, 2015

D. R. © El Colegio de México, A. C.

Camino al Ajusco 20; 10740 México, D.F.

Pedregal de Santa Teresa

www.colmex.mx

D. R. © 2015, Fondo de Cultura Económica

Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.

Empresa certificada ISO 9001:2008



www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:

editorial@fondodeculturaeconomica.com

Tel. (55) 5227-4672

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc. son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicana e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-3432-0 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE

Introducción

Contexto y objetivos de la investigación

Proposiciones preliminares para construir el criterio de demarcación de análisis, exposición y evaluación de la literatura en torno a la tesis de Weber sobre el protestantismo

El argumento de *La ética protestante*: fuentes y metodología

I. La primera década y media de la guerra de los cien años: de Fischer y Rachfahl a von Below, pasando por Sombart, Scheler y Brentano (1905-1920)

Ferdinand Jakob Schmidt en 1905: la primera reseña y “extrapolación” de la tesis weberiana

Schulze-Gaevernitz y la primera aplicación de la tesis weberiana en 1906 a un caso empírico no contemplado por Weber

La temprana crítica de Karl Fischer en 1907

La respuesta de Fischer a Weber en y la persistencia de los “malos entendidos”

La primera recepción de la tesis weberiana fuera de Alemania: P. T. Forsyth en 1910

Felix Rachfahl y la polémica más ruda de la primera década (1909-1910)

De 1911 a 1920: Troeltsch, Sombart, Scheler, Brentano, Lukács, Thomas Mann y von Below y los primeros registros de la tesis en Inglaterra y Francia

La tesis Weber-Troeltsch: sana competencia entre los expertos de Heidelberg

La crítica de Sombart

La sorprendente crítica en 1915 del otro Max

W. Cunningham acepta y adopta para sí en 1914 la “tesis Weber-Troeltsch”

Bruno Fuchs y su propuesta de 1914 para conocer mejor el origen espiritual de la sociedad burguesa capitalista

Emile Doumergue y su crítica de 1917 a la interpretación de Calvino en la tesis weberiana

Georg von Lukács (1911) y Thomas Mann (1918): la presencia de la tesis weberiana en la producción y la crítica literarias alemanas de principios del siglo XX

Las duras críticas del “venerado maestro” Lujo Brentano

Karl Jaspers y la *Psicología de las concepciones del mundo* en 1919

O tras aportaciones de 1919

El desconocido caso de Georg von Below, en 1920

La cuestión del papel de los judíos en la génesis del capitalismo moderno y los reduccionismos y simplificaciones de Sombart

II. La guerra de los cien años durante la década de los años veinte en Alemania

Ernst Bloch y su evaluación del calvinismo y el anabaptismo en 1921

Max Weber visto como político más que científico en la Alemania de 1922

Schulze-Gaevernitz y la evaluación conmemorativa de Weber en 1923

La tesis de Weber en la obra cumbre del Lukács marxista en 1923

La crítica marxista ortodoxa de Karl A. Wittfogel en 1924

En 1924 Hashagen cuestiona la tesis weberiana sobre la base de la experiencia renana

La tesis weberiana en la sociología del saber de Max Scheler en 1924

La crítica de Karl Mannheim a Scheler en 1925 y la presencia de Max Weber en la edición alemana de *Ideología y utopía*, de 1929

O tras aportaciones alemanas de 1925

Max Weber en 1926 según las perspectivas de Rickert y Marianne Weber

La crítica de Kautsky a Weber en 1927

Aportaciones alemanas de 1928 en torno al debate sobre Weber

La temática fundamental de Weber según la interpretación de Siegfried Landshut en 1929

Schulze-Gaevernitz reaparece en 1929 con su interpretación extrema de la tesis weberiana

Erich Fechner compara en 1929 y 1930 las diferencias y semejanzas entre Weber y Sombart

Escolasticismo, puritanismo y capitalismo en la crítica de 1930 de J. B. Kraus

III. La guerra de los cien años traspasa las fronteras germánicas y llega en su tercera década a Bélgica, Inglaterra, Francia y Estados Unidos: Tawney, Halbwachs y los tres Enriques francófonos, Pirenne, Hauser y Sée

Pirenne como Enrique I

H. G. Wood y la influencia de la Reforma en la idea de propiedad

Desde el catolicismo George O'Brien apoya en 1923 la tesis weberiana
La guerra de los cien años llega a Francia pero sin Juana de Arco
El primer registro en Estados Unidos: Heinrich H. Maurer en el *The American Journal of Sociology* de 1924-1925
Las tergiversaciones de Sorokin: el ruso blanco de Harvard
Fullerton, el teólogo de Harvard
La deformación del primer traductor de Weber al inglés, Frank H. Knight
La tesis Weber-Tawney y el caso del puritanismo inglés
Los ensayos de 1929 de Parsons y la recepción crítica de su traducción de *La ética protestante* en 1930

IV. La cuarta década: de Sudáfrica a Harvard, Londres y México, pasando por la Italia de Mussolini: el problema de la causalidad y las relaciones con el marxismo

Una década rica y fructífera como pocas
Otto Hintze, ¿el Weber prusiano?
La sociología del Renacimiento de Alfred von Martin en 1932
Karl Löwith y su crítica heideggeriana
La crítica mal fundamentada del sudafricano H. M. Robertson
Parsons al rescate
Prejuicios y pretensiones del “teórico incurable” de Harvard
Una crítica fascista del católico Fanfani
La crítica marxista de los años treinta: Gramsci, Borkenau, Laski y Gordon Walker
La crítica de la escuela de los Annales: Lucien Febvre en 1934
Robert K. Merton y la tesis de Weber llevada al ámbito de la historia de la ciencia
Raymond Aron salva el honor francés
México 1939: ¿entrada con el pie izquierdo o salida en falso?
Italia 1940: la contribución de la escuela de Benedetto Croce

V. Quinta década (1941-1950): de *El miedo a la libertad* y el primer balance de la polémica, a la ética protestante en Noruega, las apropiaciones marxistas y funcionalistas y la crítica de los historiadores de la Iglesia

El miedo a la libertad
Schumpeter en 1942: otra interpretación demasiado causalista y determinista de la

tesis weberiana

México de 1943 a 1945: los traductores interpretan la cuestión de la causalidad en la tesis weberiana sobre el protestantismo

Fischhoff 1944: virtudes y deficiencias de la primera reseña histórica de la polémica

Albert Salomon interpreta en 1945 la obra de Weber como un diálogo perenne con “el fantasma de Marx”

Maurice Dobb y una crítica marxista británica adicional

Gerth y Mills en 1946, la alternativa al monopolio de Parsons

Noruega 1947: ¿confirmación de la tesis de Weber o extrapolación inválida?

Una valiosa aportación desde el marxismo: Kofler en 1948

Parsons insiste en 1948: Weber era parsoniano

Un Weber reclutado tanto por marxistas como por funcionalistas

Benjamin Nelson y “la idea de la usura” en 1949

Una peligrosa crítica teológica en 1949: Weber y su talón de Aquiles

Las aportaciones de Paul Honigsheim en 1950

Dos décadas ricas en traducciones

VI. Sexta década (1951-1960): del iusnaturalismo de Strauss y las insuficiencias de Hyma, Lefort, Samuelsson y Biéler al debate de los historiadores de Oxford sobre el ascenso de la *gentry*

La crítica del historiador Albert Hyma en 1951

Las insuficiencias de la crítica marxista de Claude Lefort en 1952

La crítica iusnaturalista de Leo Strauss en 1953 al historicismo de Max Weber

Norman Birnbaum en 1953 aborda de nuevo la relación entre Weber y Marx

Georg Lukács elabora en 1954 su *asalto a la razón*

La refinada aportación de Merleau-Ponty en a la historia de la dialéctica y sus aventuras

La comicidad involuntaria de un artículo de sobre la ética vikinga y los orígenes del capitalismo

La polémica de los años cincuenta en torno a la tesis de Merton sobre la relación entre el protestantismo y el desarrollo de la ciencia

El balance de Pietro Rossi en 1956 sobre el historicismo alemán y sus deficiencias en la interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo

Las tergiversaciones de Recaséns Siches en 1956

Limitaciones de la crítica del sueco Kurt Samuelsson en 1957

La demoledora crítica de Niles Hansen a las simplificaciones de Samuelsson

La correcta interpretación de Stuart Hughes en 1958

La crítica de los historiadores Charles y Catherine George

Raymond Aron vuelve a imponer el orden con su crítica de 1959 al reduccionismo de Leo Strauss

André Biéler insiste en 1959 en la correcta interpretación del pensamiento de Calvino

En Alemania Tenbruck inicia en 1959 una trascendental reinterpretación “genético-evolutiva” de la obra weberiana

El balance de medio siglo de polémica en la compilación de Robert W. Green en 1959

Sydney A. Burrell en 1960 y el caso de Escocia

La síntesis de Reinhard Bendix en 1960

La tesis weberiana en el debate de los historiadores de Oxford sobre la Revolución inglesa: la tormenta sobre el ascenso de la *gentry*

La tesis de Tawney sobre el ascenso de la *gentry*

El salvaje ataque de Trevor-Roper a las estadísticas de Lawrence Stone

Trevor-Roper dirige sus baterías contra Tawney y la aceptación por parte de éste de la tesis weberiana sobre el protestantismo

El contrataque de Christopher Hill y Perez Zagorin a la crítica de Trevor-Roper

Los historiadores de Oxford unen fuerzas contra el forastero Hexter

La tesis de Weber en la interpretación de Christopher Hill sobre la revolución puritana inglesa

La brillante tesis alternativa de Trevor-Roper en a la explicación weberiana

La victoria de la escuela de Tawney equivale a la victoria de Enrique V con la batalla de Agincourt en la guerra de los cien años

VII. La gigantesca década de los sesenta: del centenario del natalicio de Weber al primer artículo de Giddens, pasando por la teoría de la modernización y el debate sobre la tesis weberiana en varios países

David McClelland y la tesis de la sociedad del logro adquisitivo

La crítica de MacIntyre en 1962 a la explicación causal

La extrapolación ilógica de Robert E. Kennedy en 1962

El caso del Armianismo en Holanda en la ponencia de W. F. Wertheim de 1962

Robert N. Bellah discute en 1963 la posibilidad de extender la tesis weberiana

sobre el protestantismo al caso de Asia

La ilegítima extrapolación de la tesis weberiana en la sociología empírica de Estados Unidos durante los años sesenta

La tesis de Michael Walzer sobre la revolución de los “santos puritanos” y la deuda politológica con la tesis weberiana

Charles H. George identifica en 1968 a Walzer como “un weberiano con falsa conciencia”

La crítica de Quentin Skinner a la tesis de Walzer

Tawney vs. Walzer

La celebración del centenario del nacimiento de Weber en 1964

La discusión sobre los judíos como “pueblo paria”

Abramowski y la interpretación histórico-universal de la obra de Weber en 1966

El pensamiento histórico-universal de Max Weber en la interpretación de Wolfgang J. Mommsen

Weber en Alemania en 1967

La visión restringida de la racionalidad en Weber según Habermas (1968)

Max Weber en *La sociedad cortesana* (1969), de Norbert Elias

Mommsen y su evaluación de 1970 sobre la literatura weberiana

El centenario de Max Weber en Estados Unidos

El centenario de Weber en México y Argentina

Ferrarotti en Italia y Moya Valgañón en España

Weber en Holanda y Polonia

Suiza y Mónaco en la obra de Herbert Lüthy

Del centenario de Weber en Francia a la compilación de Besnard en 1970

Weber en Gran Bretaña

VIII. De 1971 a 1980: reinterpretaciones de Weber mediante la “desparsonización”, el acercamiento a Marx y la discusión de los casos del Islam y Escocia

La reinterpretación de Giddens de las relaciones de Weber con Marx en 1971

La colección de ensayos sobre Weber de Bendix y Roth en 1971

La sociología empírica estadounidense o la irrelevancia de las extrapolaciones de la tesis weberiana a culturas y contextos históricos no considerados como válidos en la tesis original

Las aportaciones de Eisenstadt en 1971 y 1973

El balance de Robert Moore en 1971

La propuesta teórica de José Luis Reyna en 1971 por considerar los modelos causales como un caso especial del tipo ideal

La tesis weberiana en la historia del protestantismo en Estados Unidos

Stephen Berger subraya en 1971 la “centralidad de las sectas” para la tesis weberiana

Ehud Sprinzak evalúa en 1972 la tesis weberiana en cuanto explicación histórica

Jean Cohen en 1972 o la dinámica de la dominación racionalizada

Weber y la interpretación de la realidad social en la versión de Eldridge de 1972

El segundo balance de Robert W. Green en 1973

La comparación de Weber con Lucien Goldmann en 1973

Las aportaciones de Benjamin Nelson en 1973 y 1974

Weber y el Islam según la interpretación de Bryan S. Turner en 1974

Las afinidades electivas de la “nueva” ideología empresarial: Alan Winter en 1974

La “desparsonización” de Weber en 1975

Dos contrastantes interpretaciones en 1975 de la relación de Weber con Marx

Elazar Weinryb hace en 1975 una interpretación causalista de la tesis de Weber

La tesis de Weber en *Las contradicciones culturales del capitalismo* de Daniel Bell

Una interpretación del espíritu del capitalismo desde Japón en 1976

Las críticas estructuralistas y naturalistas británicas de 1977 a la tesis weberiana

La ética protestante y el patrimonialismo islámico en una tesis mexicana de 1977

1978: la primera exposición realmente fidedigna de la tesis weberiana en México

Una versión del capitalismo en Weber en la *Revista Mexicana de Sociología* de 1980

Dos aportaciones filológicas anglosajonas de 1978 y 1979

Fernand Braudel hace en 1979 una crítica simplista a la tesis weberiana

Gordon Marshall y la validez de la tesis weberiana para el caso de Escocia

Cohen “descubre” en 1980 la existencia del capitalismo en la Italia del Renacimiento

IX. Las grandes aportaciones alemanas de la década de 1970: Seyfarth, Sprondel, Mommsen, Tenbruck y Schluchter

Las aportaciones de Hartmut Lehmann en a la investigación alemana sobre la validez de la tesis weberiana

Dux ubica en 1971 la tesis weberiana sobre el protestantismo en el contexto de una interpretación neoevolucionista del cambio social
La importancia de la antología compilada por Seyfarth y Sprondel en 1973
La perspectiva historicista y antievolucionista de Mommsen en 1974
Weiß en 1975 o la fundamentación neoevolutiva de la sociología de Weber
“La obra de Max Weber” según la versión de Tenbruck en 1975
Wolfgang Schluchter y la paradoja de la racionalización en 1976
La gran aportación del libro de Schluchter de 1979
Las aportaciones de Lepsius y del coloquio de Constanza en 1977
Richard Münch y la anatomía sistémica del racionalismo occidental en 1978 y 1980
Johannes Winckelmann responde entre 1979 y 1980 a la crítica de Tenbruck
La defensa en 1980 de los discípulos de Winckelmann contra las críticas de Tenbruck

X. La década de los ochenta: del predominio del problema de la racionalidad a la influencia de Nietzsche y los guardagujas falsos

La deformada interpretación de Habermas en sobre la noción de racionalidad en Weber
Gordon Marshall y su búsqueda del espíritu del capitalismo en 1982
Frank Parkin plantea también en 1982 que hay dos tesis en *La ética protestante*: una fuerte y otra débil
La interpretación de Gianfranco Poggi en 1983
El peculiar intento de la síntesis teórica de Jeffrey Alexander en que termina en un nuevo reduccionismo neoparsoniano de la obra weberiana
“Max Weber y su sombra” en el balance de 1983 de Gonzalo Massot
La interpretación en México desde 1982 y 1984 sobre la especial relación del tema del protestantismo con el de la racionalidad
El “renacimiento de Weber” en torno al problema de la racionalidad en las investigaciones estadounidenses de la década de los ochenta
Nuevamente el tema de las relaciones de Weber con Marx: 1985-1987
Randall Collins y la teoría sociológica weberiana en 1986
En 1987 Wilhelm Hennis desafía el predominio del tema de la racionalidad para definir la principal cuestión en la problemática de Max Weber
Los desacuerdos entre Mommsen y Hennis en el coloquio sobre Weber de 1987

Balances de 1987 en Alemania y el mundo anglosajón del estado de la discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo: Richard van Dülmen y Larry Ray

Alan Bloom y la “cerrazón de la mente americana” en 1987

La regresión del debate a puntos ya superados en la polémica abierta por Pellicani en los años 1988 y 1989 en la revista Telos

La nueva polémica desatada por la crítica teológica de MacKinnon a la tesis weberiana en 1988

Algunas aportaciones sobre Weber del periodo 1988-1989

La oruga y el águila: las aportaciones de Sica y Scaff en 1988-1989

La gran aportación mexicana a la teoría de la ciencia de Max Weber

La ambivalente crítica de Jacques Le Goff en 1990

El guardaguasas “falso”: desde Heidelberg, Lepsius propone en 1990 una nueva manera de ver la interacción entre ideas e intereses en la obra de Weber

Primero Nietzsche y después Marx: la propuesta de Hartmann Tyrell

XI. De la teoría de la cultura a la sociología económica (1991-1999)

Las aportaciones de 1991

La tesis sobre el protestantismo en 1992 o la sociología weberiana como teoría de la cultura

El insatisfactorio balance de la polémica por parte de MacKinnon en 1993

La ética católica y el espíritu del capitalismo en la versión de 1993 de Michael Novak

Otras aportaciones de 1993

La crítica francesa de Annette Düsselkamp en 1994 a las fuentes teológicas de Weber

El análisis multifactorial de Weber en la interpretación de Kalberg de 1994

Otras aportaciones de 1994

Las aportaciones alemanas de Käsler, Hennis y Schluchter en 1995

Extrapolación de la tesis weberiana en 1995 a casos no previstos en ella y la pertinente clarificación de David Gellner

Richard F. Hamilton y su “desconstrucción social de la realidad” en 1996

Tres aportaciones más de 1996: Kalberg, Grossein y Ruano de la Fuente

Ringer sostiene en 1997 que Weber aplicó un análisis causalista en todas sus obras

La compilación de 1997 del Groupe de Recherche sur la Culture de Weimar

Los intentos fallidos por “validar” la tesis weberiana mediante su extrapolación a casos que caen fuera de su expresa delimitación espacio temporal

Otras aportaciones de 1997: las estadísticas, las metáforas y la epistemología

González León aborda en 1998 el debate sobre el capitalismo en la sociología alemana

La Introducción alemana de Guttandin en 1998

Renacimiento y Reforma en la interpretación de de Velázquez Delgado

Löwy, Landes y Schluchter en 1998

La sociología económica de Weber en los libros de Richard Swedberg de 1998 y 1999

La crítica de Grossein a la traducción francesa existente hasta 1999

Otras aportaciones de 1999

XII. El último decenio (2000 a 2012): uno de los más intensos en la guerra académica de los cien años

Un deficiente balance en 2000 de la polémica en torno a la tesis weberiana

La nueva traducción francesa de Isabelle Kalinowsky en el año 2000

Harrison y Huntington afirman en 2000: la cultura importa y Weber tenía razón

La racionalidad y el desencantamiento del mundo en la tesis de Ramos Lara

La aparición en noviembre de 2000 de la revista británica *Max Weber Studies*

Ritzer y la tesis de la *macdonaldización*

La tesis sobre el protestantismo en los *Max Weber Studies* de 2001

En España Bericat señala en 2001 el “componente emocional del origen del capitalismo”

Dos nuevos tomos de la edición crítica de *Economía y sociedad* y la *Religiossystematik*

Las traducciones de Chalcraft y Abellán

La edición crítica británica de Baehr y Wells en 2002

La edición estadounidense de 2002 a cargo de Stephen Kalberg

La biografía de Weber publicada por Michael Sukale en 2002

El *rematch* de Cohen en 2002

Ringer, Attali, el misticismo, los *hackers* y la traducción al español del *Antikritisches Schlußwort*

La primera edición crítica de la *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en español publicada en México en 2003

Las reseñas de Sabido, Pérez Franco, Ballesteros y Zabłudovsky
La traducción al inglés en 2003 de la tesis doctoral de Max Weber
Una extrapolación más de la tesis weberiana para explicar la formación del Estado moderno, por parte de Gorski en 2003
El “paradigma Weber” del Coloquio de Heidelberg de 2003
Tucídides, *La ética protestante* y la Guerra del Peloponeso: Wilhelm Hennis vuelve a la carga en 2003
La edición crítica francesa de Grossein de *La ética protestante* en 2004
Weber y la sociedad posmoderna en el análisis británico de Nicholas Gane
Kieran Allen en 2004: un burdo retroceso marxista en la discusión de la obra de Weber
La noción de profesión en la sociología de Max Weber según Ballesteros Leiner
Weber y la confrontación con el mundo irracional en la interpretación de Roger Bartra
Alan Sica y la tesis sobre el protestantismo en el mundo periodístico del nuevo siglo
La “biografía intelectual” de Fritz Ringer en 2004
La defensa de la tesis weberiana por la superioridad económica de Estados Unidos frente a Europa según Ferguson
La reconstrucción de Schluchter en 2005 sobre “cómo influyen las ideas en la historia” a partir del ejemplo de *La ética protestante*
La confrontación de Weber con la modernidad según la versión de Kalberg en 2005
Richard Swedberg, “la sociología económica” y El diccionario de Max Weber
Fukuyama celebra en marzo de 2005 el centenario de *La ética protestante*
Tres artículos de 2005 dedicados a discutir la actualidad de la tesis weberiana sobre el protestantismo
El centenario de la tesis weberiana en Estados Unidos: el volumen compilado por Kaelber y Swatos
Heidelberg, Troeltsch y Weber: el centenario de la tesis weberiana en Alemania en el volumen compilado por Schluchter y Graf
Radkau y su muy deficiente biografía de Weber en 2005
La edición “completa” de *La ética protestante* a cargo de Dirk Kaesler en 2004-2005
La conmemoración del centenario de *La ética protestante* en Gran Bretaña: 2004-

2006

La celebración del centenario de *La ética protestante* en España

La celebración del centenario de *La ética protestante* en Argentina

La conmemoración del centenario de *La ética protestante* en México

La exagerada celebración centenaria de Mark Isaacs en 2006

La sofisticada interpretación hermenéutica de Sam Whimster en 2007

Las aportaciones de 2008 a la polémica centenaria

La interpretación del historiador Peter Ghosh en 2008

El desencantamiento del mundo en 2009

Dahrendorf y Blanchard: *La ética protestante* y la crisis económica mundial de 2008 a 2011

La fallida crítica de Heinz Steinert en a las “irrefutables construcciones erradas” de Max Weber

Lawrence Scaff documenta en 2011 la importancia del viaje de Weber a Estados Unidos para la génesis de *La ética protestante*

La polémica centenaria concluye por ahora con la segunda versión corregida y aumentada en 2011 de la edición crítica en español de *La ética protestante* y la próxima celebración en 2014 del aniversario del natalicio de Max Weber

Conclusiones

Conclusiones sobre las diversas maneras de leer el texto

El misterio de la equívoca lectura de la tesis weberiana sobre la ética protestante: un caso para la investigación en la sociología del conocimiento

¿Quo Vadimus?

Bibliografía cronológica del debate en torno a la tesis weberiana sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo

Bibliografía de los años sesenta

Bibliografía de los años setenta

Bibliografía de los años ochenta

Bibliografía de los años noventa

Bibliografía a partir del año 2000

Índice onomástico

“There is no good guide to the current state of discussion of Weber’s Thesis”.

Richard Swedberg, *The Max Weber Dictionary...*, 2005, p. 304.

“...the persistence of the controversy has had the additional effect of increasing the literature that is considered to be ‘relevant’ to the point where it has become unmanageable”.

Gordon Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism...*, 1982, p. 16.

“...it is virtually impossible to catalogue the entire range of ‘Protestant ethic’ scholarship”.

William H. Swatos y Peter Kivisto,

“The contexts of the Publication and reception of the *Protestant Ethic*”, en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *The Protestant Ethic Turns 100...*, 2005, p. 113.

“It is, of course, impossible to present a complete history of the controversy”.

Shmuel N. Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, 1968, p. 3.

“*Economía y sociedad* es una obra de la que Ortega y Gasset decía que era imposible traducirla.

Ya está traducida y el imposible vencido”.

Eugenio Ímaz, “Max Weber”, *Cuadernos Americanos*, vol. IV, núm. 19, enero-febrero 1945, p. 112.

A mi esposa, Rosita Colina, mi primer y más grande amor.

Para Alejandra, mi hija oxoniense y mi mejor amiga.

*A todos mis estudiantes de licenciatura, maestría
y doctorado en El Colegio de México y la Universidad
Nacional Autónoma de México entre 1982 y 2012.*

INTRODUCCIÓN

Contexto y objetivos de la investigación

La publicación en 1904 y 1905 de los ensayos de Max Weber sobre “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, la revista académica de ciencias sociales más prestigiada en Alemania durante el primer tercio del siglo XX, generó de inmediato una acalorada polémica entre historiadores, sociólogos, teólogos, economistas, politólogos y filósofos, misma que, a casi un siglo de distancia, parece mantenerse viva, a juzgar por el gran volumen de artículos y libros que todavía provoca la célebre, pero también frecuentemente malentendida, tesis de Max Weber sobre la relación entre el protestantismo y el capitalismo. En cada una de las décadas que van de 1904 a la fecha han aparecido todo tipo de críticas, desde diferentes perspectivas y disciplinas, así como defensas e interpretaciones alternas en torno a la más célebre de las tesis propuestas por Weber.

Pocas tesis en la historia de las ciencias sociales han sido tan discutidas, fructíferas y longevas como las de Max Weber sobre la relación entre la ética protestante y el “espíritu” del capitalismo, pero también pocas han sido tan malentendidas y malinterpretadas, lo cual explica parcialmente por qué en cada década la polémica resurge con renovados bríos, al grado que podría decirse que estamos ante algo así como “La guerra académica de los cien años”. El objetivo de nuestra investigación reside en definir una serie de proposiciones iniciales que nos permitan construir un criterio de demarcación y análisis objetivo, para proceder después a evaluar, criticar, y en su caso avalar, las diversas interpretaciones críticas e interpretativas que han surgido en diversas partes del mundo (principalmente en Alemania, Francia, Gran Bretaña, Estados Unidos, Canadá, Italia, España, Bélgica, Holanda, Suecia, Noruega, Israel y América Latina), en torno a la polémica centenaria sobre la célebre tesis weberiana y que, como ya se ha señalado, abarca muy diversas disciplinas, incluidas la historia y la sociología políticas. El análisis irá década por década, ordenadas cronológicamente, puesto que esa es la mejor y más cómoda manera de detectar las diferencias de enfoque e intereses que fueron apareciendo en virtud de la dinámica y las transformaciones internas del desarrollo de las ciencias sociales a lo largo del siglo XX. La transformación de la *Wertbeziehung*, o

“relación a valores” en las ciencias sociales de 1904 a 2005 queda reflejada de muy diversas formas en la polémica centenaria sobre la tesis weberiana en torno al protestantismo, y uno de los propósitos colaterales de nuestra investigación será precisamente sacar a flote esas modificaciones y transformaciones de la “relación a valores” en torno a este tema.

Hay varias razones para realizar este trabajo de investigación al inicio del siglo XXI. Primero, que como consecuencia de la celebración del centenario en la proposición inicial por parte de Weber —en su formato de artículos especializados, publicados en una revista académica también especializada y con una línea editorial específica, señalada por Weber y Sombart— en la República Federal Alemana se planea hacer una edición crítica del texto de *La ética protestante*, dentro del marco de publicaciones de la *Gesamtausgabe*, o “Edición crítico-integral” de las obras de Max Weber, iniciada en 1981. Segundo, el Fondo de Cultura Económica en México me comisionó en 2001 para realizar una edición crítica en castellano de esa obra de Max Weber, lo cual significó no solamente el trabajo de elaborar notas críticas y aclaratorias, así como distinguir las variantes que presentan la primera y segunda edición de esa obra y que el mismo Weber elaboró, sino también revisar y modificar la traducción de 1955 realizada por Luis Legaz Lacambra, en virtud de las serias deficiencias que presentaba esa traducción pionera. Una nueva edición crítica del texto, que incluso se adelantó en su aparición a la edición alemana, requiere de un nuevo contexto interpretativo, que es el que me propongo realizar. Y tercero, actualmente se cuenta con una vasta literatura especializada en torno a este tema, a la que no tuvieron acceso ni los primeros traductores de Weber, ni sus primeros intérpretes y críticos, ni los primeros autores que hicieron un intento por reseñar “el estado actual” de la polémica, por ejemplo, Ephraim Fischhoff en 1944 o S. N. Eisenstadt en 1968. Así, una evaluación crítica de esta literatura permite calibrar no tan sólo el rango de validez y capacidad explicativa de la tesis weberiana, sino también la manera en que las perspectivas teóricas, enfoques y valores de diversos ámbitos de las ciencias sociales se transformaron a lo largo de un siglo.

Proposiciones preliminares para construir el criterio de demarcación de análisis, exposición y evaluación de la literatura en torno a la tesis de Weber sobre el protestantismo

Conviene hacer una serie de observaciones preliminares importantes a fin de aclarar la manera en que abordaremos nuestra investigación. Estas aclaraciones constituyen el criterio de demarcación y análisis mediante el cual evaluaremos, criticaremos, y en su caso avalaremos diversas interpretaciones críticas que han surgido a lo largo de un siglo en torno a la tesis de Max Weber sobre el protestantismo:

1) Max Weber jamás afirmó que el protestantismo fuera la causa genética del capitalismo, ni mucho menos que la Reforma protestante precediera cronológicamente al desarrollo del capitalismo moderno. La tesis de Weber es mucho más compleja, sofisticada y a la vez restringida que la de esa simplificación tan absurda, popularmente atribuida al gran sociólogo de Heidelberg por parte de quienes leyeron mal su trabajo.

2) en *Economía y sociedad*, Max Weber ubica explícitamente los orígenes estructurales del capitalismo moderno en la baja Edad Media,¹ es decir, mucho antes de la aparición de la Reforma protestante. En su célebre obra sobre el protestantismo simplemente considera que una variante específica de éste, la concepción de racionalismo de dominio del mundo del ascetismo intramundano del calvinismo, tuvo una importante influencia y “afinidad electiva”, no con el capitalismo en general, sino con el *espíritu* del capitalismo, es decir, con una manera específica de concebir la ética de trabajo en la vida cotidiana de la actividad económica capitalista. Así, el impacto de la ética del ascetismo intramundano del calvinismo sobre el desarrollo del capitalismo moderno es indirecto, no es causal genético, porque la dinámica del desarrollo del capitalismo moderno viene de mucho antes de la aparición de la Reforma protestante. No obstante, la influencia de la “ética protestante” en el “espíritu del capitalismo” tuvo un importante impacto en el desarrollo histórico del capitalismo occidental a partir del siglo XVII, pues fungió como una especie de guardagujas que modificó la trayectoria de la dinámica de intereses materiales en la que ya venía “encarrilado” el desarrollo del capitalismo moderno.

3) al escribir sus ensayos sobre la ética protestante, Max Weber no tenía como propósito ni refutar a Marx ni sustituir, según nos lo advierte explícitamente en el último párrafo de sus ensayos, “una interpretación causal, unilateralmente ‘materialista’ de la cultura y de la historia, por otra interpretación contraria de causalismo espiritualista igualmente unilateral. *Ambas interpretaciones son igualmente posibles*, pero como trabajo preliminar; si, por el contrario, pretenden ser la conclusión de la investigación, entonces ambas sirven muy poco a la verdad histórica”.²

4) las investigaciones de Max Weber no representan una imagen inversa y refleja del

“materialismo histórico”, en el sentido de que su intención sea proponer una “interpretación idealista de la historia” en la que las ideas constituyan una especie de factor condicionante y genético de las transformaciones de la “infraestructura económica”. En más de un sentido Weber se consideraba a sí mismo mucho más inclinado por la “interpretación materialista de la historia”, aunque ciertamente no de corte marxista, que por una visión “idealista” de la historia,³ lo cual también fue explícitamente señalado por él en las últimas líneas de sus ensayos publicados en 1904 y 1905: “Aquí hemos intentado poner de relieve los motivos fundamentales del hecho y el modo de la actuación del protestantismo ascético en sólo un punto, si bien importante. Por lo mismo, ahora debería investigarse la manera en que el ascetismo protestante fue influenciado a su vez en su desarrollo y características fundamentales por la totalidad de las condiciones culturales, *en especial por las económicas* [*insbesondere auch der ökonomischen*] en cuyo seno nació”.⁴

5) la investigación sobre “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” fue explícitamente concebida y diseñada por Weber como una investigación focalizada y parcial, a la que deberían seguir y complementar otras investigaciones que pusieran el énfasis en esas condiciones sociales y económicas que también influyeron en el proceso de desarrollo del capitalismo moderno. Los presupuestos metodológicos para el enfoque parcial y el uso de los tipos ideales del “espíritu del capitalismo” y de la “ética protestante” fueron proporcionados por el propio Weber en su ensayo sobre “La objetividad cognoscitiva en las ciencias sociales y la política social”, contemporáneo a la publicación de los ensayos acerca de la ética protestante.⁵ Weber mismo se ocupó de dar su propia versión “materialista” del desarrollo del capitalismo moderno a partir de la baja Edad Media en *Economía y sociedad*, especialmente —pero no exclusivamente— en el capítulo sobre “La ciudad”.⁶ Pero también proporcionó una síntesis global de todo esto en el curso impartido en la Universidad de Múnich entre 1919 y 1920 y que se publicó póstumamente en 1923 con el título de *Historia económica general*.⁷

6) el título de los célebres ensayos de Weber no es “Protestantismo y capitalismo”, sino algo mucho más específico y bien delimitado: “La *ética* protestante y el *espíritu* del capitalismo”, donde se expone una variante de relación de *causalidad abierta y flexible* denominada “afinidades electivas”. A pesar de ello, la tesis ha padecido la mala fortuna de que frecuentemente no se toma en serio la explícita intención weberiana de estudiar, en todo caso, la influencia de una “ética” sobre un “espíritu”, entendido este último como una “mentalidad”, es decir, una concepción de ética de trabajo acorde a la vida cotidiana del capitalismo. De esta manera, el objetivo de la investigación de estos ensayos es, según las propias palabras de Max Weber, rastrear “la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de una ‘mentalidad económica’, de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la

ética racional del protestantismo ascético”.⁸ Es posible que si Weber hubiera sido más explícito y preciso para intitular sus ensayos, pongamos por caso, “La influencia del ascetismo intramundano del calvinismo en la ética de trabajo y el modo de conducción de vida del espíritu del capitalismo moderno” se hubiera ahorrado, además de varios malos entendidos, muchas críticas que erraron el blanco al suponer que Weber sostenía algo así como una tesis de causalidad genética del protestantismo sobre el capitalismo.

7) la fuente de los errores de buena parte de las críticas erradas a Max Weber proviene no tan sólo de considerarlo como un defensor de una explicación causal “idealista” y antimaterialista, sino también de no percatarse del rico y complejo pluralismo metodológico que rige sus investigaciones. Tal pluralismo reside en lo siguiente: las precondiciones materiales para el desarrollo del capitalismo moderno eran suficientes y necesarias sólo si se combinaban con una precondición “ideal” adicional: la santificación del trabajo mediante una vocación; y recíprocamente, las precondiciones ideales fueron necesarias y suficientes, sólo cuando se combinaron con las precondiciones materiales relevantes. Por otro lado, tal combinación fue necesaria tan sólo hasta el siglo XVIII, pues Weber afirma explícitamente que el posterior desarrollo del capitalismo moderno ya no requirió para su funcionamiento de la motivación ética del “espíritu” del capitalismo: “La jaula de hierro ha quedado vaciada de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos [...] y la idea del ‘deber profesional’ ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas”.⁹

8) en suma: Weber jamás se propuso, según la injusta e ignorante crítica de H. M. Robertson en 1933, “una determinación psicológica de acontecimientos económicos”,¹⁰ sino que, por el contrario, siempre insistió, especialmente en el texto de 1920 que sirve de introducción general a sus tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión*, en que “esta investigación ha de tener en cuenta muy principalmente las condiciones económicas, reconociendo la importancia fundamental de la economía; pero tampoco deberá ignorar la relación causal inversa; pues el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y el derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de conducción de vida [*Lebensführung*] práctico racional”.¹¹ Tampoco pretendió ofrecer una explicación exhaustiva ni siquiera de las actitudes religiosas discutidas en sus ensayos sobre el protestantismo, sino que, por el contrario, insistió en la necesidad de complementar esa investigación con otros estudios que abordaran, entre otras cosas, la manera como el ascetismo protestante fue a su vez influenciado por la totalidad de las condiciones sociales, “en especial por las económicas”.¹² Tampoco pretendió Weber que sus ensayos sobre el protestantismo propusieran una teoría comprensiva de la génesis y desarrollo del capitalismo moderno, pues su objetivo en éstos, como bien lo hiciera notar en 1937 Richard Tawney, no estaba

en el ámbito de la historia económica, sino en el de la relación de la religión “con cuestiones sociales”. Esa es la razón por la cual, “si Weber no se refiere en esos ensayos a las consecuencias económicas del descubrimiento de América, o a la gran depreciación, o al surgimiento de la preeminencia financiera de la ciudad católica de Amberes, no fue porque no los considerara importantes. Obviamente fueron parteaguas históricos y tuvieron un profundo impacto, no sólo en la organización económica, sino también en el pensamiento económico. Sin embargo, el problema inmediato de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo era otro”.¹³ Por ello, Tawney invita a quienes deseen evaluar a Weber como historiador económico en todos esos aspectos, y no como sociólogo de la religión, a que mejor consulten su *Historia económica general* en vez de querer extraer una visión forzada que no estaba planteada en los propósitos y objetivos metodológicos de sus ensayos sobre el protestantismo.¹⁴

9) Max Weber jamás escribió o publicó un libro intitulado “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, sino que sus tesis al respecto aparecieron primero en 1904 y 1905 como sendos artículos académicos en la revista especializada, editada por el triunvirato de Edgar Jaffé, Werner Sombart y el propio Max Weber, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, para después ser incluidos en 1920, de manera corregida y aumentada, en el primer volumen de sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (*Recopilación de ensayos sobre sociología de la religión*).¹⁵ De tal manera que Weber jamás conoció como tal un libro con el título de sus célebres ensayos, el cual se configuró por primera vez diez años después de su muerte y no en una edición alemana, sino en la traducción al inglés de Talcott Parsons. En efecto, el libro de Max Weber que tanta influencia tendría en diversos ámbitos de los mundos angloparlante, hispanohablante y francófono, está basado en un modelo que, con sus virtudes y defectos, confeccionó Talcott Parsons en su traducción al inglés de 1930.¹⁶ Una de las razones del éxito de la traducción de Parsons es haber incluido la "Introducción" general de Max Weber a los tres volúmenes de sus ensayos sobre sociología de la religión, misma que ha sido considerada tanto el último texto redactado por Weber antes de morir, en 1920, como la “clave” fundamental para entender los principales objetivos de su fragmentada obra.¹⁷ Este mérito queda, sin embargo, opacado, porque tal "Introducción" no es a “La ética protestante”, sino a los tres volúmenes de sus ensayos sobre sociología de la religión, con lo cual, los malentendidos interpretativos tendieron a incrementarse en lugar de reducirse, pues la "Introducción" es un texto de 1920 y la primera versión de sus ensayos es de 1904 y 1905. La primera traducción castellana no hace ninguna aclaración pertinente a este respecto,¹⁸ probablemente porque se basa en la edición alemana que en 1934 decidió seguir el modelo de la edición Parsons y publicar las primeras 206 páginas del primer volumen de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, en un sobretiro que constituye el primer “libro” que en alemán ya lleva por título *Die protestantische*

Ethik und der Geist des Kapitalismus.¹⁹

10) la otra gran omisión que se presta a confusiones y malentendidos por la manera en que tradicionalmente se ha editado y transmitido el texto de los ensayos de Max Weber, reside en que prácticamente nunca se mencionaba antes de la década de los ochenta que hay *dos* versiones distintas de tal texto: la publicada en forma de artículos de revista en dos números diferentes (vol. 20, núm. 1, pp. 1-54; y vol. 21, núm. 1, pp. 1-110) del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en noviembre de 1904 y junio de 1905 respectivamente, y la considerablemente aumentada, con extensas notas y modificaciones significativas en el cuerpo del texto, publicada en las primeras páginas de la *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Esta segunda versión es la tradicional y masivamente difundida, y la única a la que se había tenido acceso en inglés o en castellano durante todo el siglo XX. Desde 1975 el investigador Friedrich H. Tenbruck, de la Universidad de Tubinga, demostró que un término weberiano tan fundamental como el del “desencantamiento del mundo” (*die Entzauberung der Welt*) no aparece en la versión de 1904 y 1905, a pesar de que Weber lo invoca cuatro veces en el cuerpo del texto de 1920 sin indicar que es un agregado posterior.²⁰ Las diferencias de las dos versiones son, pues, algo más que un mero agregado de explicaciones en notas, pues, como bien hace notar Hartmut Lehmann,

[...] al cambiar algunas palabras, omitir otras y agregar algunos párrafos, Weber modificó considerablemente el tono de exposición en la versión revisada de 1920. Mientras que en la primera versión de 1904 y 1905 Weber da la impresión de estar realizando un interesante experimento científico, en la segunda versión de 1919 y 1920 escuchamos por el contrario el tono de una autoridad consagrada, pues escribe como si presentara el resultado final de una investigación contra la cual ya no puede presentarse mayor objeción.²¹

No fue sino hasta 1993 cuando apareció, por primera vez en alemán, una edición comparada de las dos versiones de *La ética protestante*, la cual nos servirá de base para señalar las más importantes variantes entre los dos textos.²² Entretanto, en Francia, Gran Bretaña y Estados Unidos se anunció, desde 2001, la inminente aparición de sendas ediciones críticas, por parte de algunos estudiosos que señalaban la urgente necesidad de hacer nuevas traducciones y ediciones críticas para corregir y superar las limitaciones de las aportaciones hechas por Parsons en Estados Unidos y por Jaques Chavy (París, Plon, 1964) en Francia.

11) en cuanto a la naturaleza de la historia del debate a lo largo de un siglo, la gran difusión de la tesis weberiana se ha gestado en el contexto de una permanente puesta en duda de su validez, pero, paradójicamente, la mayoría de los ataques dirigidos contra ella a final de cuentas dejan intacta la fuerza de su sugerente hipótesis. La mayoría de los ataques proceden de una interpretación errada del diseño y delimitación de la investigación acotados explícitamente por Weber, lo cual dificulta aún más la exposición

de la historia del debate porque, además de su amplitud y diversidad, la confusión polémica no ha facilitado la exposición objetiva y mesurada de su célebre tesis. También influye la complejidad de un tema “interdisciplinario”, con el resultado de que los historiadores, por ejemplo, se orientan a señalar observaciones de detalle, mientras los sociólogos defienden los lineamientos teóricos generales de la argumentación. Lo cierto es que la combinación de diferentes criterios, tales como especialidad científica, preferencias políticas, afiliación religiosa o ideológica, permite prever de antemano la posición que adoptarán sus diferentes críticos y hasta la naturaleza misma de su argumentación. El problema se complica porque los participantes en el debate no siempre se dividen en dos simples bandos: a saber, entre quienes critican y quienes defienden la tesis weberiana, sino que a menudo los críticos aceptan en mayor o menor grado diversos aspectos de ella, y es muy difícil encontrar autores que rechacen globalmente cualquier tipo de nexo entre el capitalismo y el protestantismo. Estos últimos, como Hyma o Samuelsson, son, más bien, la excepción que la regla, pues la mayoría acepta la relación en diversos grados, con variantes y matices: frente a los análisis de Weber, hay más bien *grados* de aceptación que rechazo total.

12) el debate en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo puede abordarse, también, centrando la atención en el común denominador de los malos entendidos: por un lado, la incompreensión de la concepción weberiana de la *causalidad* y, por el otro, la naturaleza de la metodología del “*tipo ideal*”. Estos malos entendidos frecuentemente se entrelazan entre sí, porque la interpretación errónea de los conceptos de *ética protestante* y *espíritu del capitalismo* lleva a confundir la relación establecida por Weber entre ellos.

13) Por lo que se refiere al tema de la causalidad, jamás debe perderse de vista que, en sus ensayos sobre el protestantismo, el principal aspecto de la expansión del capitalismo moderno para Weber no es tanto el del origen del capital, sino el del desarrollo del *espíritu* del capitalismo, y por ello podía hablar de la existencia de ese “espíritu” *antes* de haberse desarrollado formaciones capitalistas, tal y como ocurrió en Pensilvania en el siglo XVIII. No es que Weber rechazara la explicación materialista de un fenómeno social, pero lo que no podía aceptar era la reducción de todo a un factor de “última instancia”, ya fuera económico o tecnológico. El recurso a causas últimas no le parecía a Weber propio del ámbito científico, en el que rechazaba cualquier tipo de determinación causal unilateral. Weber no buscaba remplazar una causalidad unilateral de fuerzas económicas por una causalidad, igualmente unilateral, de fuerzas religiosas. Al tomar el ejemplo preciso y privilegiado del protestantismo, quería explicar cómo ciertas creencias religiosas pudieron favorecer la aparición de una determinada mentalidad económica, pero jamás dijo que se tratara de una determinación causal unívoca. Por el contrario, señaló el carácter *parcial* y *focalizado* de su investigación, la cual no buscaba más que precisar la parte desempeñada por los factores religiosos, *dentro de la*

complejidad de muchos otros factores, en el desarrollo histórico del capitalismo moderno. Quedaba para el futuro investigar la manera en que el ascetismo intramundano del calvinismo fue a su vez influenciado por el conjunto de las condiciones sociales, especialmente las económicas, pues en sus ensayos no se ocupaba más que “de un solo aspecto del encadenamiento causal”. Tales aclaraciones expresan así la *concepción pluralista de la causalidad* que tenía Max Weber.

14) esa *concepción pluralista de la causalidad* es particularmente abierta y flexible en el caso de la tesis weberiana sobre el protestantismo pues, como afirma Raymond Aron, “las relaciones de causalidad no constituyen sino una débil parte” de los estudios de sociología de la religión de Weber, porque “incluso si se les eliminara quedaría lo esencial: el análisis de las diversas religiones, no en su sistema teológico, pero sí en su lógica original, a la vez ideológica y afectiva”.²³ En el plano de la causalidad, la tesis weberiana sobre el protestantismo es extremadamente prudente y limitada. Limitada porque no se aplica al capitalismo en su conjunto, sino *tan sólo a algunas de sus características*; la ética protestante no es más que *una causa, entre muchas otras*, de la aparición de ciertos rasgos muy específicos de la mentalidad capitalista moderna. Limitada también porque se circunscribe al periodo del capitalismo en ascenso entre los siglos XVI y XVIII, ya que el capitalismo victorioso a partir del siglo XX opera sobre bases mecánicas y ya no requiere de la motivación ascética original. Y limitada, finalmente, porque lejos de postular una acción directa de las doctrinas teológicas sobre la economía, presupone la existencia de complejas y sutiles mediaciones, como son las motivaciones psicológicas que derivan de las creencias religiosas de amplios sectores sociales.

15) Más aún, hay una interpretación todavía “más moderada” del nexo de causalidad, incluso en su aspecto parcial y limitado ya mencionado, la cual pone entre paréntesis toda la cuestión de la causalidad, sin perder nada de lo esencial en sus potencialidades explicativas: se trata de un nexo fundamentado en la conformidad intelectual de “las afinidades electivas” entre una actitud religiosa y una mentalidad económica, en cuanto ejemplo hermenéutico del método *comprensivo*. Ciertos aspectos del desarrollo del capitalismo moderno son explicados así no tanto en función de causas y efectos, sino por un paralelismo entre dos estructuras: la del comportamiento del empresario capitalista por un lado, y la de la mentalidad puritana por la otra. Por supuesto que tal interpretación, tan modesta en el plano de la causalidad, no era para que generara tan apasionadas y encendidas polémicas. Resulta por ello sumamente sintomático que la mayoría de los vulgarizadores de Weber no tomen en cuenta el nexo de las afinidades electivas entre la ética protestante y la mentalidad capitalista moderna, y prefirieran plantear el problema en términos de si el protestantismo fue *causa* necesaria para la aparición del capitalismo. Paradójicamente, ese frecuente malentendido permite explicar buena parte del gran éxito y la longevidad de la tesis weberiana. Nuestra posición en esta investigación, no obstante,

será la de considerar las afinidades electivas como una variante, flexible y abierta, de la explicación causal.

16) Muchos críticos de la tesis weberiana la deforman para presentarla en términos de una relación causa-efecto, pero todas las expresiones de “relación de causa a efecto”, “causa única”, “correlación directa”, “ecuación”, “filiación directa”, “producto de”, traducen mal la concepción de la causalidad pluralista adoptada por Weber. Tampoco aciertan las críticas que desean ver en las estadísticas de Martin Offenbacher, presentadas al inicio del primer ensayo de Weber, un intento de validación, en términos de demostración causal, de la correlación entre ética protestante y progreso económico capitalista. Tales datos estadísticos no fueron presentados por Weber como una comprobación empírica de “validación directa” causal de su tesis, ni como fundamento “del origen de su tesis”, sino que fueron introducidos como un mero *pretexto* para discutir un tema considerado obvio en esa época y en ese medio cultural. Basta ver el lugar y el título del primer inciso del capítulo en que Weber presenta esas estadísticas para detectar su carácter circunstancial a fin de “plantear el problema” a discutir. El inicio del ensayo de Weber es, por tanto, una introducción y no un origen. Manifiestamente se trata para él de plantear “el problema” (título del primer capítulo) de manera concreta, y no de fundar su tesis empíricamente o validarla mediante tales estadísticas.

17) También caen en el vacío todos los intentos de “refutación causal” de la tesis weberiana que apuntan en la dirección de mostrar muchas “otras causas” que influyeron en la aparición del capitalismo moderno. Tales intentos fracasan, en parte porque el propio Weber las señala en otros de sus trabajos como *Economía y sociedad* e *Historia económica general*, pero fundamentalmente porque en sus ensayos sobre el protestantismo Weber explícitamente nos dice que ha seleccionado y privilegiado un aspecto particular de la realidad (la influencia o afinidad entre una ética y una mentalidad) y por lo tanto no niega, sino que afirma la multiplicidad de las influencias y los factores, así como su reciprocidad, en la configuración de un fenómeno histórico. El capitalismo existía antes de la Reforma, pero la ética protestante le dio un nuevo impulso a través de la función de “guardagujas” que desempeñó el “espíritu del capitalismo”. Weber se ocupa de ese nuevo rasgo específico del capitalismo occidental moderno, sin pretender explicar, en sus primeros ensayos, los orígenes del fenómeno histórico del capitalismo en su totalidad.

18) Por otro lado, la polémica centenaria también se complicó porque Weber tenía de hecho “dos tesis”: una primera y original sobre la relación entre *una ética* protestante y *una cosmovisión* ideológica capitalista, y otra posterior, en *Economía y sociedad* y la *Historia económica general*, sobre la influencia del factor del protestantismo, al lado de muchos otros factores “infraestructurales”, para dar cuenta de los orígenes y la configuración del capitalismo moderno entendido no como “espíritu”, sino como

“sistema”. Según Gordon Marshall, al no haber entendido la naturaleza de la primera y original tesis de Weber sobre la relación entre la ética y la mentalidad, todos aquellos críticos que esgrimieron el caso de Escocia para “refutar” tal tesis acumularon, de hecho, una gran cantidad de “evidencia irrelevante”, incapaz de refutar la tesis weberiana.²⁴ Weber distinguió así al *espíritu* del capitalismo del capitalismo como *sistema* económico. Evidentemente son dos cuestiones diferentes. El problema inicial de Weber era especificar los orígenes de una “visión del mundo” que orienta el modo de conducción de la vida cotidiana, y la solución propuesta identifica esos orígenes con los principios éticos de un más temprano sistema de creencias. Posteriormente, sin embargo, se interesó en determinar el peso causal de esta visión del mundo en el desarrollo de un nuevo orden económico. Y al abordar este problema, postuló una segunda tesis, a saber, que el espíritu del capitalismo moderno fue uno de los varios factores que tuvieron eficacia causal en el desarrollo del moderno capitalismo occidental. Por otro lado, Gianfranco Poggi advirtió con gran perspicacia en 1983 que la relación investigada por Weber no se da nada más entre dos términos, sino entre *tres*, donde el título de la obra empieza por el segundo de ellos, “la ética protestante”, y conecta con el tercero, el “espíritu del capitalismo”, pero no mencionó al primer término que precede a los otros dos, a saber, el de la concepción religiosa del ascetismo intramundano del calvinismo.²⁵

19) Weber distinguió desde la primera versión de sus ensayos al espíritu del capitalismo por un lado, frente a las condiciones económicas necesarias para la aparición de un *sistema* capitalista por el otro. Por ello pudo precisar que mientras en la Pensilvania del siglo XVIII ya había portadores del espíritu del capitalismo aun cuando no contaran todavía con una “infraestructura” para el desarrollo capitalista, en la Florencia del siglo XIV, en cambio, ya había tal infraestructura aunque todavía no apareciera ahí “el espíritu del capitalismo”.²⁶ El caso de Escocia desde el siglo XVI es similar al de Pensilvania en el XVIII, pero los críticos de Weber no distinguieron la cuestión de la configuración de la “visión del mundo” capitalista de la cuestión de los factores necesarios para la aparición del *sistema* capitalista moderno. Lo decisivo reside en que la moderna visión del mundo capitalista sólo podría ser causalmente efectiva para el desarrollo de la economía capitalista cuando las precondiciones estructurales para tal desarrollo ya estuvieran presentes. La relativa lentitud del capitalismo escocés no nos dice nada acerca del *ethos* capitalista moderno, que podía estar o no presente ahí. El tema de Weber tenía que ver así con las consecuencias del tipo de *Weltanschauung* que promovía el protestantismo ascético, pero sus críticos se ocuparon del problema completamente distinto de encontrar en Escocia los obstáculos para el desarrollo de una economía capitalista moderna.

20) Max Weber combinó en su tesis sobre el protestantismo el análisis hermenéutico de la *Verstehen*, o comprensión interpretativa interna, con el de la explicación causal

externa o *Erklären*, de una manera que expondremos con mayor detalle en el siguiente apartado de esta misma introducción, donde también sugerimos la manera en que su metáfora ferroviaria del guardagujas establece una ilustrativa relación de causalidad, sin que eso elimine el distintivo carácter multifactorial de su explicación. Pero lo que no debe perderse de vista es lo siguiente: Weber demostró, tanto en sus investigaciones históricas específicas como en su definición de *sociología* al inicio de *Economía y sociedad*, que aunque en el acto de la comprensión, o *Verstehen*, es válido hasta cierto punto usar un paralelismo entre la relación psicológica del *motivo* con la *acción* y la relación mecánica entre la *causa* y el *efecto*, en la *Verstehen* siempre queda un sustrato que no puede reducirse a una mera relación mecánica de causa y efecto, y por ello el acto de la comprensión interpretativa interna necesita complementarse con el proceso explicativo de la causalidad externa, pero no para reducirlo a una relación mecánica, sino precisamente para salvaguardar la naturaleza hermenéutica irreductible del acto de la comprensión.

21) Otra gran fuente de malos entendidos de la tesis weberiana sobre el protestantismo proviene de la incapacidad de sus críticos para entender la metodología del tipo ideal. No todos entienden que tanto el espíritu del capitalismo como la ética protestante están contruidos como tipos ideales, y que la relación entre ellos no está planteada en términos de una estricta causalidad directa, simple y mecánica, sino de una afinidad que apela más al parentesco de una estructura significativa. El término de “espíritu del capitalismo” lo toma Weber de Sombart, pero para darle un contenido y significado muy diferente en su construcción típico ideal, donde el espíritu del capitalismo expresa no tanto el afán adquisitivo, sino más bien la moderación de tal afán en virtud de una disciplina metódica y racional basada en un *ethos* de carácter muy específico: la acumulación de la ganancia encuentra su justificación ética en la idea de que el deber se realiza en el ejercicio de una profesión. Tal construcción implica una deliberada exageración, y Weber tomó como base de su tipo ideal los escritos de Benjamín Franklin precisamente porque ahí se está ya a un paso de la visión utilitarista y secularizada del mundo. Lo decisivo es que el tipo ideal del espíritu del capitalismo se construye a partir de un tipo muy específico de mentalidad económica: la ética de trabajo característica de la modernidad occidental.

22) Una crítica a la metodología del tipo ideal es que conduce no solamente a exagerar los rasgos del individuo histórico en cuestión, sino también a captarlo de manera estática, en su plenitud, y no en su formación progresiva. Pero tal crítica no es válida para el caso de la ética protestante, porque Weber inicia su construcción típico ideal con la noción de *Beruf*, o “vocación”, en Lutero, para pasar después al calvinismo sobre el cual apoya la parte esencial de su análisis. En vez de quedarse en la figura estática de Calvino, Weber se vuelca al análisis del bautismo, el metodismo, las sectas bautistas y el puritanismo inglés de finales del siglo XVII, donde analiza en especial los escritos de

Richard Baxter, a quien considera el ejemplo más consecuente del protestantismo ascético. No obstante, Weber insistirá en que a él no le interesa la ortodoxia del dogma teológico, y ni siquiera las reglas de conducta prescritas por los predicadores, sino la moral que anima la vida práctica de amplios sectores sociales, independientemente de si esos creyentes “deformaron” o no el dogma original. Weber distinguía claramente el ideal al cual tiende una religión, de la influencia que ejerce sobre el comportamiento de los fieles. Jamás afirmó que los reformadores favorecieron deliberadamente el desarrollo del capitalismo. Se trata, en suma, de un efecto social como resultado de *la paradoja de las consecuencias no buscadas*: al buscar la salvación del alma, el puritano generó una actividad económica afín al desarrollo del capitalismo, pero no porque así lo quisiera, sino como consecuencia colateral de su visión del mundo. El análisis de Weber se interesa en revelar una relación entre dos individuos históricos que no es manifiesta, puesto que la doctrina puritana no estimuló abiertamente la acumulación capitalista. Y de la misma manera en que Weber elige a Baxter como representante de la ética puritana porque busca analizar ahí el movimiento ascético antes de su transformación en utilitarismo, así también usa los textos de Franklin como documento para construir el tipo ideal del espíritu del capitalismo porque, en su ética de trabajo, el trasfondo religioso ha desaparecido casi totalmente.

23) Hay quienes critican los tipos ideales weberianos por ser demasiado estilizados y abstractos para captar adecuadamente la complejidad de la realidad empírica, pero también hay quien los critica por tomar demasiados aspectos prestados de la realidad histórica, lo cual los limita en cuanto a su capacidad de servir como modelos explicativos generales. Sólo que ambas críticas *no* pueden ser válidas al mismo tiempo.

24) Cuando se acusa a Weber de confundir el orden lógico de sus tipos ideales con la sucesión empírica de los fenómenos analizados, la validez relativa de tal crítica depende de la interpretación —moderada o extrema— que se haga de la tesis weberiana en el plano de la causalidad. Si se interpreta en términos de una causalidad “dura”, tal crítica es relativamente válida, pero si se interpreta en términos de la pluralidad de factores y de la afinidad electiva entre los tipos ideales contruidos, entonces la crítica no se sostiene. Los tipos ideales históricos contruidos por Weber no son puramente analíticos, y tampoco reproducen la realidad histórica en su integridad, pero si esto es un defecto, entonces la misma crítica podría aplicarse a cualquier investigación histórica donde resulta inevitable la tensión entre lo analítico y lo empírico, entre el necesario rigor conceptual y la inagotable diversidad de la realidad empírica.

25) Weber delimitó la validez de su tesis a los inicios del desarrollo del capitalismo entre los siglos XVI y XVIII porque, como lo señala al final de sus ensayos, “el capitalismo victorioso no necesita ya de ese apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos” y por ello, extrapolar su tesis a la época del capitalismo del siglo XX, o a los

“equivalentes funcionales” de Asia contemporánea, para supuestamente “ponerla a prueba”, como lo hizo la sociología estadounidense en la década de los sesenta, es sacarla de contexto. Los resultados que arroja ese tipo de investigaciones no sirven, en rigor, para apoyarla ni para refutarla, pues no se ajustan a los objetivos y parámetros de investigación que el propio Weber delimitó como criterio de validez para su tesis.

26) el ensayo de Weber sobre las sectas²⁷ establece un nexo de causalidad que no aparece formulado expresamente en sus primeros y más conocidos ensayos. Ahí se estipula tal nexo porque “la organización social de la secta es el vínculo causal entre la teología protestante y el surgimiento del espíritu capitalista”.²⁸ En efecto, el ensayo de Weber sobre las sectas, nos da la clave para entender por qué las “recompensas sociales” sancionadas por las sectas protestantes constituyen “el punto nodal del poder de la estructura social de la secta para inculcar normas capitalistas”.²⁹ Weber estaba consciente de la importancia del modo de organización de la estructura social de un grupo para inculcar “valores”. Por ello, en ese ensayo dedicó especial atención a la relación entre las características de la secta y su capacidad para socializar a sus miembros porque, en cuanto forma de organización social, la secta fue la instancia que mejor permitió inculcar en sus miembros aquellos valores afines a la moderna mentalidad capitalista. Entre los más importantes valores inculcados por las sectas se encuentran el individualismo, la capacidad de iniciativa para crear nuevas formas de organización, su carácter antiautoritario y, en general, los valores de la “ética protestante” descritos típica e idealmente en su primer ensayo (1904). Las sectas socializaban mediante el énfasis en el poder y la autonomía de la comunidad religiosa local; mediante la importancia del control de legos; y mediante la continua evaluación sobre el modo de conducción de vida, lo cual implicaba la necesidad de “probarse a sí mismo” todo el tiempo. La sustitución de la mentalidad “tradicionalista” por la de la nueva ética protestante se dio no nada más en el cambio de valores y actitudes de individuos aislados, sino sobre todo en el modo de *conducción de vida* de grandes sectores sociales. Desde un punto de vista sociológico, lo crucial es detectar la manera específica mediante la cual la nueva ética consigue institucionalizarse en la estructura social, así como la manera en que logra indocinar sistemáticamente a sectores amplios de la población, los cuales reciben, a su vez, una recompensa por seguir las nuevas reglas.

27) en sus primeros ensayos sobre el protestantismo, Weber parece inclinarse más por una explicación de carácter *hermenéutico interpretativo* a la cuestión sobre cómo el calvinista buscó y encontró una respuesta para disminuir la ansiedad psicológica generada por la inseguridad ante la predestinación. Pero en su ensayo sobre las sectas, Weber introduce una *segunda* respuesta: a fin de que la nueva ética rija el modo de conducción de vida de grandes sectores sociales, necesariamente debe primero ser *institucionalizada* en una variante de estructura social capaz de socializar a sus miembros actuales y

potenciales, así como seleccionarlos sobre la base de su capacidad para vivir a la altura de las nuevas normas del grupo, para lo cual les demanda que se prueben constantemente, tanto a sí mismos como *ante el grupo*. Ambas respuestas pueden verse, de hecho, como dos aspectos complementarios (el teológico cultural y el socioestructural), de una sola respuesta al problema de la ansiedad psicológica ante la predestinación. Los tres ensayos son, pues, complementarios, pero el nexo causal es mucho más evidente en el de las sectas que en los dos más conocidos de la ética protestante, precisamente porque en éstos hay, al lado de la variante causal de las afinidades electivas, un análisis hermenéutico cultural que relaciona una ética con una mentalidad, mientras que en el de las sectas predomina el análisis de la relación socioestructural con respecto a la manera en que las sectas socializan a sus miembros.

28) de tal modo que mientras el ensayo weberiano sobre las sectas explica mucho mejor la *difusión social* de un específico modo de conducción de vida, los de *La ética protestante* explican más bien la *configuración* motivacional de ese mismo modo de conducción de vida; mientras que el ensayo sobre las sectas centra su análisis en las *aspiraciones sociales* y la socialización disciplinaria de la vida cotidiana de los creyentes individuales por el grupo, los de *La ética protestante* se centran más bien en la cuestión de las *motivaciones y aspiraciones religiosas* de los creyentes. Por otro lado, mientras que los ensayos de *La ética protestante* se centran especialmente en el caso del puritanismo inglés, el ensayo de las sectas se centra en el puritanismo anglosajón norteamericano. En este sentido, se trata de estudios complementarios pero no idénticos.

29) De la misma manera en que Weber explicó en términos *causales* los orígenes del sistema capitalista en el capítulo sobre “La ciudad” de *Economía y sociedad* o en el último capítulo de su *Historia económica general*,³⁰ sin que ese sea ni el tema ni el problema de sus ensayos de *La ética protestante*, del mismo modo el ensayo sobre las sectas aborda un tema, un problema y una explicación causal de socialización que no aparece como tal en sus más célebres y conocidos ensayos. La misma complementariedad aparece en sus estudios comparados de la ética económica de las grandes religiones mundiales, especialmente en los casos de China y la India, donde Weber sí proporciona explicaciones causales “duras” y sin acudir al recurso de las “afinidades electivas”, mientras que esa variante de explicación causal predomina en el caso de sus más célebres ensayos sobre el protestantismo. Una de las mejores maneras de poner “a prueba” la tesis weberiana sobre el protestantismo es mediante el análisis de si sus estructuras organizativas tuvieron el tipo de efectos que reclamaron tener, pues así puede sopesarse mejor la fuerza de tal tesis, una vez enriquecida y complementada con su ensayo sobre las sectas, pero conviene insistir en que ese no era el tema ni el problema central de sus primeros ensayos.

30) a partir de 1913, la preocupación central por el tema del *capitalismo* en las

primeras investigaciones de Max Weber quedó subordinada al tema mucho más amplio del problema de *la racionalidad y la racionalización* especialmente de la modernidad, con lo cual, en la sociología tardía o *Spätsoziologie* de Weber (1913-1920), la célebre tesis sobre la ética protestante ya no puede ser entendida correctamente al margen del tema más amplio que la incorpora y la explica. Es en especial por las valiosas aportaciones alemanas de la década de los setenta a la polémica centenaria, que el análisis de la tesis weberiana sobre el protestantismo ya no se podrá discutir, por lo menos a partir de entonces y sobre todo en Alemania, al margen de la problemática más amplia del significado del proceso de racionalización en general.

Planteadas estas “treinta tesis de Wittenberg”, en cuanto parámetros interpretativos para realizar una crítica de la literatura centenaria en torno al tema analizado, y mediante las cuales “protestaré” contra diversos abusos interpretativos a los que ha sido sujeta la tesis weberiana a lo largo de cien años de debate, procederé a reconstruir el argumento conductor de dicha tesis, así como a exponer las principales fuentes intelectuales que influyeron en su configuración y metodología.

El argumento de *La ética protestante*: fuentes y metodología

Retomemos los principales puntos de la tesis de Weber en los ensayos de 1904 y 1905: una cierta interpretación del sentido de la predestinación calvinista y de la división del mundo entre elegidos y condenados, condujo a un ascetismo intramundano de racionalismo de dominio del mundo, mismo que suscitó una ética de trabajo acorde con una mentalidad económica identificada con el término, acuñado por Werner Sombart en 1902, de un “espíritu capitalista”. Las mediaciones y conexiones entre creencias religiosas y manifestaciones económicas son numerosas; desde luego que Weber jamás pretendió, ni mucho menos, ser el primero en descubrir una conexión significativa entre las variantes del protestantismo y la mentalidad económica del capitalismo, pues tal asociación ya había sido explícitamente señalada desde 1870, entre otros, por predecesores tan ilustres como Wilhelm Dilthey.³¹ Así, el planteamiento de tal cuestión en los ensayos de Weber de 1904 y 1905 consistía simplemente en discutir y tratar de explicar una asociación que se consideraba evidente en el mundo cultural alemán a principios del siglo XX.³² Weber mismo señala las discusiones que tal idea había generado desde el siglo XVIII en la literatura, la prensa y los congresos católicos, así como en diversos escritores ingleses y alemanes. Estaba menos interesado en probar una relación que nadie ponía en duda en ese momento, y se interesaba más por interpretarla y entenderla mejor, al formularla en nuevos términos. Lejos de introducir un nuevo tema, la cuestión de la relación entre protestantismo y progreso económico se encontraba en el origen mismo del planteamiento del problema por Weber, y tal circunstancia no es más que la primera paradoja de la centenaria controversia aquí analizada. Resulta sorprendente la desproporción entre las dimensiones tan restringidas, los propósitos inicialmente tan modestos de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, así como la prudencia de sus conclusiones, con la pasión desbordada que despertó y la enorme abundancia de literatura que ha inspirado a lo largo de un siglo. Probablemente no hay ningún otro ejemplo en la historia de las ciencias sociales de un estudio tan preciso y tan circunscrito en su propósito, que haya despertado tan larga e intensa polémica al haberse tergiversado sus propósitos, pero que, al mismo tiempo, haya inspirado tan diversas y fructíferas investigaciones.

De cualquier modo, Weber hará notar que su objetivo al discutir la influencia del calvinismo sobre la formación de la ética del protestantismo ascético intramundano no consiste tanto en apegarse a una estricta interpretación literal del dogma de Calvino, sino más bien en la manera como las ideas de Calvino fueron transmitidas e interpretadas, no siempre fielmente, por las comunidades calvinistas del siglo XVII. Todo esto con el propósito de explicar la forma en que esas interpretaciones tuvieron una eficacia histórica, primero de manera directa en su asociación con la formación del llamado

“espíritu del capitalismo”, y después, ya de manera indirecta, en el desarrollo del capitalismo moderno a partir de los siglos XVI y XVII, con lo que quedaba pendiente la investigación sobre cómo ese calvinismo ascético intramundano fue influido y moldeado, a su vez, por las condiciones históricas materiales, especialmente las económicas.

La interrelación entre las ideas calvinistas, la formación de la ética del ascetismo intramundano y la mentalidad económica que inspiró al desarrollo del capitalismo moderno puede reconstruirse también mediante la exposición que presentaremos a continuación, basada en una aplicación de la definición de *sociología* que Max Weber proporciona en la primera página de *Economía y sociedad*: “sociología es la ciencia que busca *comprender*, interpretándola, la acción social, para de esta manera *explicarla* causalmente en su desarrollo y efectos”.³³ Tal definición permite distinguir claramente al significado “subjetivo” del sentido “objetivo” de la acción social, a pesar de que Alfred Schütz criticara en su primer libro a Weber por una supuesta ambigüedad, incapaz de hacer tal distinción.³⁴ Nosotros consideramos, por el contrario, como lo demostramos a continuación, que específicamente en el caso de su tesis sobre el protestantismo, Weber no tan sólo desarrolla tal distinción, sino que lo hace mucho mejor que Schütz, porque al derivar Weber su noción de *verstehen* de la tradición *hermenéutica* mediante la cual Wilhelm Dilthey había elaborado ejemplares modelos y *tipologías* de investigación en el ámbito de la historia de las ideas, tiene la ventaja de abordar temas de macrosociología y explicación histórica del cambio social con un instrumental conceptual mucho más adecuado para ello que el del método fenomenológico, el cual puede ser muy útil, como lo demuestran las investigaciones sociológicas de Schütz y Ortega y Gasset,³⁵ para hacer sutiles análisis de microsociología, pero que tiene serias dificultades para interpretar y explicar grandes cambios sociales desde una perspectiva histórica. Martin Heidegger también se había topado desde 1927 en *Sein und Zeit* con tal limitación del método fenomenológico, cuando al abordar la cuestión de la historicidad en el penúltimo capítulo de su tratado,³⁶ se vio obligado a apoyarse en la hermenéutica historicista de Dilthey (interpretada por supuesto en términos de un giro ontológico y no como método de “las ciencias del espíritu”) a fin de sustituir con ella al método fenomenológico que le había servido para llevar a cabo la analítica fundamental del *Dasein* en la primera parte del mismo tratado.³⁷

No debemos ni queremos desviarnos de los propósitos y objetivos de la tesis weberiana; simplemente hacemos constar que para el tema concreto de la *historicidad* es mucho más útil y apropiada una noción de la *Verstehen* entendida en términos hermenéuticos y no fenomenológicos, o si se prefiere, que Dilthey tiene mucho más que aportar que Husserl en lo referente al estudio de la historicidad y la explicación del cambio social en un horizonte macrohistórico. Pero, por otro lado, tampoco debe perderse de vista que la noción de *Verstehen* o comprensión interpretativa en Weber es

muy diferente a la de Dilthey, puesto que Weber desea evitar los riesgos psicologistas de ésta y por eso se orienta más hacia una comprensión intersubjetiva e intencional de la acción social en una línea compartida con Jaspers. En efecto: Weber desarrolló más ampliamente su noción de *Verstehen* a partir de 1913 por el intercambio, expresamente reconocido por él,³⁸ que tuvo con la gran obra de Jaspers sobre psicopatología aparecida en el mismo año de 1913, donde queda claro que ambos concibieron la relación entre comprensión y explicación como una *serie secuencial en dos pasos*, misma que también nosotros seguiremos aquí.³⁹ Vayamos pues directamente a la manera en que Max Weber abordó y resolvió estas cuestiones en sus célebres ensayos sobre el protestantismo, teniendo presente la atinada observación de Raymond Aron quien coincide en que la cuestión de la relación entre *verstehen* y *erklären* en Weber se resuelve en dos pasos secuenciales, a saber, por medio de “la verificación de las comprensiones parciales por la causalidad (o de la aceptación de la subjetividad de las interpretaciones *que preceden* a la relación causal)”.⁴⁰

Sigamos, para ello, el primer paso de la definición de *sociología* que proporciona Weber en la primera página de *Economía y sociedad*, es decir, el de la comprensión hermenéutica o *verstehen*, pero atendiendo ahora su magistral aplicación en los ensayos sobre *La ética protestante: ¿cómo interpretaba el mundo el tipo ideal del calvinista puritano del siglo XVII?* Respuesta: Dios es un ser omnipotente y omnisciente que ya sabe de antemano quiénes en este mundo se salvarán y quiénes están condenados a ser reos del fuego eterno; no podemos saber con certeza si estamos dentro de los predestinados a la salvación, pero sí podemos minimizar las señales externas que nos identificarían como predestinados a la condenación. Debemos trabajar en este mundo tanto para aliviar la angustia de nuestra posible condena, como para que los frutos de nuestro trabajo sirvan de ofrenda para glorificar al señor. No podemos tener ningún tipo de contacto místico con Dios porque él es todo pureza y nosotros somos inmundos; tampoco podemos buscar la salvación mediante rituales mágicos como el de la eucaristía, ni componendas de contador por partida doble de nuestros pecados y su absolución mediante sacramentos, a semejanza de como resuelve mágicamente tal problema el catolicismo. De ahí la primera nota definitoria derivada de la doctrina de la predestinación calvinista orientada hacia el ascetismo. Pero éste es *intramundano*, porque reclama una acción dentro del mundo, y no un rechazo o una huida frente a él. Nuestra conducta y estilo de vida (*Lebensführung*) debe ser la de trabajar mucho, ahorrar nuestras ganancias, y no gastarlas en bienes suntuarios o en lujos, porque eso podría ser una señal inequívoca de estar predestinados a la perdición. En todo caso, nuestros ahorros deben invertirse en obras que sirvan para honrar y enaltecer la gloria del señor. Hasta aquí el primer paso de la *Verstehen* o comprensión hermenéutica de la mentalidad del tipo ideal del calvinista puritano del siglo XVII. La cosmovisión religiosa del ascetismo intramundano de la teoría

de la predestinación calvinista, incide en la formación de una ética de trabajo esencialmente afín a la mentalidad económica del capitalismo. Ahora bien, la ya citada definición de *sociología* dada por Max Weber nos dice que una vez desarrollado el paso de la *Verstehen*, es decir, el de haber “comprendido”, interpretándolo, el sentido de la acción social, debemos proceder al paso de la *Erklären* o explicación causal del desarrollo y los efectos de esa acción social. Segundo paso: la consecuencia de esa ética de trabajo y ese modo de conducción de vida, esencialmente afines al espíritu del capitalismo, reside en que, de manera no intencionada, genera ahorro y una acumulación de capital, misma que si llega a tener importantes dimensiones influirá de manera decisiva en el desarrollo de la dinámica que ya traiga consigo el desarrollo del capitalismo. El calvinista puritano no se propuso consciente y deliberadamente esta consecuencia económica, pero de todas maneras la generó. Por eso se produce aquí una paradoja de las consecuencias no buscadas, en donde resulta imprescindible separar la *comprensión* de las intenciones buscadas, de las consecuencias y efectos no buscados. Explicación causal o *Erklären*: el dogma de la predestinación religiosa del calvinismo generó una ética de trabajo y un modo de conducción de vida afín al espíritu del capitalismo, lo cual incidió, de manera no buscada, en el ahorro y en una acumulación de capital que, a su vez, modificó la dinámica por la que ya venía encarrilado el desarrollo del capitalismo.

Regresemos al paso de la *Verstehen*, mediante un experimento contrafáctico: ¿qué sucedería si pudiera interrogarse a un calvinista puritano del siglo XVII, sobre el significado de su acción social y se le hiciera notar que su acción ha generado una importante acumulación de capital que a su vez tuvo serias repercusiones sobre el desarrollo del sistema económico? Lo más seguro es que replicaría algo así como “yo no sé de qué me habla, pues simplemente he trabajado mucho para glorificar al señor, y si he obtenido buenas ganancias eso se debe a que el señor me ha favorecido, con lo cual he eliminado, por lo menos, la seguridad de estar predestinado a ser un reo del fuego eterno; la plena seguridad de mi salvación no la puedo tener, pero sí puedo eliminar, con mi trabajo, las señales externas de ser un condenado”. La explicación causal, sin embargo, debe dar cuenta de que, independientemente de sus propósitos deliberados inspirados por una motivación religiosa, el calvinista puritano del siglo XVII ha actuado con una ética de trabajo acorde con el espíritu del capitalismo moderno, y esto a su vez ha generado una acumulación de capital que tiene un decisivo impacto sobre la trayectoria en la que venía “encarrilado” el desarrollo del capitalismo proveniente desde la baja Edad Media, es decir, mucho antes de la aparición de la Reforma protestante en el siglo XVI.

Recurrir a la metáfora de la “trayectoria por la que venía encarrilado el capitalismo” es intencional, pues apela expresamente a una metáfora usada por el propio Max Weber para dar cuenta de la relación entre los intereses materiales con las ideas. Aunque

redactada antes, tal metáfora influyó en las modificaciones de 1920 a la segunda versión de *La ética protestante* misma que, de cualquier modo, fue la versión tradicionalmente difundida durante la mayor parte del siglo XX. Si se tiene en cuenta el procedimiento de la etapa de la explicación causal, o *Erklären*, del sentido de la acción social del protestantismo “en su desarrollo y en sus efectos”, reconstruida en los párrafos anteriores, podemos aclarar ahora mucho mejor su significado mediante el siguiente párrafo redactado en 1919 o 1920: “Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las ‘imágenes del mundo’ (*Weltbilder*), creadas por las ‘ideas’, han determinado como guardagujas (*Weichensteller*), los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses”.⁴¹

Ésta es una proposición teórica general que Weber desprendió de su análisis sociológico comparado de las “grandes religiones del mundo”. No obstante, ayuda a entender la manera en que veía el complejo problema de las relaciones entre el protestantismo ascético calvinista y la ética de trabajo del capitalismo moderno, al momento de preparar en 1920 la segunda versión de sus ensayos. En cuanto fenómeno ideológico, el protestantismo ascético generó consecuencias paradójicas al adquirir eficacia histórica: por un lado, del principio de la predestinación se derivó no un fatalismo pasivo sino una religiosidad activa y práctica, esencialmente afín a la ética de trabajo del capitalismo moderno; y, por otro lado, la consecuencia no buscada de generar una importante acumulación de capital modificó, a partir del siglo XVII, la trayectoria por la que ya venía encarrilada la dinámica del capitalismo moderno. En este sentido, puede decirse que “la imagen del mundo”, configurada por ideas religiosas calvinistas, desempeñó la función del guardagujas que modificó la trayectoria de la vía sobre la que venía encarrilado el desarrollo histórico del capitalismo moderno, impulsado éste, fundamentalmente, por intereses materiales. Basado en esta metáfora, Weber muy bien pudo haber intitulado sus ensayos “La función del protestantismo ascético como guardagujas en la trayectoria del desarrollo del capitalismo moderno” a fin de evitar los malentendidos de quienes creían que propuso una simplista explicación de causalidad genética del protestantismo sobre el capitalismo.

Mediante esta exposición es posible ver ahora que Weber sí llegó a establecer una clara distinción entre el sentido “subjetivo” y el “objetivo” de la acción social y precisamente por medio de “tipificaciones” (término de Schütz) o “tipos ideales” del puritano calvinista y el “espíritu”, o mentalidad, del capitalismo moderno, pero con la ventaja frente a las críticas de Schütz, de estar especialmente diseñado y capacitado para la comprensión de actores sociales en un contexto histórico, para lo cual el método fenomenológico exhibe serias limitaciones. Así, si la crítica de Schütz a Weber se centra en haber supuestamente encontrado una ambigüedad en el hecho de no quedar claro si la

comprensión del sentido subjetivo de la acción social era una comprensión “desde el punto de vista del actor” o “desde el punto de vista del observador sociológico”, lo cierto es que mediante la distinción entre *Verstehen* y *Erklären*, o comprensión y explicación, concebidos además como dos pasos metodológicos secuenciales, Weber distingue claramente, y mejor que Schütz, las implicaciones del sentido “subjetivo” frente al “objetivo” de la acción social desde el momento en que Weber también puede dar cuenta de la paradoja de las consecuencias no buscadas de la acción, y separar las intenciones “desde el punto de vista del actor”, de la perspectiva explicativa “objetiva” del observador sociológico. Mediante el ejemplo de la investigación concreta y aplicada de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo, se establece así claramente la distinción entre el sentido subjetivo y el objetivo de la acción social que Schütz reclamó como propia y “original”.

De tal manera que si tal distinción para Schütz consiste en que el sentido “objetivo” de la acción social se refiere a símbolos y actos que tienen un significado en un mundo público independientemente de las intenciones de sus emisores, mientras que el significado subjetivo se refiere a la comprensión del sentido de las intenciones del actor estudiado, entonces puede decirse que Max Weber ejemplificó magistralmente esa distinción en sus ensayos sobre el protestantismo, pero con una clara ventaja frente a Schütz: Weber utilizó la comprensión hermenéutica para entender el significado de las intenciones de actores sociales separados de nuestro horizonte histórico por más de tres siglos, mientras que el método fenomenológico de Schütz opera del mejor modo posible en la comprensión del significado de actores contemporáneos, en una “relación cara a cara”, y tiene mayores dificultades y obstáculos cuando esos actores se encuentran situados en el pasado porque carece del método de “comprensión hermenéutica histórica” del que sí disponía Weber. O, si se prefiere, al ser Schütz básicamente un *filósofo* que jamás hizo una investigación histórica y por ende no tenía los recursos del historiador, ni había tenido que solucionar en la práctica de su investigación el tipo de problemas al que se ve enfrentado un historiador cuando realiza su investigación concreta; su método tenía una seria limitación para comprender el sentido subjetivo de la acción social de un actor histórico del pasado, lo cual no representaba mayor problema para Weber, quien sí había realizado desde sus mocedades el “oficio de historiar”. Schütz era capaz de hacer finas distinciones analíticas y conceptuales, pero en cuanto a sociólogo o historiador jamás se acercó, ni de lejos, a las magistrales investigaciones de Max Weber. Después de todo, Weber demostró, tanto en sus investigaciones históricas específicas, como en su definición de *sociología* al inicio de *Economía y sociedad*, que aunque en el acto de la comprensión o *Verstehen*, pudiera verse un aparente paralelismo entre la relación psicológica del *motivo* con la *acción* y la relación mecánica entre la *causa* y el *efecto*, en la *Verstehen* siempre queda un sustrato que no puede reducirse a

una relación mecánica de causa y efecto, y por ello el acto de la comprensión interpretativa interna necesita complementarse con el proceso explicativo de la causalidad externa.

Hay un dato más que, aunque indirecto, resulta de crucial importancia para corroborar lo aquí afirmado. Si se revisan *todas* las citas de las obras de Weber que Schütz menciona en sus libros y ensayos,⁴² *nunca* aparece una sola cita a los ensayos weberianos sobre el protestantismo; más aún, no hay ni siquiera una sola cita que provenga de los tres volúmenes de ensayos de sociología de la religión, ni de las secciones sobre la ciudad y sociología de la dominación y de la religión de *Economía y sociedad*, ni tampoco de los escritos políticos de Weber. Lo único que cita Schütz son las primeras 45 páginas de *Economía y sociedad* (“conceptos sociológicos fundamentales”), así como los diversos ensayos compilados en la *Wissenschaftslehre*, comúnmente conocidos como sus ensayos sobre “metodología sociológica”. Es decir, ensayos que Weber no consideraba primordiales, sino instrumentales, subordinados al objetivo prioritario de la investigación.⁴³ El principal biógrafo y editor de algunas obras póstumas de Schütz, su antiguo alumno Helmut R. Wagner, incluso llega a dudar, como consecuencia de esa notable ausencia de *cualquier referencia* a la sociología de la religión de Weber, que Schütz hubiera leído alguna vez esas obras, y por tanto, que hubiera leído los ensayos weberianos sobre el protestantismo: “No se sabe si Schütz llegó a tener acceso a todas las publicaciones de Weber aparecidas entre 1919 y 1921, en especial los tres volúmenes que contienen sus estudios históricos sobre las grandes religiones mundiales”.⁴⁴

De tal modo que ante la posibilidad de que Schütz no hubiera leído los ensayos weberianos sobre el protestantismo, resulta explicable el que haya reclamado como propia y original una distinción que, en honor a la verdad, Weber había ya puesto en práctica en esos célebres ensayos. Precisamente por esta circunstancia, Schütz *no califica* como crítico válido de la tesis weberiana sobre el protestantismo y, por consiguiente, no volveremos a referirnos en esta investigación a este autor, en virtud de haber demostrado sus limitaciones en este caso concreto, independientemente de sus méritos en otros aspectos de la teoría sociológica. Por último, frente a la moda de la segunda mitad de la década de los años sesenta y la primera mitad de los setenta de intentar “complementar” y “reforzar” la metodología de Weber con la fenomenología de Husserl y Schütz, nosotros consideramos que es mejor poner mayor atención, por un lado, a Jaspers y, por el otro, a la vertiente hermenéutica e historicista de la noción de *Verstehen* en Weber, ya que además de ser mucho más evidente y documentable, resulta más acorde con su propia veta y estilo de investigación definido por Carlo Antoni desde 1940 como el paso “del historicismo a la sociología”.⁴⁵ A diferencia de la moda fenomenológica, que por lo menos para el caso de interpretar la obra de Max Weber se

agotó a fines de la década de los setenta, tenemos por contraste a la obra de Hans Georg Gadamer, la cual ha revalorado al despuntar el nuevo milenio las considerables potencialidades del enfoque hermenéutico historicista para el desarrollo de los alcances y límites de las ciencias sociales interpretativas.⁴⁶ Quizá marcado por mi propia experiencia en la Universidad de Heidelberg, y por el contacto personal que tuve ahí en mis años de estudiante con Gadamer, del cual ya he rendido cuentas y agradecimiento en otra investigación,⁴⁷ Aquí me ceñiré más a este enfoque que al “fenomenológico” para realizar la interpretación historizada de la tesis weberiana sobre el protestantismo que pondré en práctica.

Ahora bien, Max Weber pudo llegar a su compleja y sofisticada interpretación de las relaciones entre el protestantismo y el capitalismo, tan sólo después de incorporar su muy delimitado interés de 1904 y 1905 en el contexto mucho más amplio del sentido de la racionalidad en la modernidad en general. De cualquier modo, muchas fuentes que influyeron en la tesis weberiana de 1904 y 1905 se encontraban enmarcadas por la problemática del posible sentido de la modernidad y Max Weber extraería las consecuencias de las mismas en los quince años que van de 1905 a 1920. Entre esas fuentes de inspiración se encuentran, desde luego, las tesis sobre la modernidad y el dinero que Georg Simmel ya había adelantado desde 1900 en su *Filosofía del dinero*,⁴⁸ los cuatro tomos del monumental estudio sobre el “capitalismo moderno” que Werner Sombart publicara en 1902⁴⁹ y, sobre todo, las ideas que el teólogo protestante Ernst Troeltsch compartió con Weber de 1903 a 1913, no sólo porque eran colegas en la misma universidad, sino también porque durante años compartieron en calidad de vecinos una inmensa casona, a orillas del río Neckar, en Heidelberg.

Complementan el quinteto de influencias fundamentales en la redacción de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, otros dos colegas de Weber en Heidelberg: el jurista Georg Jellinek, quien en 1895 publicara su polémica tesis sobre la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano,⁵⁰ en la que sostiene que esa declaración debe mucho más a la Reforma protestante que al pensamiento de la ilustración;⁵¹ y la publicación en 1902 de la principal obra de Heinrich Rickert, *Los límites de la construcción de conceptos en las ciencias naturales*,⁵² de la cual Weber extraería los fundamentos para su propia metodología neokantiana aplicada al ámbito de la sociología. Así, la metodología de los “tipos ideales”, de la “relación a valores” (*Wertbeziehung*) y del sentido mismo de la relatividad de la “objetividad” cognoscitiva en las ciencias sociales,⁵³ derivan en buena medida de Rickert, aun cuando el término mismo del “tipo ideal” no fuera acuñado por Rickert en 1902, sino por Georg Jellinek en 1900.⁵⁴ En cuanto a este último, Weber mismo le rendiría homenaje al afirmar, en el discurso ante su tumba en 1911, que Jellinek había “rastreado las influencias religiosas en la génesis de los

‘derechos del hombre’, lo cual me estimuló a investigar el impacto de la religión en ámbitos donde normalmente no se considera apropiado buscar”.⁵⁵

Conviene terminar esta sección mediante una descripción un poco más detallada de las tres principales influencias mencionadas en la obra weberiana sobre el protestantismo, es decir, las de Simmel, Sombart y, sobre todo, Troeltsch, ya que éste fue quien condicionó la lectura de las principales fuentes secundarias mediante las cuales Weber construyó su interpretación de cómo se configuró sociológicamente la cosmovisión del protestantismo ascético intramundano del calvinismo.

La influencia del capítulo VI de la *Filosofía del dinero* de Simmel, fue explícitamente reconocida por Weber en el texto de sus ensayos sobre el protestantismo.⁵⁶ Es muy interesante la referencia explícita al último capítulo de esa obra porque en él Simmel desarrolló su dialéctica entre la “forma” y la “vida” de un proceso, así como su percepción de cómo la tragedia de la cultura de la modernidad deriva, en buena medida, de la transfiguración de los medios instrumentales que acaban por pervertirse en fines en sí mismos, y que con ello generan opresivas estructuras para los individuos a los que los medios debían, en principio, servir, pero que acabaron por oprimir. El ejemplo de Simmel para expresar esta condición trágica de la modernidad es el dinero, pero Weber pronto utilizaría el mismo esquema para estudiar otro medio instrumental pervertido en fin represor: el de la burocracia.⁵⁷ Los dos elementos de la dialéctica Simmeliana, es decir, la posible discordancia entre la “forma” y la “vida” de un proceso, y el de los medios instrumentales pervertidos en fines represores, enajenantes y deshumanizadores, son reproducidos por Weber hacia el final de sus ensayos sobre el protestantismo, cuando se refiere a la “jaula de hierro” del capitalismo moderno que funciona ya mecánicamente y sin la motivación religiosa, o cuando se refiere a cómo “la ola de petrificación mecanizada” en la que la estructura formal del capitalismo tardío se desenvuelve, ya sin la vida y el alma que originalmente le dieron forma, da lugar a esos “últimos hombres” de esta fase del desarrollo cultural (*Kulturentwicklung*) a los que “en verdad” podría describirse mediante el siguiente diagnóstico procedente de Nietzsche, filósofo al que Simmel dedicara, por otra parte, uno de sus mejores estudios críticos: “Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente”.⁵⁸ Todas estas reflexiones culturalistas tienen una detallada exposición en el capítulo VI de la *Filosofía del dinero* de Simmel, aun cuando Weber haya criticado después, no en el cuerpo de los ensayos sobre el protestantismo donde Simmel es elogiado, sino en la “Introducción” general de 1920, el análisis Simmeliano del capitalismo por identificar demasiado estrechamente a la “economía dineraria” con el “capitalismo”, lo cual perjudicó, según Weber, los ejemplos que el propio Simmel presentó en su “exposición objetiva”.⁵⁹

Por otro lado, en la biografía de su marido, Marianne Weber relata que uno de los

primeros libros que Max Weber empezó a leer después del colapso nervioso que lo mantuvo inutilizado durante por lo menos tres años, fue precisamente la *Filosofía del dinero* de Simmel, obra que por ese solo hecho lo marcó profundamente, independientemente de que concluyera su lectura poco antes de empezar la redacción de sus primeros ensayos sobre el protestantismo.⁶⁰

Todavía más importante, como estímulo inmediato para la redacción de los primeros ensayos de Weber sobre el protestantismo, fue la aparición en 1902 de los dos primeros volúmenes de *Der moderne Kapitalismus*, monumental obra en la que, entre otras cosas, Werner Sombart acuñó el término del “espíritu del capitalismo”, que tanta influencia tendría en Weber. En su gran obra, Sombart se propuso rastrear los orígenes del desarrollo del capitalismo desde la antigüedad hasta el capitalismo tardío (*Spätkapitalismus*) del siglo XX. Al definir lo que es un “sistema económico”, Sombart nos dice que es “una forma determinada de ordenación de la actividad económica, donde hay una organización particular de la vida económica, dentro de la cual predomina una mentalidad específica, y se aplica un tipo particular de técnica”.⁶¹ En otras palabras, en todo sistema económico hay tres aspectos fundamentales: una forma de organización, una técnica y una actitud mental que Sombart denomina “espíritu económico” (*Wirtschaftsgeist* o *Wirtschaftsgesinnung*). Aunque Sombart dedica muchas páginas al análisis de cada uno de estos aspectos, su principal aportación se localiza en el factor del *espíritu* económico: “constituye una aportación fundamental de esta obra sostener que en diferentes épocas han prevalecido diferentes actitudes hacia la actividad económica, y que ha sido el espíritu económico el que se ha dado a sí mismo una forma adecuada, para configurar así la organización económica”.⁶²

Al delimitar más concretamente su análisis para el caso del capitalismo, Sombart sostiene que su forma de organización se fundamenta en un sistema de iniciativa e intercambio privados, donde hay propietarios de los medios de producción y asalariados que se relacionan por medio del mercado; hay también un “espíritu” o mentalidad, dominada por los principios de la adquisición, competencia y calculabilidad; y una técnica revolucionaria capaz de emancipar al hombre moderno de las limitaciones que le impone el mundo orgánico. El espíritu del capitalismo (*kapitalistischer Geist*) incluye además dos elementos: el de la adquisición incesante y desenfrenada y el de la racionalidad calculadora del espíritu burgués, que influyen en todo el proceso racionalista de occidente, y no nada más en el ámbito económico.⁶³

Un aspecto de la obra de Sombart de 1902 que prácticamente nunca se menciona (por lo menos no aparece mencionado ni en las interpretaciones de Parsons, ni en las de Mitzman, Gordon Marshall, Kalberg, Grossein, Tenbruck, Graf, Hennis, Mommsen o Schluchter) es que ahí se lanzó una especie de desafío explícito para que “alguien” hiciera en el futuro una investigación “histórica concreta” que demostrara efectiva y

detalladamente la posible relación entre la religión calvinista, más aún, en su versión puritana y cuáquera, por un lado, y el desarrollo del “espíritu del capitalismo” por el otro. El expreso reto aparece al inicio de la tercera sección del primer volumen de la *magnum opus* de Sombart, intitulada *Die Genesis des kapitalistischen Geistes*,⁶⁴ donde después de afirmar primero que “puede sostenerse con toda seguridad que la concepción específicamente capitalista del uso del dinero tiene ya una encarnación madura en las palabras de Calvino: *quis dubitat pecuniam vacuum inutile esse?*”,⁶⁵ y pasar después a rechazar los intentos por relacionar factores como la raza y el clima a la génesis del espíritu capitalista, desemboca sin embargo en la siguiente consideración:

Insuficiente me parece también una fundamentación de la esencia del capitalismo moderno en la pertenencia a determinadas comunidades religiosas. Que el protestantismo, especialmente en sus manifestaciones del calvinismo y el cuaquerismo, ha estimulado de manera esencial al desarrollo del capitalismo, es un hecho tan conocido que se toma como algo que ya no requeriría de mayor fundamentación: “Quien quiera seguir las huellas del desarrollo capitalista en cualquier país de Europa, siempre se ve obligado a aceptar los mismos hechos: la diáspora calvinista fue al mismo tiempo el vivero de la economía capitalista; los españoles decían por ello, con amarga resignación, que la herejía fomenta el espíritu del comercio” (Gothein, *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes*, i, 674). Pero quien vaya contra esta manera de explicar las cosas [...] y considere que el sistema religioso protestante es más bien efecto y no causa del moderno espíritu capitalista, será muy difícil convencerlo del error de su interpretación, a menos que sea con ayuda de una comprobación empírica, en un contexto histórico concreto, al cual siempre podamos acudir, en la medida en que también nosotros queramos adquirir información confiable y satisfactoria sobre el surgimiento del capitalismo moderno.⁶⁶

¿Podría dudarse todavía que éste es el reto de un guante arrojado al suelo? Todo indica que Weber lo interpretó precisamente así al momento de iniciar la redacción de sus ensayos en 1903, después de que Brentano evadiera hacer una reseña de la obra de Sombart para el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*,⁶⁷ con lo cual obligó a Weber, en su función de redactor de esa revista, a realizar tal faena hasta que, por una paradoja de las consecuencias no buscadas, acabó por convertirse ésta en su obra más emblemática. Resulta muy sintomático que en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber haga referencia exactamente a las mismas citas de Gothein, y como veremos, también de Simmel, usadas por Sombart en la ya mencionada breve sección de 20 páginas incluida en su voluminosa obra sobre el capitalismo moderno.⁶⁸ Pero lo que también es cierto, es que Weber precisó y delimitó su investigación de una manera mucho más rigurosa que Sombart, dado que éste acabó por encontrar el “espíritu capitalista” por todos lados, de una manera inaceptable para su colega de Heidelberg, por ejemplo, en el simple hecho de que Erasmo dijera alguna vez la frase “*pecuniae obediunt omnia*”, o que el maestro cantor y zapatero de Nuremberg, Hans Sachs, entonara el verso según el cual “el dinero es en la tierra el Dios terreno”, o en la cita textual en español, y sin traducción al alemán, que Sombart toma de una carta de

Cristóbal Colón, cuando le solicitaba a la reina Isabel dinero para sus carabelas: “*El oro es excellentissimo, con el se hace tesoro y con el tesoro quien lo tiene, hace cuanto quiere en el mundo y llega que echa las animas al paraíso*”.⁶⁹ De tal modo que si Sombart hubiera conocido la letrilla satírica de Quevedo, “Poderoso caballero es don dinero”, con toda seguridad también la hubiera citado como máxima expresión del espíritu capitalista moderno en la España del siglo XVII, pues él incluso indica expresamente que ese espíritu se desarrolla a partir del siglo XIV, “cuando comienza la *auri sacra fames* de nueva cuenta su avasallador camino por Italia”.⁷⁰

En cambio, Max Weber expresamente rechazó que la *auri sacra fames* (“maldita hambre de oro”, frase que como indico en mi edición crítica se remonta a la *Eneida*, 3, 56) fuera el sello distintivo del espíritu del capitalismo⁷¹ porque el afán desmedido por el dinero se encuentra en todo tiempo y todo lugar, incluidas “las épocas precapitalistas”, y por lo tanto, “no es ahí, sin duda, donde radica la distinción entre el espíritu capitalista y el precapitalista”.⁷²

Por otro lado, Sombart reconoce muy elogiosamente el “tratamiento magistral” que Simmel acababa de darle a la cuestión del dinero, en su “reciente obra” (*Filosofía del dinero*, 1900), en el sentido de ser “la elevación del medio absoluto, al fin más alto” y promover así, mediante un creciente proceso de abstracción en las formas humanas de intercambio, no sólo un creciente proceso de cosificación, sino también la posibilidad de desarrollar la economía capitalista a una velocidad, intensidad y alcances desconocidos antes de la modernidad.⁷³ En este sentido, el análisis de Simmel es reconocido expresamente por Sombart como un magistral estudio del espíritu capitalista, antes de que ese término fuera acuñado. Otro tanto hace Max Weber desde la primera versión de sus ensayos sobre la ética protestante, cuando señala que “los razonamientos de Sombart” sobre el espíritu capitalista, “se enlazan en esto con las brillantes imágenes que se encuentran en la *Philosophie des Geldes* de Simmel (último capítulo)”.⁷⁴

Ahora bien, el “espíritu del capitalismo” se convierte así en la noción decisiva de toda la obra de Sombart, pues es en términos de ella que todo lo demás debe explicarse. Fue Sombart, y no Weber, quien adoptó la posición opuesta a la de Marx en el sentido de que las condiciones económicas mismas son una creación de un espíritu, el cual, una vez que surge, desarrolla sus propias leyes internas y determina la actividad económica. A diferencia de Weber, Sombart no ve en este “espíritu” sólo un elemento más que interactúa en un complejo proceso de interacciones recíprocas, sino que para él la acción del “espíritu del capitalismo” es determinante. Por ello, uno de los primeros críticos estadounidenses de Sombart pudo concluir que su perspectiva “desemboca en un determinismo tan pleno y rígido como el de Marx”, aun cuando sea de signo opuesto.⁷⁵ En este sentido, la obra de Sombart fungió más bien como un catalizador negativo en

Weber, pues aunque éste adoptó el término del “espíritu del capitalismo” acuñado por Sombart desde 1902, modificó sustancialmente su interpretación y se manifestó abiertamente contra Sombart, especialmente a partir de la publicación en 1913 de *El burgués*. La “unilateralidad” de la explicación causal de Sombart a partir de la publicación de *Der moderne Kapitalismus*, ha sido también señalada por Mitzman:

Para 1902 Sombart ya no veía la causalidad histórica en términos de procesos económicos, sino en términos de un “espíritu” que genera y sostiene esos procesos. Y de la misma manera en que previamente había evaluado a la civilización en términos de la cultura material producida por los procesos económicos, ahora se inclinaba a evaluarla en términos de la vida espiritual creada por la mentalidad capitalista o *Geist*.⁷⁶

De cualquier modo, las críticas y diferencias de Weber frente a Sombart se acentuarían conforme el segundo publicaba más y más “complementos” a su tesis original sobre el espíritu del capitalismo. Así, Weber estaba totalmente en desacuerdo con la tesis de Sombart en el sentido de que fueron los postulados éticos judíos y su posición de marginalidad social los que se encuentran en la base de la mentalidad capitalista moderna, pues para Weber el protestantismo ascético calvinista de los siglos XVI y XVII tiene, en todo caso, una mayor “afinidad electiva” con tal mentalidad.⁷⁷ Weber también rechaza la “adquisición incesante y desenfrenada” como un componente esencial del espíritu del capitalismo moderno, pues tal tendencia se ha dado en todas las etapas históricas y, por lo tanto, no es distintiva de la modernidad. Por otro lado, los elementos del espíritu del capitalismo según Sombart, constituidos por el aventurerismo y la racionalidad calculadora, son contradictorios entre sí para Weber, y por lo tanto resultan inútiles para la construcción de tipos ideales.⁷⁸ Tampoco le parecen convincentes a Weber las explicaciones de Sombart en el sentido de que la guerra, o el lujo y la tendencia femenina al consumo suntuario, ayuden mucho a la comprensión de la génesis y el desarrollo del capitalismo moderno.⁷⁹

Sombart fue importante por acuñar el término de *espíritu del capitalismo* y por servir de catalizador negativo para la obra de Weber, pero no por el contenido concreto que otorgó al término, ni por su metodología, ni por el uso que hizo del mismo. En cambio, la interacción de Weber con el teólogo evangélico Ernst Troeltsch en Heidelberg, a partir de 1897, marcó su interés en el estudio de problemas religiosos, así como la manera de interpretar a los principales textos y autores teológicos de la época. A diferencia de Sombart, con quien Weber tuvo una amistad, pero también rivalidades profesionales y serias desavenencias, Troeltsch fue uno de sus amigos más cercanos entre 1897 y 1915, su vecino en la casona a orillas del Neckar según ya se ha mencionado, su compañero de viajes al Congreso de San Luis Missouri en 1904, y su asesor en bibliografía y cuestiones de teología, así como compañero inagotable de conversaciones, intercambios y discusiones, al grado que en algunos aspectos fungió a

veces como mentor y a veces como asesor experto en cuestiones religiosas.⁸⁰

El intercambio entre “los dos expertos” desde luego que no era unilateral: si Troeltsch marcó a Weber, probablemente la marca de Weber en Troeltsch fue todavía más profunda, pues, a la larga, el problema de la relativización sociológica llevaría al teólogo a abandonar la teología, refugiarse en una cátedra de filosofía en Berlín, y comprometerse, mediante una elevada “ética de responsabilidad”, en cuestiones políticas tanto durante la Primera Guerra Mundial como durante los primeros años de la república de Weimar.⁸¹ De cualquier modo, fue el propio Troeltsch quien dejó el mejor testimonio sobre la influencia que recibió de Weber durante sus años de estrecha convivencia en Heidelberg, pues además de calificarla de un “hechizo” inevitable, menciona que en el intercambio intelectual, Weber fue hasta ¡su maestro de marxismo! puesto que le mostró las potencialidades del esquema “infraestructura /superestructura” para el estudio de las cuestiones religiosas.⁸² En efecto, según Troeltsch:

Fue en esa época cuando caí bajo el hechizo de la avasalladora personalidad de Max Weber, quien conocía bien todas esas maravillas que para mí apenas estaban despuntando. Ahí quedé cautivado por la teoría marxista de las infraestructuras y las superestructuras, a la que no consideraba simplemente correcta, sino que contenía una manera de interrogar que ya no podía ser evadida, aún y cuando ciertamente cada caso debía ser examinado individualmente. El modo de interrogar que aprendí, fue el de hasta qué grado están condicionados sociológicamente el origen, desarrollo, cambio y peripecias del cristianismo en la modernidad, y hasta qué punto éste opera, en sí mismo, como un principio sociológico formativo. Éstos son problemas extraordinariamente complicados, frente a los cuales prácticamente no existía ningún estudio preparatorio. Y, sin embargo, ya no era posible pensar en un mero enfoque de historia de la doctrina, o de historia de las ideas, para estudiar el cristianismo, una vez que la problemática sociológica había sido captada.⁸³

La relación de Weber con Troeltsch en lo referente a los estudios del protestantismo llegaría a ser tan estrecha que durante mucho tiempo, y en muy diversos medios, la tesis weberiana fue conocida como la tesis “Weber-Troeltsch”. Los dos la defendieron, con variantes y modalidades, ante diversos grupos académicos. Así, por razones que nunca han quedado del todo claras, pero que muy probablemente se deben a la inseguridad que Weber sentía para discutir su tesis ante algunos teólogos que asistirían a un congreso de historiadores, en abril de 1906, declinó una invitación para defender su tesis en el noveno congreso de Historiadores alemanes en Stuttgart, y en su lugar asistió su portavoz Troeltsch, quien presentó una deslumbrante conferencia, posteriormente corregida y aumentada, para publicarse con el título de “El significado del protestantismo para la aparición del mundo moderno”.⁸⁴ Esta exitosa conferencia desató una amplia y fructífera discusión entre los historiadores alemanes con respecto al papel que el luteranismo había jugado en la historia alemana. Entre las reseñas de la época, tanto al texto de esa conferencia, como a otro trabajo de Troeltsch intitulado “Iglesia y cristiandad protestante en la modernidad”, se repitió insistentemente que “los dos expertos”, Weber y Troeltsch,

habían desarrollado su original perspectiva sobre el protestantismo ascético intramundano en un intercambio mutuo de fructíferas conversaciones.⁸⁵ Para 1910, en su polémica contra Felix Rachfahl, Weber negaría haber desarrollado su tesis en asociación con Troeltsch,⁸⁶ Aun cuando esa no era todavía la opinión manifestada a fines de 1905, cuando Weber le escribió al historiador Georg von Below para hacerle notar cómo “la excelente contribución de Troeltsch puede ser rastreada en muchos aspectos al estímulo de nuestras conversaciones y a mis ensayos (quizá incluso más de lo que él está consciente), pero de cualquier modo, él es el experto en teología”.⁸⁷

En todo caso, la colaboración entre Weber y Troeltsch durante la primera década del siglo fue tan estrecha, que resulta muy difícil encontrar diferencias de fondo en sus aportaciones al estudio del protestantismo, fuera del enfoque teológico de Troeltsch que se interesa más en las cuestiones dogmáticas, mientras que a Weber le interesaban más los efectos sociales que generan las creencias religiosas.⁸⁸ Tampoco es del todo claro quién fue el primero que aprovechó el fruto de sus intensas conversaciones para producir la primera publicación, pues antes de que Weber publicara la primera versión de sus ensayos en 1904, Troeltsch se le había adelantado desde 1903 en una contribución sobre los “moralistas ingleses” para una oscura enciclopedia de teología, donde analiza el desarrollo del protestantismo en Inglaterra, en el que la doctrina de la predestinación fue fundamental tanto para la devoción religiosa como para fomentar un fuerte impulso comercial.⁸⁹ De tal manera que, según Graf, la aportación de Troeltsch “presenta notables semejanzas con el tema y la concepción del problema” que Weber publicaría un año después en sus ensayos sobre el protestantismo.⁹⁰

Weber siempre consideró que Troeltsch trabajaba en la misma dirección que él, y así, en la última versión de su ensayo sobre las sectas protestantes en Norteamérica podía decir con “gran satisfacción” que su distinción sociológica entre “sectas” e “iglesias” había sido adoptada y tratada con tal “profundidad” por Troeltsch en su obra de 1912, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, que ya no necesitaba dedicarle más espacio a las distinciones conceptuales.⁹¹ Por otro lado, en la nota final a la versión revisada en 1920 de *La ética protestante*, Weber comunica que su proyecto inicial para continuar sus ensayos sobre el protestantismo con una investigación sobre el cristianismo primitivo, había sido realizado por Troeltsch en su ya citada obra de 1912, y en virtud de que él no podría tratar tan bien la cuestión, dado que no era teólogo, remite a la obra de Troeltsch como justificante para no continuar ya con el proyecto de investigación originalmente planeado.⁹²

Pero más allá de la posibilidad de que Weber siempre le hubiera dado el visto bueno a la gran obra de Troeltsch de 1912, en parte porque ésta incluyó muchas sugerencias y asesorías en la historia económica del propio Weber y éste podía reconocerse en más de

un sentido en ella; lo cierto es que también Weber fue profundamente dependiente de las asesorías en cuestiones teológicas que recibió de Troeltsch, especialmente durante la redacción de la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo. Los especialistas en este tema han encontrado así que Weber “debía a Troeltsch todo su conocimiento de la literatura secundaria en cuestiones teológicas usadas para su descripción histórica del protestantismo ascético”.⁹³ El “descubrimiento filológico” en el que Troeltsch fue el asesor de Weber en cuestiones teológicas se demuestra mediante la comparación de cómo los dos “expertos” utilizan las mismas fuentes y ediciones, destacan los mismos párrafos, e introducen las mismas observaciones críticas hacia grandes teólogos de la época, como fueron el suizo Matthias Schneckenburger o el alemán Albrecht Ritschl. Incidentalmente el teólogo más citado en los ensayos de Weber sobre el protestantismo es precisamente Ritschl, quien fuera maestro de Troeltsch en Gotinga pero no de Weber. Sin embargo, el descubrimiento filológico va todavía más lejos, porque según lo detecta Graf “en lo referente a su evaluación de la historia de la teología luterana, Weber es directamente dependiente de Troeltsch, y en mucho mayor medida de lo que aparece a simple vista en las breves referencias de las notas de *La ética protestante*”.⁹⁴

En efecto, las reservas y críticas que Weber presenta frente a la interpretación del luteranismo por parte de Ritschl, son básicamente las mismas que Troeltsch ya había desarrollado en obras que se remontan al siglo XIX. Weber desarrolla en *La ética protestante* la tesis según la cual el luteranismo retiene demasiados elementos medievales y una actitud pasiva frente al poder político constituido, lo cual no lo hace un factor esencialmente afín a la modernidad. En cambio, el ascetismo intramundano del calvinismo es activo y afín al proceso modernizador y, por ello, representa la corriente protestante en la que Weber decide centrar su atención. Como Ritschl defendía una supuesta tendencia a la mayor actividad del luteranismo en cuanto factor modernizador, Weber procede a criticarlo en diversas instancias de sus ensayos, apoyándose para ello en la alternativa interpretativa de Schneckenburger, cuya lectura le fuera explícitamente sugerida por Troeltsch como contrapeso a Ritschl, de acuerdo con el profundo conocimiento que el asesor teológico de Weber tenía de ambos en su calidad de discípulo rebelde de Ritschl.⁹⁵ Weber también siguió la interpretación de Schneckenburger en el sentido de que el luteranismo representa una forma deficiente de religiosidad protestante por estar mucho más cercana a la conducta tradicionalista católica que a la actividad ética de los calvinistas. De cualquier modo, Graf considera que la recomendación por parte de Troeltsch de la lectura de Schneckenburger acabó por convertirse en la fuente teológica más importante para la redacción de los ensayos de Weber sobre el protestantismo.⁹⁶

Independientemente de las correspondencias y similitudes en cuanto a las fuentes teológicas, no deja de ser interesante detectar que, tanto Weber como Troeltsch, reconocerían con el tiempo que, en realidad, el detonador común para que ambos

desarrollaran sus respectivos estudios sobre el protestantismo lo constituyó el ya citado estudio de su colega en Heidelberg, Georg Jellinek, sobre los orígenes de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, publicado en 1895.⁹⁷

Planteado el argumento central de Weber y establecidas las principales influencias intelectuales en sus ensayos sobre el protestantismo, procedemos a la exposición crítica, analítica y cronológica de esta guerra académica de los cien años, una de las más importantes y prolíficas en toda la historia de las ciencias sociales.

I. LA PRIMERA DÉCADA Y MEDIA DE LA GUERRA DE LOS CIEN AÑOS: DE FISCHER Y RACHFAHL A VON BELOW, PASANDO POR SOMBART, SCHELER Y BRENTANO (1905-1920)

En cada una de las décadas que van de 1905 a la fecha es posible encontrar diversos autores enfrascados en la polémica de la relación del protestantismo con el capitalismo, especialmente por la posición que Max Weber adoptó al respecto. Si se evalúa un texto por su capacidad de generar reacciones, ya sean positivas, negativas, constructivas, fructíferas o polémicas, entonces *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, de Max Weber, fue la obra en ciencias sociales más importante y de mayor influencia del siglo XX. Aun cuando pocos historiadores del presente adoptarían sin reservas su reconstrucción histórica del desarrollo del capitalismo en el siglo XVII, Weber todavía tiene entre los historiadores a distinguidos seguidores, como el antiguo Master del Balliol College de la Universidad de Oxford, Christopher Hill, quien tomó muy en serio la tesis weberiana sobre el protestantismo para incorporarla en sus sofisticados análisis marxistas sobre la revolución puritana inglesa del siglo XVII.¹

En efecto, desde su aparición en 1905, la tesis weberiana sobre la relación entre la ética protestante y la mentalidad capitalista generó reacciones inmediatas, ya fuera para admirarla y abrazarla con entusiasmo —a veces de manera exagerada según ocurrió con sus colegas de Friburgo y Heidelberg, Gerhart von Schulze-Gaevernitz, Eberhard Gothein y Ernst Troeltsch— o bien para generar duras críticas y hasta apasionados e injustos ataques, tal y como fueron los casos de los historiadores Karl Fischer y Felix Rachfahl.²

Ferdinand Jakob Schmidt en 1905: la primera reseña y “extrapolación” de la tesis weberiana

Sin embargo, la primera entusiasta recepción de la tesis weberiana no vino del círculo de Heidelberg, sino de los editores de los *Anuarios prusianos*, en Berlín, y tuvo un sesgo equivocado al exagerar sus supuestas virtudes “idealistas”, porque extrapoló sus implicaciones mucho más allá de la cuidadosa delimitación que había formulado el propio Max Weber, lo cual llevaría a éste, en menos de un lustro, a distanciarse de esas aceptaciones tan entusiastas que construían a partir de su tesis enormes especulaciones “espiritualistas” a fin de contraponerlas a las supuestas deficiencias de la interpretación “materialista” de la historia. En efecto, en el número de noviembre de 1905 de los *Anuarios prusianos*, el filósofo hegeliano Ferdinand Jakob Schmidt publicó la primera recepción histórica de la tesis weberiana, tan sólo cinco meses después de haber aparecido, en junio de ese mismo año, el segundo de los célebres artículos de Weber sobre la ética protestante.³

F. J. Schmidt inicia su artículo repitiendo algunas objeciones que el editor de los *Anuarios prusianos*, Hans Delbrück, había esgrimido contra Sombart en su reseña de 1903 de *Der Moderne Kapitalismus*,⁴ en el sentido de que en los hechos positivos y sus explicaciones “de última instancia”, basadas en motivaciones que se reducen a impulsos condicionados por factores técnicos y materiales, proporcionan una visión muy pobre de la complejidad histórica, al igual que ocurre con los marxistas y otras variantes de la “interpretación materialista de la historia”.⁵ Según Schmidt, las deficiencias de Sombart quedan afortunadamente corregidas mediante “la demostración sistemática que ofrece el excelente trabajo publicado recientemente por Max Weber en el *Archiv* con el título de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”.⁶ Schmidt admira que en esta “erudita aportación” Weber haya “investigado a profundidad un factor fundamental que es la idea que determina al capitalismo”, el cual proviene nada menos que del espíritu del ascetismo cristiano, “descubierto” mediante la “contundente sabiduría” del autor.⁷ La relación entre protestantismo y capitalismo ya había sido planteada por muchos autores anteriores a Weber, pero las más profundas implicaciones de esta relación “habían pasado desapercibidas hasta ahora que Weber ha puesto al descubierto, mediante una abundante y detallada colección de hechos, el íntimo entrelazamiento entre el espíritu de creencias protestantes y el surgimiento del espíritu de la empresa capitalista”.⁸ Al parecer, sin percatarse de que la noción de la *determinación* de una idea sobre el proceso económico ha sido introducida por él mismo y no por Weber, Schmidt procede de cualquier modo a aceptar incondicionalmente tal “determinación de las ideas” como un gran descubrimiento realizado por Weber, a partir del cual es posible ir más allá mediante las variadas posibilidades de investigación que ofrece la valiosa tesis. Por ello, después de

señalar las profundas implicaciones filosóficas y culturales que tiene la crítica presentada por Weber al final de su segundo artículo con respecto a “la jaula de hierro” y el tipo de hombre que ha generado el capitalismo contemporáneo, sobre todo en Estados Unidos donde han aparecido esas “nulidades” que se sienten la última etapa de la humanidad pero que en realidad son unos “especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón”, Schmidt propone que si en verdad tal fuera el “último resultado universal” al que ha llegado el protestantismo, su legado sería muy pobre y hasta “odioso”.⁹ Felizmente, la herencia del protestantismo no se restringe a este resultado que proviene de tan sólo una de sus variantes, el calvinismo, pues bien vistas las cosas, puede encontrarse que el legado originado en Lutero conduce, por otra vía, a una dirección culturalmente mucho más rica. Así, después de advertir el “odioso” resultado al que ha llegado el capitalismo contemporáneo, especialmente en Estados Unidos, Schmidt afirma que

Afortunadamente no todo se resume a esto, gracias a Dios. Pues por detrás y por encima del racionalismo reformado primero se eleva la idea mucho más profunda y abarcadora del *protestantismo original* que no solamente se expresa religiosamente en el espíritu de Lutero, sino también de manera artística en el espíritu de Bach, de Schiller y de Goethe, así como filosóficamente en el de Kant, Fichte y Hegel para darle luz al mundo.¹⁰

La línea del idealismo especulativo que arranca con Lutero produce sus mejores frutos, según Schmidt, en lo mejor del arte y la filosofía alemanas de los siglos XVIII y XIX, cuya visión del mundo, del hombre y del universo fue mucho más rica y completa que el empobrecido resultado al que llevó el calvinismo en el ámbito económico. Tal descubrimiento no podía haberse realizado hasta que no surgiera una explicación de los alcances, significado y limitaciones a los que condujo el desarrollo del calvinismo con sus consecuencias económicas, “lo cual nos llegó por el lado de donde menos podíamos haberlo esperado: del lado de una ciencia empírica” tan bien dominada por un sabio como Weber. No obstante, al resaltar éste “la unilateralidad del racionalismo reformado, hizo posible que quedaran claramente visibles todas las potencialidades de la idea especulativa del *protestantismo*”.¹¹ La noción de la *autonomía* y la *responsabilidad individual*, la posibilidad de desarrollar esas virtudes en la esfera política y de alcanzar así un nuevo tipo de reconciliación de los intereses individuales con los de la colectividad mediante una nueva y más elevada *eticidad*, son las más importantes aportaciones que derivan de esa idea especulativa del *protestantismo* que arranca con Lutero, pero que alcanza su más profundo desarrollo en Kant, Schiller, Goethe, Fichte y, sobre todo, Hegel; aun cuando no se hayan realizado plenamente todos estos supuestos que llevan a la emancipación total del hombre, dado el predominio actual de una racionalidad que promueve la pervertida y diabólica dominación de las cosas sobre las personas. De cualquier modo

Sólo en la época del idealismo clásico alemán, donde el espíritu del protestantismo se ha desplegado en la forma del arte y la filosofía, es donde esta nueva idea de la humanidad se ha convertido en un progreso significativo hacia el desarrollo estético y teórico. En la actual situación [...] sólo puede venir esta liberación mediante la realización multilateral de aquella idea en la cual la servidumbre de la persona hacia las cosas, o el trabajo, sea simplemente superada y trascendida. Pero ésta es precisamente la idea del *protestantismo luterano* y del *idealismo alemán* en general.¹²

Las “construcciones” especulativas de Schmidt no se detienen aquí, después de hablar de la “complementariedad” esencial entre la valiosa tesis weberiana con la supuestamente más rica idea especulativa del *protestantismo*, que desemboca en la tradición del idealismo alemán, así como de la superación de las actuales enajenaciones y malestares culturales mediante la totalidad estética de Schiller o la totalidad en la esfera política de la *eticidad* hegeliana, Schmidt plantea una proposición contrafáctica con respecto a qué hubiera sucedido si el calvinismo no se hubiera desarrollado y “consecuentemente” tampoco el capitalismo moderno.¹³ Su conclusión es que al mundo le habría ido mucho mejor, pues, “aunque mucho más lentamente, pero de manera más armónica”, las ricas potencialidades de la tradición especulativa del protestantismo que arranca con Lutero seguramente habrían generado, para principios del siglo XX, la más plena realización de la emancipación de la persona ofrecida por el idealismo alemán clásico, así como la generación de un nuevo tipo de ser humano no aislado, como el superhombre de Nietzsche o el pesimista metafísico de Schopenhauer, sino integrado en una totalidad de *eticidad* hegeliana, donde los intereses individuales estarían armonizados y reconciliados con los de la colectividad, al mismo tiempo que en el ámbito estético se habría realizado también la aspiración de Schiller de cambiar el estado de la necesidad por el estado de la libertad.¹⁴

La entusiasta y elogiosa recepción de la tesis weberiana por parte de F. J. Schmidt, en lo que constituyó la histórica primera reseña de ésta, resulta así estar fundamentada en demasiados sesgos y malos entendidos que acarrearán una muy mala interpretación de sus verdaderos objetivos y potencialidades. La tesis weberiana sobre el protestantismo no es ni una propuesta de espiritualización idealista para refutar la interpretación materialista de la historia, como lo supone Schmidt, ni plantea una relación monofactorial, determinante y unívoca, entre el “espíritu del protestantismo reformado en su variante calvinista”, por un lado, y el desarrollo capitalista, por el otro, ni pretende proporcionar una respuesta de salvación espiritualista a los predicamentos contemporáneos del capitalismo; se trata de una tesis mucho más acotada y modesta en cuanto a sus objetivos, más delimitada y parcial en cuanto a sus alcances y mucho más enfática con respecto a la naturaleza esencialmente tradicional y todavía demasiado medieval de Lutero, frente a la tendencia progresista, transformadora y revolucionaria del calvinismo.

Por todo ello, Max Weber daría un veredicto de claro distanciamiento de su propia

posición frente a la de Schmidt y la del director de los *Anuarios prusianos*, cuando elaboró en 1910 su respuesta final a Felix Rachfahl, la cual también aspiraba a ser “su palabra final” a todos sus críticos. En efecto, en un breve y sumamente elocuente párrafo de una nota de página de esa polémica respuesta, Weber formuló en términos diplomáticos, pero no por ello menos claros y directos, la enorme distancia que guardaba su tesis frente a la recepción que había tenido entre sus más entusiastas y unilaterales admiradores espiritualistas:

Con el fin de disipar cualquier duda con respecto a quién me refiero cuando hablo de esos “otros” cuya recepción de mi trabajo la encuentro en algunos sitios demasiado unilateral, permítaseme decir que pienso en Hans Delbrück, quien ha ido demasiado lejos en pregonar su crítica a esos supuestos historiadores que todavía intentan producir “refutaciones” de la interpretación materialista de la historia. Por muy cuidadosas que en su conjunto sean las construcciones intelectuales de F. J. Schmidt (también en los *Preußische Jahrbücher*), sólo puedo tomarlas precisamente como eso, como “construcciones”, sin demeritarlas en su valor, pero me parece que deducen demasiadas cosas de lo que yo he demostrado apenas con algún detalle.¹⁵

Lo cierto es que el gran riesgo de que la tesis weberiana pudiera ser malinterpretada en términos de una orientación unilateral espiritualista, así como con el objetivo último de servir de evidencia para “refutar” la interpretación materialista de la historia, no sólo se expresó en su recepción inicial por parte de sus admiradores idealistas, sino que con el tiempo también sería interpretada de esa manera por parte de sus críticos y detractores. La primera recepción de dicha tesis en la “constructivista” y especulativa reseña de Schmidt sería, así, premonitoria de muchas otras recepciones del siglo por venir, las cuales también partirían del mismo tipo de clásicos sesgos y malos entendidos, pese a que Weber aclaró tajante y contundentemente su propia posición respecto a la muy delimitada y sutil relación entre la ética protestante y la moderna mentalidad capitalista, tanto en las primeras respuestas a sus críticos, como en obras posteriores, de la importancia de *Economía y sociedad* o de la *Historia económica general*.¹⁶ Pese a ello, algunos de sus más cercanos amigos, como su antiguo colega juvenil de Friburgo, Gerhart von Schulze-Gaevernitz, continuarían toda su vida trabajando con una interpretación unilateralmente “espiritualista” de la tesis weberiana.

Schulze-Gaevernitz y la primera aplicación de la tesis weberiana en 1906 a un caso empírico no contemplado por Weber

El profesor titular de economía en la Universidad de Friburgo de 1893 a 1926, Gerhart von Schulze-Gaevernitz, fue uno de los primeros colegas académicos de Max Weber, con la misma edad y el mismo estatus de jóvenes profesores en la misma disciplina (economía política) desde los treinta años. Su más importante y sonada aportación durante las dos primeras décadas del siglo XX fue un influyente libro dedicado a explicar la supremacía económica británica en el mundo. En efecto, la obra de Schulze-Gaevernitz, aparecida al año siguiente de que Weber publicara el segundo de sus ensayos sobre la ética protestante, fue una de las primeras en utilizar la tesis weberiana para explicar un caso empírico no contemplado originalmente por ésta como algo primordial, a saber, las razones del éxito económico e imperialista de Gran Bretaña a principios del siglo XX.¹⁷

Schulze-Gaevernitz no oculta una admiración sostenida durante toda su vida por Max Weber, cuando califica a sus recién aparecidos ensayos sobre el protestantismo como una obra que representa “un testimonio digno de admiración del trabajo de la erudición alemana”,¹⁸ o cuando afirma que en la investigación alemana sobre la configuración del espíritu del capitalismo, “Max Weber ha arrojado recientemente, en el contexto del estudio sobre Reforma protestante, un deslumbrante rayo de luz”.¹⁹

Schulze-Gaevernitz decide, en consecuencia, servirse de la “deslumbrante” tesis weberiana sobre el protestantismo para sus propios propósitos de investigación y explicar, así, los fundamentos del éxito económico del imperialismo británico a principios del siglo XX. Para ello, analiza tres ámbitos básicos de influencia: 1) el de la configuración de una específica ética económica y social a partir de supuestos religiosos, pero de los cuales la ética acaba por independizarse; 2) el de los orígenes puritanos de la democracia y el liberalismo contemporáneos, y 3) el del triunfo de la perspectiva científico-natural en el capitalismo avanzado.²⁰ En el ámbito de la configuración de una nueva ética económica y social, desempeña un papel fundamental el ascetismo intramundano promovido por la doctrina de la predestinación calvinista, pues, “tal y como lo demostró Max Weber”, la orientación específicamente puritana proviene de la necesidad de encontrar en este mundo el ámbito de confirmación de los elegidos, mediante obras para la mayor gloria de Dios que operan como señales de la predestinación a la salvación, conforme se restringe, por otro lado, la meditación contemplativa sobre el mundo del “más allá”.²¹ De esta manera, la concepción puritana de la realización de la propia vocación profesional “llevó en sus consecuencias prácticas a una separación de la ética frente a la teología y la metafísica, a una negación de los afectos frente a los fundamentos egoístas de la acción, y de aquí surgió esa atmósfera de materialismo práctico en la que vive el moderno

hombre de dinero”.²²

La manera en que todo esto influye en las razones para explicar la cosmovisión subyacente al éxito del imperialismo británico se expresa, en la interpretación de Schulze-Gaevernitz, en que “la forma específica de la religión anglosajona encontró su más alta encarnación en el puritanismo, bajo cuyo nombre incluimos todos aquellos movimientos religiosos del siglo XVII que estaban fuera de la Iglesia episcopal: presbiterianos, independentistas, cuáqueros, etcétera”.²³ Y esto acabó por imprimir un sello definitivo al carácter nacional de Gran Bretaña, dado el enorme peso específico que Schulze-Gaevernitz otorga a los factores espirituales frente a los materiales en su unilateral, determinista y exagerada interpretación de la tesis weberiana, desde el momento en que, según su versión, “el puritanismo muestra el notable espectáculo de los elevados ideales de toda una Nación, así como el catolicismo coloreó los de los mejores tiempos de la Edad Media”.²⁴ La cosmovisión puritana, que es también la que configura el alma anglosajona, no busca la salvación en la huida frente al mundo, sino en la glorificación de Dios *en* el mundo, por lo que “Troeltsch y Max Weber vieron el fundamento de esta orientación intramundana en el dogma central del calvinismo, la doctrina de la predestinación, que también determina profundamente al alma del pueblo anglosajón”.²⁵

Pero a diferencia de lo que ocurrió en el continente, en Inglaterra pronto se deja a un lado el dogma calvinista, aunque no la idea de una predestinada misión divina que habrá de llevar a todos los confines del mundo —en cuanto fundamento motivacional de última instancia de toda su política imperialista, al mismo tiempo que se realizan los orígenes puritanos del liberalismo— la democracia y su inevitable efecto en la prosperidad económica y consolidación del capitalismo moderno.²⁶ El éxito de la expansión imperialista británica se explica, pues, por características culturales derivadas del puritanismo porque “fue la escuela del puritanismo la que trajo al mundo anglosajón una disciplina simultánea en la conducta sexual, nacional y social con la que se mantiene su actual espíritu capitalista”.²⁷ Schulze-Gaevernitz considera así que su investigación constituye una expansión de la tesis weberiana a otros ámbitos, y reitera que la gran luz sobre estos temas la proporcionó su antiguo colega de Friburgo: “El significado del *Evangelio* dentro del trabajo vocacional para el surgimiento del moderno sistema económico fue sacado a la luz por Max Weber”;²⁸ o bien: “el elegido se probaba mediante la fiel realización de su deber profesional terreno, y como tal se manifestaba también, bajo determinadas relaciones, la empresa monetaria burguesa mediante la cual, como lo demostró Max Weber, encontró su fundamento motivacional el espíritu capitalista”.²⁹

Ahora bien, como la tesis weberiana fue citada con grandes elogios por SchulzeGaevernitz, pero en una aplicación de causalidad demasiado directa y unilateral,

Max Weber marcaría su respetuosa distancia frente a ésta, especialmente después de que Felix Rachfahl presentara tal aplicación como un ejemplo típico de las investigaciones supuestamente “dirigidas” por Weber, algunas de las cuales, como las de Hans Delbrück o Ferdinand Jakob Schmidt, llevaban la unilateralidad espiritualista a tales extremos que Weber jamás pudo reconocerlas como propias. Así, en su artículo de 1910, traducido en nuestra edición crítica de *La ética protestante* como “Mi palabra final a mis críticos”, Weber responde en una nota a Rachfahl lo siguiente:

La obra *El imperialismo británico*, de mi amigo von Schulze-Gaevernitz, está muy lejos de ser una simple construcción, y mucho menos una basada únicamente en mis ideas, tal y como Rachfahl erróneamente supone. Y si este escritor usó alguna de mis ideas, es evidente que la complementó y expandió de manera sumamente afortunada. De hecho, él no negaría que se ha concentrado de manera excesivamente “unilateral” en la dirección espiritual de la causalidad: ésta es tanto la razón de su fuerza y, si se quiere, también de su debilidad.³⁰

La reserva de Max Weber a la manera en que Schulze-Gaevernitz interpretaba su tesis sobre el protestantismo quedó así explícitamente puesta de antemano, y vale lo mismo para una futura trilogía de artículos publicados en 1926, 1927 y 1929 en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, dedicados al tema de “Los fundamentos espirituales de la dominación mundial anglosajona”,³¹ en los cuales Schulze-Gaevernitz volvió a apoyarse en una interpretación demasiado unilateral de la tesis weberiana para explicar, entre otras cosas, la victoria anglosajona durante la Primera Guerra Mundial, por lo que es fácil deducir que si Weber hubiera vivido para esa época, seguramente habría reiterado sus reservas y distancia frente a semejante aplicación de su tesis, tal y como lo había hecho frente a la primera reseña de F. J. Schmidt, más que nada por su exagerado unilateralismo causal, cargado hacia el espiritualismo. Por ello, en la “guerra académica de los cien años” aquí analizada, Schulze-Gaevernitz ha pasado a la historia, según la sentencia de un crítico alemán contemporáneo, simplemente “y en muchos aspectos, como el más grande simplificador de las ideas de Weber”.³² Sentencia un tanto severa e injusta, pues la competencia, por un lado, está muy bien nutrida y, por otro, a pesar de sus exageraciones Schulze-Gaevernitz tiene mérito propio como historiador y como intérprete de la obra de Max Weber.

La temprana crítica de Karl Fischer en 1907

Con respecto a Karl Fischer, quien publicó la primera crítica propiamente dicha a Weber en 1907, en el vol. 25 del *Archiv*, lo más sólido es su observación sobre la muy improbable posibilidad de que el “espíritu del capitalismo” o las ideas sobre el deber se hayan visto afectadas por creencias o escritos religiosos, y menos por aquellos señalados en el texto de Weber. Las ideas sobre el deber del trabajo tienen sus raíces, según Fischer, en factores psicológicos totalmente independientes de la religión, mientras que el espíritu del capitalismo se debe con mucho mayor probabilidad a factores sociales y políticos. No obstante, Fischer aceptaba que los reformadores estuvieron más que bien dispuestos a adaptarse a las circunstancias económicas y, en especial, a las exigencias del capitalismo, razón por la cual pareció darse un paralelismo entre el protestantismo y la actividad capitalista, pero tal relación no obedecía ni a una causalidad genética del primero sobre la segunda ni podía tener una prioridad cronológica.³³

La estrategia central de la crítica de Fischer consiste así en cuestionar lo que erróneamente considera la “interpretación idealista de la historia” de Max Weber, y por ello propone como alternativa “más viable” una explicación “psicológica” de los factores materiales que supuestamente darían mejor cuenta del fundamento real a partir del cual surge la moderna mentalidad capitalista. El cuestionamiento básico de la reduccionista interpretación de la tesis weberiana por parte de Fischer se encuentra en afirmar que, aunque hay una notable correlación positiva entre la afiliación confesional al protestantismo y el desarrollo capitalista en algunos países, eso no permite derivar el espíritu del capitalismo del puritanismo. Para apoyar su propuesta materialista alternativa, Fischer recurre a la investigación de Sombart de 1902 sobre el capitalismo moderno, donde “de manera clara y convincente” demuestra los orígenes económico-materiales del espíritu capitalista, así como la existencia de formas de empresa capitalista en la Edad Media, mucho antes de la Reforma protestante. La devoción moderna a la propia vocación debe, por lo tanto, explicarse no por las sanciones sociales de la religión, sino por una fuerza motivacional psicológica, de carácter positivo, orientada hacia la búsqueda del placer en la acción exitosa y la autorrealización duradera.

Max Weber simplemente respondió, en el mismo número y año del *Archiv*, que en ninguna parte había afirmado algo tan absurdo como que la Reforma protestante ocurriera antes de los inicios del capitalismo,³⁴ y mucho menos que los textos de Benjamín Franklin o de Lutero hubieran gestado el espíritu del capitalismo,³⁵ como tampoco había negado la importancia fundamental de los factores sociales y políticos en la génesis del capitalismo.³⁶ La razón por la que Fischer había realizado una lectura tan llena de malos entendidos posiblemente se debía a la forma de presentación de la tesis en el artículo original, por lo que Weber ofrecía eliminar aquellas ambigüedades que

pudieran haber afectado una correcta lectura,³⁷ sin caer, por otro lado, en la falta de rigor del vago, frívolo y poco claro reduccionismo psicologista que Fischer tenía el descuido de proponer como una alternativa metodológica seria.³⁸

La respuesta de Fischer a Weber en 1908 y la persistencia de los “malos entendidos”

Al año siguiente, en el volumen 26 del *Archiv*, Fischer publicó su respuesta al demoledor ataque de Weber.³⁹ Fischer sostuvo que la “temperamental” respuesta de Weber perdió de mira el meollo del asunto, puesto que la modesta crítica a su artículo no suponía ni que Weber buscaba explicar conexiones *actualmente existentes* entre la confesión religiosa y la posición socio-económica ni que hubiera “derivado” de las motivaciones religiosas las formas y estructuras económicas materiales de la empresa capitalista.⁴⁰ Pero Weber, se queja Fischer, se entercó en adjudicarle “a mi crítica la más desfavorable de las posiciones, al acusarla de estar basada en una desafortunada cadena de malos entendidos”.⁴¹ Fischer asegura, en cambio, que él sí había entendido ya perfectamente que lo que Weber buscaba “derivar” del ascetismo protestante era el “espíritu del modo metódico de conducción de vida”, y que Weber sólo deseaba considerar aquellos casos donde las influencias religiosas sobre la cultura material estuvieran fuera de duda.

Sin embargo, Fischer insiste en que el método seguido por Weber es muy poco satisfactorio, pues por mucho que reitere que no buscaba “sustituir una unilateral interpretación materialista de la historia por una igualmente unilateral de corte espiritualista”, en la práctica eso es precisamente lo que hace. Fischer acepta que hay un espíritu del modo metódico de conducción de vida, pero que éste es anterior a la llegada del protestantismo, por lo que la cuestión crucial no es la de determinar la manera en que el puritanismo influyó y reconfiguró ese espíritu, sino la de entender las razones por las que surgió en primer lugar, es decir, las razones de la génesis de ese espíritu de modo de conducción de vida.⁴² Por ello, insiste Fischer, tanto el énfasis luterano en la vocación, como la percepción calvinista del trabajo exitoso y fructífero como una señal de la elección predestinada, sólo pudieron surgir como consecuencia de un proceso de *adaptación* a circunstancias económicas favorables ya existentes de antemano. En opinión de Fischer, lo que Weber mostró fue que había en efecto una íntima relación entre los factores económicos y religiosos, pero nada más, pues no demostró de manera concluyente que el espíritu del modo metódico de conducción de vida haya surgido exclusivamente a partir de motivaciones religiosas, desde el momento en que Weber no se tomó la molestia de refutar otras explicaciones alternativas.⁴³

Por último, Fischer considera que no es posible hablar de motivaciones religiosas sin recurrir a un método psicológico y sostiene que Weber trabajó implícitamente con tal método a fin de poder entender las motivaciones religiosas de los puritanos del siglo XVII, por lo cual concluye que una crítica sustantivamente fructífera “debería estar plenamente consciente de que nuestro propio conocimiento y evaluación de los objetos históricos no es posible sin un cierto tipo de —lamento decirlo— presuposiciones *psicológicas*”.⁴⁴ El

meollo de la cuestión para Fischer, en su segunda respuesta a Weber, se encuentra así en un desplazamiento de su preocupación original por la contraposición entre el idealismo y el materialismo, a un mayor énfasis en el aspecto metodológico con respecto a las presuposiciones psicológicas de las que supuestamente dependió Weber, a querer o no, en sus ensayos sobre el protestantismo.

Por ello, en la subsiguiente respuesta, Weber va a poner en claro que el meollo de la cuestión reside más bien en que la comprensión de los motivos psicológicos de los individuos históricos sólo puede estar basada en un profundo y experto conocimiento de las fuentes históricas, y ésta es precisamente la gran carencia de Fischer, por lo que Weber lo acusa expresamente de incompetente e implícitamente de charlatán.⁴⁵ La contraposición básica se encuentra, así pues, en que para Fischer el meollo de la cuestión reside en que Weber utiliza, consciente o inconscientemente, una psicología reflexiva como fundamento de su investigación y, para Weber, el problema gira en torno al conocimiento experto de fuentes y documentos históricos. En cierta forma, Weber menosprecia la posición de Fischer no sólo porque éste carece del entrenamiento de un historiador, sino porque su posición resulta a final de cuentas sumamente ingenua y primitiva precisamente en aquellas cuestiones metodológicas que reclama como su “especialidad”, pero que, de hecho, Weber estaba mucho mejor informado tanto de los avances efectivos de la psicología en esa época, como de las cuestiones metodológicas, de las que Weber era el autor alemán colocado en la más avanzada vanguardia de las aportaciones metodológicas a las ciencias sociales de ese momento. La posición de Fischer tenía que parecerle inevitablemente ingenua, primitiva y presuntuosa a un Weber bien informado con respecto a cómo el mismísimo Dilthey había fracasado en su intento por fundamentar las ciencias del espíritu en una psicología descriptiva y analítica (1894) y cómo se había desplazado en 1908 a darle una nueva y más exitosa fundamentación en la estructura hermenéutica del mundo histórico.⁴⁶ Ésta es una de las razones por las que Weber siempre vio con suma desconfianza lo que pudiera aportar la psicología a la historia y a la sociología, especialmente después de que Husserl demoliera al inicio de sus *Investigaciones lógicas* de 1900, las pretensiones de fundamentar la lógica en el psicologismo,⁴⁷ y criticara duramente a Dilthey en su notable artículo de *Logos* de 1910 intitulado “La Filosofía como ciencia estricta”.⁴⁸

Este contexto intelectual es el que explica también por qué Weber consideraba impertinentes las sugerencias y los argumentos psicologistas de Fischer, pues el carácter ahistórico, abstracto, descontextualizado y, en una palabra, forzado de los esquemas psicológicos y generales usados por Fischer, sin conocer la realidad histórica del protestantismo, simplemente le parecían inservibles. Por ello, Weber decide que es su obligación ética denunciar y exhibir la incompetencia de Fischer a la que ve como una deshonesto charlatanería. Y a pesar de que Fischer hace evidentes esfuerzos para que

Weber discuta con él como si fuera un colega, la severidad de Weber simplemente le niega tal derecho y lo trata sin ningún respeto, a veces como lacayo, como una especie de estafador, como ridículo merolico, pero jamás como un igual. Weber parece negarle a Fischer la calidad de adversario por no ser parte del selecto club de los mandarines alemanes. En sus ataques a Fischer, Weber termina por negarle cualquier tipo de competencia en cualquier disciplina: “sus pretensiones son especialmente irritantes dada la manera puramente apriorística en que el crítico cree que puede él mismo abordar estos problemas, sin saber absolutamente *nada* de la materia en cuestión, ni siquiera las características más generales de las fuentes de la literatura especializada”.⁴⁹ En lo que respecta al reproche de que su primera respuesta fue “temperamental” y “descortés”, Weber responde que en cuanto a lo primero se vio obligado porque “mi crítico no ofrece la más mínima evidencia para sustentar su atrevida afirmación con respecto a que, a pesar de mis expresas intenciones, de todas maneras realicé una construcción idealista de la historia”;⁵⁰ en cuanto a lo descortés, Weber considera que pretender tener competencia donde en realidad no se tiene es mucho más reprochable que tratar sin respeto alguno a ese tipo de contrincante, pues éste automáticamente se convierte en un atrevido charlatán al que hay que poner en su lugar y exhibir en su fechoría. Así que Weber termina su respuesta insinuando que Fischer es un jumento:

La cortesía formal [de Fischer] no necesariamente excluye lo presuntuoso de reclamar un conocimiento sobre el tema que no se tiene, y es precisamente tal presunción la que subyace incluso a los comentarios *positivos* que mi crítico consideró conveniente incluir en su “crítica”. Pero éstos tampoco puedo aceptarlos cuando vienen de un incompetente (De hecho aquí concuerdo con la observación de G. F. Knapp, quien después de tener una experiencia parecida me dijo en una ocasión: “claro que no me gusta ver impreso que soy un burro, ¡pero tampoco me gusta que alguien se sienta obligado a imprimir que yo *no soy* un burro!”).⁵¹

De tal modo que para el final de su segunda respuesta, Weber ya había retirado los pocos reconocimientos formales que todavía un año antes le había guardado a Fischer. Sin embargo, las descalificaciones e insultos propinados a Fischer, así como las disgresiones metodológicas en contra del reduccionismo psicologista, no le impidieron a Weber aprovechar la ocasión para volver a expresar de manera resumida tanto los propósitos como el argumento esencial de su tesis sobre el protestantismo y lo que en él intentó probar; y como eso es lo que más nos interesa en la presente investigación, transcribimos textualmente las palabras de Weber en torno a esta síntesis fundamental:

[...] mi posición es que el *grado* de influencia religiosa sobre la motivación económica a menudo fue muy grande. No probé que en todas partes fuera *igualmente* grande ni que pudo haber sido disminuida o completamente rebasada por otras circunstancias, pero tampoco pretendí hacerlo. Para lo que sí proporcioné evidencia, y éste era mi único interés, fue para mostrar que la *dirección* tomada por la influencia religiosa en los países protestantes de las más variadas condiciones políticas, económicas, geográficas y étnicas imaginables fue la *misma* en todos los aspectos cruciales [...]. En particular, justifiqué mi tesis de que esa

dirección permaneció *independiente* del grado de desarrollo capitalista en cuanto *sistema económico*. También señalé que incluso en la región de mayor desarrollo capitalista *antes* de la Reforma, es decir Italia y también Flandes, no había un *espíritu* capitalista en el *sentido* que yo *asigné* al término. Esto, según llegué meramente a indicarlo, tuvo las consecuencias de mayor alcance para la configuración del “estilo de vida”. Algunos podrán atacar mi evidencia para probar que el ascetismo religioso del protestantismo tuvo una tendencia uniforme para influir en la conducta, como incompleta o como sólo demostrada hasta cierto grado de probabilidad, otros podrán atacarla en su aspecto sustantivo (especialmente por el lado teológico). Pero de cualquier modo, si se toma en cuenta 1) mi línea de argumentación, 2) las reiteradas observaciones relacionadas con ésta respecto al *significado* de mi tesis y 3) mis proposiciones con respecto a futuras investigaciones para complementarla, probarla y reinterpretarla, se entenderá por qué tuve que responderle a mi crítico de manera “temperamental” e intolerante, así como por qué encontré —y todavía encuentro— irresponsable la opinión que incluso todavía hoy expresamente sostiene respecto a que yo no había “visto” esos principios metodológicos, de hecho bastante simplistas, de los que habla, o que no ofrecí ninguna consideración metodológica de este tipo en mi trabajo.⁵²

A pesar de lo severo de esta segunda respuesta de Weber a Fischer, todavía estaba por llegar lo más rudo de la polémica durante esta década, cuando surgió un crítico como Felix Rachfahl, quien no sólo era un historiador especializado en los siglos XVI y XVII y por tanto no podía ser descalificado como incompetente, tal y como había ocurrido con Fischer, sino que además, y sobre todo, era un reconocido miembro del club de los mandarines alemanes. Weber debió recurrir a otros argumentos y estrategias para descalificar la más virulenta crítica de Rachfahl, pero antes de abordar este importante caso, con respecto al cual Weber escribiría su “Palabra final” a sus críticos, debemos dar cuenta, aunque sea brevemente, del primer registro de la recepción de la tesis weberiana fuera de Alemania, ocurrida por la misma época de la polémica entre Weber y Rachfahl.

La primera recepción de la tesis weberiana fuera de Alemania: P. T. Forsyth en 1910

Entre 1910 y 1911 aparecieron dos artículos en la revista londinense *Contemporary Review* firmados por P. T. Forsyth, en los que este autor reproducía, en su propio estilo de ensayista inglés y con un alto grado de fidelidad, las líneas centrales de la tesis weberiana sobre el protestantismo recién publicada en Alemania.⁵³ Puesto que estos artículos no tenían ánimo polémico, no merecieron ningún comentario por parte de Max Weber, pese a que con toda probabilidad representan la primera expresión internacional de la recepción de la tesis weberiana sobre el protestantismo fuera de Alemania.

En el primer artículo, Forsyth acepta y refuerza la tesis del carácter esencialmente “progresista” del calvinismo para disolver el tradicionalismo medieval y darle su “fundamento al comercio moderno, a la democracia y especialmente al capitalismo moderno”.⁵⁴ El calvinismo generó una ética práctica con un modo de organización de vida metódica regida por un ascetismo intramundano, básicamente afín a la organización racional del trabajo y el ahorro como medio de producción de capitales; y si ya no resulta tan evidente tal conexión, es porque “perdemos de vista el espíritu ascético de aquellos que hicieron del capitalismo un poder histórico, debido a que se ha perdido en el hedonismo de quienes recibieron su herencia”.⁵⁵ En la primera nota, al final del primer artículo, Forsyth reconoce su fuente de inspiración al afirmar que “el presente artículo está basado en uno del profesor Max Weber, el economista de Heidelberg, quien abrió nuevas fronteras y produjo una enorme impresión en Alemania, tanto entre economistas como entre teólogos”.⁵⁶

En el segundo artículo, Forsyth retoma la idea de Weber según la cual el capitalismo contemporáneo funciona sobre bases mecánicas, pues ya no requiere de la motivación religiosa de su etapa temprana. Pero a partir de aquí Forsyth elabora su propio diagnóstico social, porque al ser sumamente grave que el capitalismo degenere en una vil plutocracia sin sensibilidad social hacia la fuerza laboral en cuanto nuevo e innegable “poder histórico”,⁵⁷ es imprescindible darle al capitalismo una nueva base de apoyo ético que Forsyth encuentra en la idea, también protestante, de la *personalidad moral* del individuo incrustada en la idea colectiva de *la humanidad*, misma que respeta los derechos y el margen de acción individual.⁵⁸ El diagnóstico de Forsyth no cuestiona la tesis weberiana sobre la ética protestante, sino que, por el contrario, la toma como plataforma para apoyar su propio programa de reforma social del capitalismo. Seguramente Weber hubiera considerado a éste demasiado optimista e ingenuo, pero no habría encontrado motivo para polemizar con su admirador inglés.

Felix Rachfahl y la polémica más ruda de la primera década (1909-1910)

El debate en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo todavía se concentraba de manera monopólica en Alemania, por lo menos durante las dos primeras décadas del siglo XX. Y ahí, según ya lo hemos mencionado, la polémica más apasionada en la primera década del siglo no fue la personificada por Weber y Fischer, puesto que pronto sería superada, tanto en tono como en radicalismo, por la sostenida entre Weber y Felix Rachfahl (1867-1925), donde también participaría Ernst Troeltsch en virtud de que las críticas de Rachfahl fueron dirigidas por igual a él y a Weber, ya que Rachfahl los consideraba idénticos y sin diferencias básicas. En la época de esta polémica (1909-1910), Felix Rachfahl era profesor de Historia en la Universidad de Kiel, y el mundo académico lo conocía básicamente por su obra en tres tomos sobre Guillermo de Orange. A partir de 1915 ocupó la cátedra de Historia económica de la Universidad de Friburgo donde moriría, cinco años después de Weber, en 1925.

El órgano elegido por Rachfahl para publicar sus muy extensas críticas de 1909 y 1910 a los artículos de Weber (primero 90 páginas en cinco entregas, y después 62 páginas en cuatro entregas), fue el *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik* publicado por Paul Hinneberg. Es decir, un semanario de difusión masiva a miles de lectores, en comparación con el público mucho más selecto y reducido al que llegaba el *Archiv* en el que Weber había publicado sus ensayos originales sobre el protestantismo, y también publicaría sus réplicas a Rachfahl. La diferencia con respecto a la naturaleza y difusión de ambas revistas es importante tomarla en cuenta para entender las quejas de Weber en su “palabra final” (*Schlusswort*) de 1910 con respecto al daño que Rachfahl hace a su público masivo, y que Weber denuncia expresamente en el último párrafo de ese importante texto que traducimos especialmente para nuestra edición crítica. También lo exagerado de la extensión de las críticas de Rachfahl es importante tomarla en consideración para entender tanto la indignación de Weber, como la decisión de ocupar 45 páginas del prestigiado *Archiv* en su respuesta final de 1910 a Rachfahl (en su primera réplica a Rachfahl, Weber “sólo” ocupó 26 páginas y en un tono fuerte pero mucho menos agresivo que el de la “palabra final”). La constante referencia de Weber en este último texto a su artículo en el *Christliche Welt* se refiere al texto intitulado “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, que se basa en las observaciones empíricas sobre sectas e iglesias protestantes, a raíz de un viaje de Weber a Estados Unidos en 1905.

La crítica de Rachfahl a Weber se centra en siete puntos básicos. En primer lugar, sostuvo que Weber no proporcionaba suficiente evidencia histórica para apoyar su tesis de la relación entre el capitalismo y el protestantismo y, por lo mismo, resultaba muy cuestionable que los países presentados por Weber como ejemplos de desarrollo

capitalista por influencia protestante, especialmente Holanda, dieran apoyo a su tesis. Así, el capitalismo se había desarrollado en Holanda mucho antes de la introducción del calvinismo; después de la aparición de éste, muchos capitalistas permanecieron católicos y, si acaso, después se convertirían al arminianismo. Estos capitalistas no tenían gran devoción religiosa pues estaban dispuestos a obtener ganancias donde quiera que vieran una oportunidad para ello, de tal modo que comerciaban con todos, incluso con españoles, aunque a los calvinistas esto les pareciera una reproducible falta de escrúpulos. En Inglaterra, el capitalismo también había surgido mucho antes del puritanismo, por lo que Rachfahl dudaba mucho de que las actividades económicas de los puritanos o cuáqueros ingleses estuvieran auténticamente motivadas por devoción religiosa, y Weber no había presentado evidencia suficiente o convincente para demostrarlo. En Estados Unidos, por otra parte, resultaba imposible, según Rachfahl, encontrar huellas del tipo ideal del capitalista puritano construido por Weber, ya que las grandes fortunas ahí acumuladas no tenían señales de haber sido amasadas por influencia calvinista.⁵⁹

En segundo lugar, Rachfahl cuestionaba la validez y utilidad de la noción del *espíritu del capitalismo*, por ser “demasiado estrecha, y por otro lado demasiado amplia”.⁶⁰ Es muy amplia porque presupone que cualquier paso que vaya más allá de la conducta tradicional ya es un síntoma en dirección del espíritu capitalista, y es demasiado estrecha porque considera como capitalista únicamente la actividad motivada por el deseo de la acumulación del capital, conforme excluye otras motivaciones igualmente poderosas como son el poder, el honor, disfrutar la vida, servir a la comunidad familiar o al país y obtener seguridad económica para las siguientes generaciones; motivaciones todas éstas que, en todo caso, son mucho más significativas para el análisis de la conducta económica que las de procedencia religiosa.⁶¹ Y no es que estas últimas carezcan de importancia, pero deben sopesarse cuidadosamente en el contexto de relaciones sociales mucho más amplias.

En tercer lugar, Rachfahl calificó de desorientadora la noción weberiana del *ascetismo intramundano*, porque el estilo de vida racionalmente controlado y metódicamente organizado para servir a la mayor gloria del señor, en el sentido en que Weber lo veía como distintivo del calvinismo, no es privativo de éste, pues, según Rachfahl, también los católicos adoptaron precisamente tal estilo de vida; de modo que lo “novedoso” del término *ascetismo intramundano* reside más en la acuñación misma del neologismo y no tanto en el descubrimiento de un nuevo hecho histórico.⁶²

En cuarto lugar, Rachfahl veía como sumamente endeble la relación empírica entre las sectas protestantes y el surgimiento del capitalismo, porque en Holanda aquéllas no habían tenido gran proliferación, y en Inglaterra la empresa capitalista precedió a su aparición.⁶³

En quinto lugar, Rachfahl cuestionó que Weber viera en la pequeña y mediana

burguesía a los principales portadores del capitalismo y no prestara mayor atención a grandes empresarios capitalistas como Jakob Fugger, pues, según Rachfahl, ahí es particularmente notorio cómo las motivaciones del poder, la ostentación y el honor son cruciales para el desarrollo capitalista; mientras que cualquier espíritu que animara la pequeña burguesía, especialmente si era de procedencia religiosa, no podría ser considerado como auténticamente capitalista.⁶⁴

En sexto lugar, Rachfahl no negó, sin embargo, la influencia de la Reforma en la configuración de la vida económica moderna, pero afirmaba que su importancia no residía tanto en una “vocación” que fomentara un “ascetismo intramundano”, sino más bien en la tolerancia general ante las nuevas formas de comportamiento que surgen en la sociedad moderna. Ante la ausencia de las restricciones morales tradicionales para la reproducción del capital, la religión dejó de obstaculizar el desarrollo del capitalismo, pero por lo mismo no constituye un factor que pueda fomentarlo de manera positiva. Así, fue la liberación frente a las restricciones tradicionales y el espíritu tolerante de la vida moderna lo que más bien favoreció el progreso económico.⁶⁵

Por último, siempre ha habido, en todas las etapas de la historia, capitalistas más o menos “impulsivos” y más o menos “racionalizadores” y metódicos. Un cierto grado de racionalización siempre ha sido necesario para regular y organizar el impulso adquisitivo capitalista, pero esta racionalización no necesita afectar *todo* el modo de conducción de vida del capitalista, pues tan sólo afecta su manera de adquirir objetos para empezar a adquirir un carácter especulativo calculador. Por ello, según Rachfahl, la idea central de Weber, con respecto a que el protestantismo ascético creó los hábitos y el “alma” del capitalismo moderno, resulta insuficiente en su demostración científica.⁶⁶

Weber respondería a las críticas de Rachfahl en dos extensos artículos, donde demostraría que toda la argumentación de su crítico se basa en la estipulación de una serie de afirmaciones que jamás aparecen como tales en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.⁶⁷ En primer lugar, Weber jamás afirmó que el protestantismo precediera al capitalismo, por lo que las observaciones de Rachfahl sobre el surgimiento del capitalismo en Holanda o Inglaterra antes de la aparición de la Reforma, o de la proliferación de las sectas protestantes en el segundo de esos países, en nada afectan ni contradicen los ensayos weberianos. Al igual que Fischer, Rachfahl tuvo una lectura descuidada y atribuyó a Weber tesis que jamás sostuvo. En segundo lugar, Rachfahl intenta colocar a Weber en una posición de unilateralismo idealista sin tomar en cuenta todas las instancias en las que Weber defiende sus tesis en el marco de un pluralismo interaccionista donde los factores materiales jamás son subestimados ni menospreciados. Honor, poder, ostentación, servicio a la comunidad y preocupación por la seguridad de las generaciones venideras como motivaciones económicas se han dado en todas las sociedades y en todos los tipos de organización económica, lo mismo en la antigüedad

que en la Edad Media o en la era moderna, de tal modo que nada de eso es distintivo del desarrollo del capitalismo moderno. Rachfahl pierde así de vista que los ensayos de Weber buscan dar cuenta de algunos rasgos distintivos del capitalismo moderno que ciertamente es anterior a la aparición de la Reforma, pero eso no impidió que fuera afectado e influido en su desarrollo por la nueva ética de ascetismo intramundano, característica del calvinismo puritano. Afirmar que el catolicismo también se rigió por el estilo de vida característico del calvinismo, racionalmente controlado y metódicamente organizado para mayor gloria del señor, equivale a estar ciego ante las diferencias fundamentales entre el catolicismo y el calvinismo o entre el luteranismo y el calvinismo o, para el caso, entre distintas formas de orientación religiosa. Tampoco constituye para Weber un gran descubrimiento encontrar a grandes empresarios o innovadores como los Fugger, pues en todas las épocas los ha habido.⁶⁸

A Weber no le interesan tanto las modalidades de la conducta económica individual ni las características personales de empresarios específicos, sino que el foco de su interés se encuentra en cómo toda una sociedad fue afectada por un nuevo *ethos* de conducta práctica, es decir, un *ethos* motivado por novedosos estímulos religiosos para llevar a cabo una nueva organización metódica y sistemática de la vida cotidiana de acuerdo con el llamado de la vocación. En su inicio, tal *ethos* práctico, cultivado por el ascetismo intramundano, generó una nueva forma de organización del estilo de vida cotidiana con fuertes repercusiones sobre la vida económica, aun cuando tal ímpetu original ya no era necesario para sostener el funcionamiento del capitalismo actual.⁶⁹ Toda esta parte de la argumentación de Weber se encuentra totalmente ausente en la crítica de Rachfahl, quien por ello, fue incapaz de entender las implicaciones más profundas y de larga duración de la aportación weberiana al tema de la relación entre la ética del ascetismo intramundano del calvinismo y la mentalidad del desarrollo del capitalismo moderno. Por lo mismo, Weber se sintió obligado a recapitular los propósitos y resultados de su investigación desde su primera respuesta a Rachfahl, con el fin de poner en evidencia, frente a sus lectores, las deficiencias de sus críticas. Al igual que en el caso de Fischer en 1908, lo mejor es dejarle directamente la palabra a Weber con su primera respuesta a Rachfahl de 1910:

No hay realmente nada más que pueda hacer, excepto simplemente pedirle a quien se interese que vuelva a consultar mis artículos y los lea *por entero*, después de la “crítica” de Rachfahl, porque entonces encontrará lo siguiente: 1) no sólo calificué de “tonto y doctrinario” suponer que sería posible derivar el sistema económico capitalista de las motivaciones religiosas en general, o la ética de trabajo de lo que llamé protestantismo “ascético” en particular. Subrayé detalladamente al mismo tiempo, con el fin de mostrar las razones de mi manera de abordar el problema, que el “espíritu capitalista” ha existido sin la presencia de una economía capitalista (Franklin), de la misma manera en que ha ocurrido lo contrario (todo lo cual es citado por Rachfahl, pero lo olvida tan pronto le conviene para presentarlo después como una objeción *contra* mí). 2) Jamás se me ocurrió *identificar* esos motivos que consideré religiosamente condicionados y de “carácter

ascético”, con el espíritu capitalista (tal y como Rachfahl lo sugiere de principio a fin a sus lectores); por el contrario, los representé tan sólo como *un* elemento constitutivo, *entre muchos* otros, de este espíritu (¡así como es constitutivo *también* de otros aspectos de la cultura de la modernidad!) [...].

En resumen: mi explicación buscaba analizar un componente constitutivo particular del *estilo de vida* que acompañó al nacimiento del capitalismo moderno y que, en conjunción con muchas otras fuerzas, ayudó a ponerlo en movimiento, así como a trazar su transformación y desarrollo. Tal proyecto no puede determinar lo que haya existido *donde quiera y cada vez* que el capitalismo moderno ha aparecido; tiene que hacer más bien lo contrario y determinar la *especificidad* de un desarrollo único. Ya he rechazado tajantemente la responsabilidad de que otros consideren como algo absoluto los factores religiosos que yo *expresamente* describí como un *componente particular* o que los identifiquen con el “espíritu” del capitalismo *en general* o que, incluso, *deriven* el capitalismo a partir de éstos.⁷⁰

En su segunda respuesta de 1910 a Rachfahl, Weber elevó el tono de agresividad y descalificación hacia su crítico para retratarlo literalmente como un “pendenciero de callejón”, un ignorante incluso en temas de historia que supuestamente debería dominar —tales como el de la naturaleza de la tolerancia religiosa en los siglos XVI y XVII—, un tramposo que había entrado en pánico al ver cómo era exhibido en sus limitaciones, terquedad e ignorancia a raíz de la primera respuesta que le propinó Weber y, en fin, un pusilánime que, en su desesperación llena de pánico por ocultar los errores y deficiencias de su primera crítica, en la segunda hizo trampa a fin de “pretender que es incluso más estúpido de lo que realmente es”.⁷¹

No obstante, al igual que en la primera respuesta a Rachfahl, Weber se siente obligado a clarificar el auténtico significado de la argumentación de sus célebres ensayos y, con tal objetivo, expone nuevas síntesis de sus argumentos centrales. Éstas precisan, aclaran o expanden lo ya apuntado, por lo que esas respuestas constituyen una fuente invaluable para entender los propósitos, orientación y naturaleza esenciales de su tesis. Transcribimos a continuación sólo un ejemplo de esas valiosas aclaraciones que, de no haber sido por Fischer y Rachfahl, muy probablemente Weber no se hubiera sentido acicateado a elaborarlas y hoy no contaríamos con tan preciado legado. Así, al exponer las razones por las que “sólo mi enfoque es capaz de descubrir la dirección específica mediante la cual la coloración particular de la religiosidad fue capaz de desarrollarse” y de influir en un modo de conducta en última instancia afín a la mentalidad capitalista moderna, sin que esto pueda quedar reducido a una explicación psicologista, Weber afirma:

Este proceso de influencia no intensificó meramente alguna perspectiva psicológica que ya estuviera presente, significó un “espíritu nuevo”, por lo menos dentro de la esfera mundana. A partir de sus vidas religiosas, sus tradiciones familiares religiosamente condicionadas, estilo de vida religiosamente influido, así como de su mundo circundante, estas personas desarrollaron hábitos que las convertían en agentes particularmente apropiados para afrontar las exigencias del incipiente capitalismo moderno [...]. El rechazo de estos hombres al pecado de la idolatría de la carne al sentarse en sus laureles, disfrutando de la propia vocación, los llevó constantemente a hacer uso de la propiedad adquirida en su profesión para transitar por el sendero

“vocacional” de la inversión del capital (en el caso del empresario) o seguir el camino del “ahorro” y posiblemente “mejorar la vida” mediante la movilidad social (en el caso de los desposeídos pero “éticamente” calificados).

Lo decisivo aquí era que la vocación y el más íntimo meollo ético de la personalidad formaban una unidad inquebrantable, [pero] desde hace tiempo el capitalismo moderno ya no requiere de ese apoyo motivacional. Es en contra de este engranaje del capitalismo moderno que se rebela la sensibilidad moderna que acabo de mencionar, no sólo por razones sociopolíticas, sino que ahora es precisamente como consecuencia de su vínculo con el espíritu de la humanidad vocacional. Admitimos que todavía encontramos huellas de un papel para los contenidos religiosos en el desarrollo capitalista [...], pero, en su conjunto, el capitalismo contemporáneo está, repito, emancipado de la manera más definitiva y difundida de tales factores éticos. En cambio, en la época del incipiente capitalismo moderno, nadie ha *dudado*, hasta ahora, de que los hugonotes estaban vinculados al capitalismo burgués de manera extremadamente cercana, y que exportaban sus cualidades típicamente comerciales dondequiera que emigraban a finales del siglo XVII, después de la revocación del edicto de Nantes. Y lo hicieron no sólo hacia países con economías menos desarrolladas, sino también a Holanda, donde la inversión del capital, como ya lo he señalado, estaba en parte estructurada diferencialmente, y en parte tranquilizada por el gasto rentista y la ostentación social, aunque sólo fuera en determinados estratos. En su primera reseña (aunque ya no ahora en su segunda réplica), Rachfahl niega que en los estados nortños el desarrollo capitalista estadounidense estuviera influido por una manera muy específica de modo de vida que a su vez estuviera específicamente condicionada por el estilo de vida puritano, aun cuando, con su acostumbrada vaguedad, sí admite tal vínculo para el caso de Inglaterra. Los románticos ingleses reconocieron precisamente esta correlación para el caso de Escocia, y en Alemania Goethe ya había identificado este fenómeno al que yo he agregado algunos ejemplos.

En el caso de Holanda, he ofrecido razones sobre por qué, en esta instancia, las fuerzas del ascetismo protestante que trabajaban en la misma dirección fueron hasta cierto punto debilitadas por una mezcla de factores indicados previamente, pero de manera sólo parcial [...], lo cierto es que esos factores se reflejaron en el asombroso estancamiento inicial de la expansión capitalista holandesa (y no necesariamente tan sólo de su expansión comercial).⁷²

Weber concluye su palabra final a sus críticos con la observación de que el propósito de sus ensayos sobre la relación entre el capitalismo y el ascetismo intramundano del calvinismo reside en encontrar la génesis del espíritu del capitalismo, en el sentido en que él lo define como un proceso de desarrollo que evoluciona del romanticismo de las “aventuras económicas” a la conducta económica racional en el modo metódico de conducción de vida cotidiana.⁷³

En lo que se refiere a polémicas sin sentido —porque las promueven diletantes ignorantes como Rachfahl quienes no sólo interpretan mal los objetivos y el argumento central de las tesis que “critican”, sino que una vez exhibidos públicamente en su error interpretativo no tienen el valor ético de admitirlo—, Max Weber concluye que ya no será de ellos de quienes esperará “críticas” ni tendrá la paciencia para responderlas ni desperdiciará más espacio para ello en revistas académicas que deben publicar cosas más importantes que polémicas estériles por culpa de la falta de capacidad de los “críticos”, sino que, en todo caso, esperará a que se publique algún tipo de crítica más fructífera y mejor informada que sólo podría provenir, en ese momento, de los teólogos “y no de polemistas diletantes, chapuceros y pendencieros de la calaña de Rachfahl”.⁷⁴

Weber cumplió su palabra, pues no volvió a retomar ni la polémica ni el tema de la relación entre protestantismo y capitalismo ni respondió a ningún otro crítico sino hasta 1920, al redactar las notas de la versión modificada de sus célebres ensayos para ser publicada en el primero de tres volúmenes de ensayos sobre sociología de la religión. Tal parece que en la década que va de 1910 a 1920, Weber decidió que en vez de continuar con una polémica a la que consideraba estéril y sin verdadero nivel académico, lo importante era que su posterior investigación de sociología de la religión comparada informara mejor tanto al público como a sus críticos.

A pesar de todas sus deficiencias, la crítica de Rachfahl a Weber y Troeltsch tiene también grandes méritos. Por un lado, obligó a Weber a formular con mayor nitidez y agudeza sus argumentos sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Es probable que sin el acicate de la crítica de Rachfahl, Weber no nos hubiera dejado un resumen tan pormenorizado como el que presenta en sus dos respuestas con respecto a los objetivos, límites, metodología y “matices” que inspiraron su proyecto original de investigación sobre este tema. Por otro lado, muchas de las críticas de Rachfahl, por estrechas, simplistas o injustas que puedan parecer, serían repetidas en las décadas siguientes por muy diversos autores que ignoraban lo que Rachfahl había escrito al respecto. Por ejemplo, las críticas de los franceses Henri Sée y Henri Hauser en 1927, el sudafricano Hector M. Robertson en 1933, el italiano Amintore Fanfani en 1934, los marxistas británicos Patrick Gordon Walker en 1937 y Maurice Dobb en 1946, el holandés Albert Hyma en 1951, el sueco Kurt Samuelsson en 1957, el *Regius Professor* de Oxford, Hugh Trevor-Roper, en 1961, el suizo Herbert Lüthy en 1964, el estadounidense Jere Cohen en 1980 y 2002, o el escocés Malcolm MacKinnon en 1988,⁷⁵ todos repiten, con variantes y de manera muy independiente entre sí, algunas críticas que, en honor a la verdad, Felix Rachfahl fue el primero en formular hacia 1909. Esto permite concluir que la lectura de Rachfahl del texto de Weber no era tan tramposa y sesgada como Weber y Troeltsch la hicieron aparecer, sino en todo caso “descuidada” y ciertamente simplista, pero esto fue así porque el texto mismo se presta a una lectura que fácilmente puede caer en simplificaciones, y por lo tanto, en una mala interpretación. La correcta comprensión del texto clásico requiere, pues, del complemento de diversos materiales en una edición crítica, incluidas las respuestas de Weber a sus primeros críticos; sólo así pueden resaltarse diversas cualificaciones y matices que no aparecen de manera tan clara en el texto original. Por otro lado, si los autores mencionados repiten, sin saberlo, variantes de las críticas que Rachfahl ya había hecho a Weber, entonces el *Schlusswort* de éste adquiere una muy especial actualidad, pues allí Weber parece responder *avant la lettre* a muchos otros críticos además de Rachfahl, y en virtud de ello se justifica plenamente que lo haya traducido como “Mi palabra final a mis críticos”.

DE 1911 A 1920: TROELTSCH, SOMBART, SCHELER, BRENTANO, LUKÁCS,
THOMAS MANN Y VON BELOW Y LOS PRIMEROS REGISTROS DE LA TESIS
EN INGLATERRA Y FRANCIA

Ahora bien, si Weber había hecho notar a los críticos que esperaba ansioso una crítica más fructífera e informada por parte de los teólogos, en realidad ésta quedó representada por Ernst Troeltsch, quien inició, con sus aportaciones de 1910 y 1911, la segunda década de la “guerra académica de los cien años”.

La tesis Weber-Troeltsch: sana competencia entre los expertos de Heidelberg

También Troeltsch se sintió obligado a señalar las limitaciones y confusiones de la crítica de Felix Rachfahl a lo que éste denominaba “la tesis Weber-Troeltsch”. Así, a finales de 1910, Troeltsch publicó un ensayo sobre “el significado cultural del calvinismo”, en el que empezaba por demarcar su propia posición frente a la de Max Weber, no tanto porque estuviera en desacuerdo con sus tesis, sino porque consideraba que en enfoque, objetivos del conocimiento y disciplina, los dos abordaban el problema desde muy diferente ángulo temático. Según Troeltsch, Rachfahl cometía una grave confusión al reducir las aportaciones de los dos expertos de Heidelberg a una misma posición, puesto que no puede equipararse la perspectiva de un sociólogo e historiador económico con la de un teólogo. El protestantismo interesaba a Troeltsch no exclusivamente desde la perspectiva económica, sino en su significado cultural general para la configuración del mundo moderno y, sobre todo en las diferenciaciones y variantes religiosas que éste podía manifestar. Por lo tanto, las atinadas investigaciones de Weber desde una perspectiva socio-económica constituían tan sólo un aspecto particular y específico de una problemática mucho más amplia que Troeltsch intentaba abordar desde un enfoque primordialmente teológico.⁷⁶ Por eso, si Rachfahl era incapaz de distinguir el enfoque de un sociólogo y economista del de un teólogo, no era de extrañar que también fuera propenso a confundir el luteranismo con el calvinismo, las sectas con las iglesias, la cultura con los ideales culturales y las muy diferentes tendencias políticas que emanaron históricamente de la pasividad política del luteranismo frente a las potencialidades democráticas del calvinismo.⁷⁷ Eso por no decir nada de su ceguera para encontrar las diferencias doctrinales entre el ascetismo calvinista y la separación católica entre la vida monástica y la seglar.⁷⁸ Después de exhibir la polifacética ignorancia de Rachfahl en cuestiones teológicas, Troeltsch procede a demostrar por qué también su idea de la *tolerancia*, que según el “ignorante crítico” fue la principal aportación práctica de la Reforma protestante a la vida cotidiana moderna, está históricamente muy mal fundamentada. Troeltsch le recuerda al historiador Rachfahl que en las guerras de religión de los siglos XVI y XVII, la intolerancia se manifestó en todos los credos religiosos y no nada más en algunos, y que incluso en varias expresiones de la ilustración también hubo formas de intolerancia.⁷⁹ En cuanto al significado cultural del calvinismo, lo importante es tomar en consideración la manera en que influyó en la configuración del mundo moderno, en sus aspectos científicos, económicos, políticos y religiosos y no en el ideal cultural, personal e históricamente mal fundamentado de un individuo como Rachfahl. El tema del significado cultural del calvinismo para la configuración del mundo moderno conecta ya directamente con la publicación del libro de Troeltsch sobre el protestantismo y el mundo moderno, al iniciarse la segunda década de la guerra académica de los cien

años.⁸⁰

En *El protestantismo y el mundo moderno* (1911), Troeltsch corrige y amplía su ya mencionada conferencia ante el noveno congreso de Historiadores alemanes en Stuttgart, en abril de 1906, a la que Weber había sido originalmente invitado pero que declinó a favor de Troeltsch.⁸¹ La versión publicada registra la polémica con Rachfahl en una extensa nota de página, donde Troeltsch sintetiza de la siguiente manera sus críticas a la ignorancia de Rachfahl:

Felix Rachfahl ha creído tener que oponerse a mis reconstrucciones históricas en nombre de la auténtica historia de los especialistas, atacando como *magister* y juez a Max Weber, por su estudio sobre el calvinismo y esta conferencia mía [...]. Opina que mis trabajos como historiador no son más que “generalizaciones precipitadas y sin base, apoyadas en un conocimiento insuficiente de las cosas”, etcétera [...]. Observaré tan sólo que sus conocimientos en materia de Historia y teoría económica y, sobre todo, en materias de teología e Historia de la religión no le autorizan demasiado a asumir funciones de juez. Precisamente su caso nos hace ver cuán conveniente resulta añadir a la investigación de detalle especializada, que sin duda hay que colocar en primera línea, una reflexión sobre las grandes potencias intelectuales de la historia, para lo cual es también menester estar enterado de algunas cosas [...]. No veo ningún inconveniente en tomar en cuenta la crítica de Rachfahl en aquello que me parece justo. No es demasiado lo que tenga que rectificar. Cf. mi réplica “Die Kulturbedeutung des Calvinismus”, 1910.⁸²

Por lo demás, el libro de Troeltsch aporta valiosos elementos de análisis que complementan, sin contradecir, las mencionadas investigaciones de Weber. Aunque su interés no está enfocado, como ocurre en Weber, en el estudio de la naturaleza del fenómeno capitalista, con todo, Troeltsch hace algunas precisiones interesantes. El protestantismo no crea el mundo moderno, pero, en la medida en que participa en éste, asume una dimensión revolucionaria, aun cuando participe de manera indirecta, no consciente y no deliberada.⁸³ Troeltsch aborda así la influencia de la Reforma protestante en la familia y en la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano, siguiendo aquí la tesis de Jellinek; analiza también su influencia en la teoría del Estado moderno, en la economía capitalista, en la sociedad industrial y, por último, en la ciencia y el arte de la modernidad. Al llegar a la última sección de su obra, Troeltsch concluye su investigación con el siguiente veredicto, esencialmente afín a la tesis weberiana sobre la relación entre el protestantismo y el capitalismo:

Hemos perseguido hasta ahora las influencias del protestantismo en la familia y el derecho, en el estado, en la economía y en la sociedad y, finalmente, en la ciencia y el arte. El resultado ha sido siempre equívoco, es decir, que si el protestantismo ha fomentado a menudo en forma grande y decisiva el nacimiento del mundo moderno, en ninguno de esos dominios es el creador [...]. En general, lo ha fomentado, consolidado, teñido y condicionado en el curso de su marcha.⁸⁴

Al año siguiente, en 1912, apareció publicada la gran investigación de Troeltsch sobre

las doctrinas sociales de las iglesias y los grupos cristianos, tan admirada y reconocida por Weber en las notas a su edición modificada de 1920 de *La ética protestante*.⁸⁵ Esta monumental obra de Troeltsch investiga no sólo las doctrinas sociales, sino también el pensamiento político del cristianismo, desde la antigüedad hasta el protestantismo moderno, pasando por toda la Edad Media. De todas las “iglesias y grupos” de la historia del cristianismo, más de la mitad de la obra está dedicada al protestantismo y, dentro de ésta, una de las secciones más extensas es la del calvinismo.⁸⁶ Ahí Troeltsch dedica un apartado a “La ética económica del calvinismo”, otro a la relación entre “calvinismo y capitalismo” y otro más a la noción intramundana del *Ascetismo protestante*,⁸⁷ donde básicamente resume la célebre tesis weberiana, apoyándose para ello, además de los ensayos originales, en la palabra final de Weber contra sus críticos, así como en la polémica de ambos expertos de Heidelberg contra el pobre de Rachfahl. Así, en varias ocasiones, Troeltsch expresa su aprobación y reconocimiento a la tesis weberiana sobre el protestantismo como, por ejemplo, en la siguiente anotación:

El estudio de Weber (*Protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus, Archiv XX und XXI*) es hoy en día de fundamental importancia. Sobre todo porque ha abordado el problema en el gran contexto de la historia de la cultura, mientras que en su aspecto interno ha conectado el factor ético y religioso con el elemento socio-económico. Por mi parte, he adoptado todas aquellas de sus aportaciones que he podido confirmar en buena medida mediante el estudio de la vida americana y de la baja Renania, y que también he utilizado en mis trabajos más generales sobre el significado cultural del protestantismo para el mundo moderno, naturalmente que sin dejar de usar mi propio e independiente criterio.⁸⁸

La “independencia de criterio” frente a Weber fue señalada por Troeltsch con mayor énfasis y detalle en otras partes de su gran obra, pero sin dejar nunca de reconocer su plena coincidencia con la tesis weberiana:

En este punto [del ascetismo intramundano], mi presentación de la materia converge con las famosas investigaciones de Weber sobre “el espíritu del capitalismo”. La investigación de Weber inicia con la tarea de descubrir la constitución del capitalismo moderno, con su énfasis en el comercio y su carácter burgués como algo diferente al capitalismo antiguo y medieval. Weber analiza el factor del ascetismo protestante con el fin de entender su significado para la historia económica. Mi investigación tiene un propósito diferente, pues tan sólo busca dar una clara representación de la ética social del protestantismo como un fin en sí mismo. Por lo tanto, dejo a un lado los objetivos adicionales de Weber. En este punto, decidí seguir su exposición de la naturaleza del ascetismo protestante precisamente porque cada vez que estudiaba de nuevo esta cuestión, me encontraba con que su argumento ha demostrado ser una brillante pieza de observación y análisis. Por lo demás quisiera señalar que mis investigaciones no tomaron como punto de partida las de Weber, [pues las más se remontan a 1901], y los ensayos de Weber no aparecieron sino hasta 1903. Sin Weber ciertamente no hubiera sido capaz de obtener una concepción más clara del ascetismo protestante que la que ya habían preparado Schneckenburger y Ritschl [...]. Por lo demás, repito que en todo esto no tengo la intención de hacer ninguna contribución a la historia del capitalismo; eso se lo dejo a los expertos en esa disciplina tan compleja. Todo lo que debo hacer aquí es interpretar la doctrina social del protestantismo, y todo lo que pertenece a la historia del capitalismo puede permanecer para mis propósitos intacto.⁸⁹

En otras ocasiones, Troeltsch defiende la sofisticación de la tesis weberiana contra las simplificaciones de los críticos, y vuelve a aclarar su sentido original, en expresiones como la siguiente:

Nadie ha afirmado jamás que el capitalismo sea un producto directo del calvinismo. Lo que sí podemos afirmar, sin embargo, es que ambos poseían una cierta afinidad entre sí, que la ética calvinista del “llamado” a la vocación y al trabajo, que declara que con ciertas precauciones es permitida la ganancia de dinero, pudo darle un fundamento ético e intelectual al capital, y que por tanto lo organizó y apoyó interna y vigorosamente [Weber pudo detectar así, en su *Schlusswort*, XXI, p. 588; *EP*, *op. cit.*, p. 498] que “el ascetismo protestante le proporcionó (al capitalismo burgués) una ética positiva, un alma que necesitaba aquella actividad infatigable con el fin de que el ‘espíritu’ y la ‘forma’ del capitalismo pudieran fusionarse”.⁹⁰

El blanco preferido de Troeltsch para ilustrar las simplificaciones en las que habían caído algunos detractores de la tesis weberiana es, desde luego, el pobre de Felix Rachfahl, a quien se reprende por no tener cacumen suficiente para entender la diferencia entre “sistema capitalista” y “espíritu del capitalismo”;⁹¹ se le reprocha su supina ignorancia en cuestiones teológicas por haber querido refutar la noción de *ascetismo intramundano* con artículos de enciclopedia y literatura secundaria, cuyos autores se disociaron inmediatamente de las frívolas y “banales” observaciones de Rachfahl con respecto al ascetismo;⁹² se le recuerda que por su condición de ignorante en cuestiones de dogmática y de historia de las religiones, no tiene facultades para pretender erigirse en “juez” competente para criticar a ninguno de los dos expertos de Heidelberg;⁹³ se le ridiculiza por haber considerado a Calvino un tradicionalista en el sentido luterano, y finalmente se le demuestra que su idea de la *tolerancia* está históricamente fuera de lugar en el siglo XVII, ya que “su defensa de la tolerancia se encuentra en el lugar equivocado, además de que la tolerancia por sí misma no significa nada para el desarrollo económico, pues todo depende de la naturaleza económica de aquello que se permitirá ser tolerado”.⁹⁴ En otras partes de sus notas, Troeltsch avala la superioridad de los análisis de Weber frente a los de Sombart, lo cual nos lleva a considerar ahora las aportaciones de éste a la guerra académica de los cien años.

La crítica de Sombart

En 1913, Werner Sombart publicó *Der Burgeois*, obra dirigida a intentar refutar la tesis weberiana sobre la relación entre el protestantismo y el capitalismo, según lo reconoce, no al principio de la obra, sino en su conclusión, donde el autor afirma: “Este libro ha roto por completo con las fórmulas destinadas a explicar la esencia y génesis del espíritu capitalista, por no hablar de las consignas simplificadoras que abundan en el capítulo dedicado al ‘burgués’ en la literatura socialista; incluso hipótesis tan ingeniosas como las de Max Weber son insostenibles”.⁹⁵

La manera en que Sombart intenta destruir la tesis weberiana, aun cuando para ello el nombre de Weber no sea mencionado más que de manera incidental en el cuerpo de esa obra, reside básicamente en la postulación de las siguientes tres tesis:

- 1) La ética católica del tomismo estaba naturalmente mucho más inclinada a promover el capitalismo que el protestantismo.⁹⁶
- 2) El protestantismo no nada más en su variante luterana, sino también en su vertiente calvinista puritana “se anuncia en principio, y en toda la línea, como un serio peligro para el capitalismo y, en especial, para la mentalidad económica capitalista”.⁹⁷
- 3) A pesar de que la ética tomista es mucho más afín al desarrollo del capitalismo que la ética protestante, la concepción religiosa más afín con el desarrollo del capitalismo es, sin duda, la judía porque “contiene en su totalidad las doctrinas que favorecen el capitalismo, desarrollándolas hasta sus últimas consecuencias lógicas”.⁹⁸

La primera tesis es defendida por Sombart de la siguiente manera: la idea central de la ética tomista es la racionalización de la vida, donde la razón tiene la función de regular sentidos, afectos y pasiones para encaminarlos a fines racionales. La influencia del tomismo en el desarrollo del espíritu capitalista se manifiesta en que esa racionalización metódica de la vida favoreció la mentalidad capitalista por ser ésta esencialmente racional y ordenada a un fin. Así, “tanto la idea del *lucro* como el racionalismo económico no son en el fondo otra cosa que la aplicación de normas de vida dictadas por la religión al terreno de la vida económica [...] y nadie ha reconocido tan profundamente como santo tomás que las virtudes burguesas sólo pueden florecer allí donde la vida amorosa del hombre está sometida a ciertas restricciones”.⁹⁹ Quien vive con castidad y moderación difícilmente incurrirá en el despilfarro y tendrá mayores dotes de administración. Por ello, los que viven con moderación serán también los empresarios más enérgicos. Aun

cuando al formular los escolásticos esta doctrina no tuvieron en mente al empresario capitalista, éste fue el primero para el que esas virtudes de la energía espiritual adquirieron valor práctico. Por otro lado, tomistas, como Antonino de Florencia y Bernardino de Siena, “afrontaron el problema del capitalismo con mucha mayor comprensión y simpatía que, por ejemplo, los fanáticos predicadores del puritanismo en el siglo XVII”.¹⁰⁰ Estos tomistas tenían así una gran sensibilidad para el concepto de *capital*, y lo tenían tan plenamente desarrollado que incluso lo designaban explícitamente por su nombre. Y lo que ellos dijeron sobre tal noción, afirma el economista Sombart, “no ha tenido ocasión de volver a oírlo la ciencia económica hasta la llegada de Marx”.¹⁰¹ Es cierto que, como católicos, se mantuvieron firmes a la doctrina canónica en contra de la usura, pero con ello también favorecieron el capitalismo pues promovieron que el capital se invirtiera en actividades productivas y no en especulaciones financieras. La conclusión de todo esto se resume en la siguiente consideración de Sombart: “Estoy convencido de que las teorías de los escolásticos acerca de la riqueza y el lucro, y en especial también sus opiniones acerca de la legitimidad o ilegitimidad moral del cobro de intereses, no sólo no supusieron un obstáculo para el desarrollo del espíritu capitalista, sino que contribuyeron a fortalecerlo y fomentarlo”.¹⁰²

Con respecto a “las tendencias anticapitalistas que anidan en la moral Calvinopuritana”, Sombart argumenta que la aversión hacia los bienes terrenales fue mucho más fuerte en los puritanos calvinistas que en los escolásticos. En teoría, el puritanismo defendió las mismas ideas que el tomismo, e incluso “la ética protestante no podía hacer sino apropiarse de lo que el tomismo había creado con anterioridad”,¹⁰³ sobre todo en el sentido de que ni la riqueza ni la pobreza significan nada para la salud del alma; “pero mientras en los tomistas observamos una inclinación a la riqueza, en los puritanos vemos en cambio una mayor simpatía por la pobreza”.¹⁰⁴

En lo referente al papel de los judíos en la vida económica del capitalismo, Sombart repite en su obra de 1913 los argumentos de su libro sobre los judíos publicado dos años antes.¹⁰⁵ Los judíos se convirtieron en los grandes promotores de la vida económica en la Edad Media al introducir el afán adquisitivo y el cálculo de ganancia en la comunidad medieval, que originalmente había sido organizada con fundamento en el respeto al trabajo honesto y el precio justo. Al ser los judíos forasteros marginales, tuvieron que estar mucho más atentos a las nuevas oportunidades económicas y a favorecer el cálculo de la ganancia sobre las tradiciones y costumbres locales, además de desarrollar una doble moral para proteger, por un lado, el trato económico con los judíos y, por el otro, extraer la ganancia por cualquier modo y con cobro de onerosos intereses en el trato con los gentiles.¹⁰⁶ En su libro de 1911, Sombart había hecho notar, además, que al quedar excluidos de los plenos derechos de ciudadanía, los judíos se habían alejado de la política

para dedicarse a la vida económica.¹⁰⁷ En cualquier caso, la riqueza judía posibilitó la formación de bancos y préstamos financieros, de los que “nació” el capitalismo moderno.¹⁰⁸ En suma, en 1911 Sombart afirmaba, en contra de Weber, que no había sido el ascetismo protestante, sino el judaísmo la fuerza detrás de la racionalización del mundo moderno, por lo que pudo afirmar, polémicamente contra Weber, que lo que éste había encontrado en el puritanismo protestante pertenecía más bien al judaísmo.¹⁰⁹ En 1913, Sombart matiza tales afirmaciones al postular que no sólo el judaísmo, sino que también el tomismo habían contribuido al proceso de la racionalización capitalista, corrección explicada por Sombart del siguiente modo:

Cuando escribí mi libro en torno a los judíos, no había estudiado aún a fondo la moral tomista [...]. Esos elementos especialmente importantes para nosotros del sistema religioso judío, y en particular de la teología moral judía, no están contenidos en el cristianismo primitivo, pero sí en el tomismo, como ha quedado demostrado en el capítulo XIX de este libro.¹¹⁰

Seguramente deseoso de saber por anticipado cómo juzgaría Weber este nuevo libro, Sombart le envió un ejemplar autografiado, donde en la dedicatoria le ponía la famosa, y en este caso provocadora, sentencia: “*Amicus Plato —magis amica veritas*”. Weber respondió en una carta personal dirigida a Sombart del 2 de diciembre de 1913 que aunque le agradecía el envío y la dedicatoria, naturalmente le extrañaba eso del “*Amicus...*”, porque “¿qué tiene que ver la *amicitia* con la circunstancia de que usted disienta en algo conmigo y que yo pueda responder a ello críticamente? Por lo menos para mí absolutamente nada”.¹¹¹ Weber le recordaba a Sombart que aunque había estado previamente en radical desacuerdo con las tesis expresadas en su libro de 1911 sobre los judíos y la vida económica del capitalismo, no había publicado sus críticas, sino que se las había enviado pormenorizadamente en otra carta (del 27 de marzo de 1911). De tal modo que se sentía ahora con la libertad de expresarle, por la misma y discreta vía epistolar, lo que le parecía mal de su nuevo libro; así que con una especie de “con permiso y ahí le voy”, Weber empieza por sorrajarle a Sombart un “todo lo que dice sobre la *Religión* y sus conexiones con la economía ¡lo hacen quedar muy mal a usted! Porque, al igual ahora que antes, depende de *pésimas* aseveraciones de segunda mano y de muy dudoso valor *científico*”.¹¹² Después recrimina el que vuelva a cometer las mismas ligerezas que ya le había reprochado en su libro sobre los judíos, y finalmente le comunica que no quiere polemizar públicamente en un órgano como el *Archiv*, porque eso podría ser aprovechado por enemigos de la revista (supuestamente Rachfahl) dada “la enorme estupidez humana”, pero que los dos saben bien que siempre ha buscado responderle por otros canales a todos los puntos de desacuerdo, incluso cuando era necesario hacerlo de manera tajante. Hacia el final de la carta, Weber agrega en un tono

conciliador que “su libro está bien escrito y en algunas partes es excelente” por estar lleno de ingeniosas hipótesis y hechos, “incluso ahí donde los considero totalmente *falsos*”, para finalmente despedirse con un “me alegro mucho que haya escrito y se encuentre bien” y firmar con un “saludo amistoso de su Max Weber”.¹¹³

Las mismas críticas ya las había expresado Weber por vía epistolar un día antes a otro amigo en común, Heinrich Sieveking, pero de una manera más específica, porque después de elogiar el libro por estar bien escrito, agregaba que la manera en que Sombart manejaba las ideas de Alberti, Antonino de Florencia y, sobre todo, santo tomás “está simplemente mal, y todavía peores son todas sus afirmaciones sobre el protestantismo”.¹¹⁴ En una segunda carta a Sombart sobre este mismo tema escrita veinte días después, Weber empieza por decirle que “su respuesta no deja de sorprenderme un poco, pero está bien, no escribiré ninguna reseña y me limitaré a fijar de manera indirecta mi posición por otros medios”,¹¹⁵ desde el momento en que en una reseña tendrían que decirse explícitamente las grandes diferencias que ambos tenían no sólo con respecto a la noción del *Geist*, sino sobre todo respecto a la manera en que cada uno entendía la *Ciencia*. Para Weber esto último es particularmente notorio en la manera como Sombart trató el tema del resentimiento en su libro sobre los judíos, “donde se dejó llevar por la pluma”, pero agrega que eso puede quedar ahí y “solamente le repito que en las cosas decisivas, según yo las veo, usted usa pésimas aseveraciones de segunda mano”; por ejemplo, en la cuestión de la prohibición de la usura, y “aunque puedo ver muy bien que usted sí ha *leído* a Baxter y Antonino, las deformaciones que hace, por desconocer la literatura más amplia, de las circunstancias personales de Antonino (¡*Monje!*, ¡vicario general de una orden económica racional!, etcétera) y algunas otras cosas por el estilo, deben señalarse como meras citas de tesis”, en el sentido ideológico de la defensa a ultranza de una posición.¹¹⁶

Podría pensarse que al llegar a este punto, Weber iniciaría otra vez el tono conciliatorio, pero por el contrario, de nueva cuenta le propina un sopapo a Sombart al advertirle que “la literatura decisiva de la época *no* la conoce usted, ni tampoco las muy concretas problemáticas de los *juristas* de lo que todo lo demás se deriva, y sobre todo ni siquiera conoce la situación de los florentinos frente a la Iglesia católica y su efecto en la vida económica”.¹¹⁷ Tal parecería que la avalancha ya no podía detenerse y por eso Weber usa el recurso de que sería mejor saldar las diferencias en una plática de café: “¿y quiere saber la razón por la cual yo no escribo libros como los suyos? Entonces tiene que ser verbalmente, porque me parece que todo se ve más ‘duro’ en el papel”.¹¹⁸ Nunca sabremos qué fue lo que se dijeron Weber y Sombart en ese café, pero el tono de las cartas intercambiadas presagia que pudo ser todo, menos una plática reposada y tranquila, pues ambos tenían su genio y discutían apasionadamente; si bien Weber era probablemente más iracundo, Sombart, en cambio, podía ser mucho más venenoso,

sarcástico y cínico. Ante ese tipo de adversarios, como lo fue también Schumpeter en un café de Viena en 1918, Weber perdía los estribos, gritaba con indignación moral y salía de los locales dando portazos y dejando atrás su sombrero.¹¹⁹ En el caso de los intercambios con Sombart, sintomáticamente ya no hay más cartas ni más referencias del uno al otro sino hasta 1920, cuando aparecieron póstumamente las críticas, ahora sí *publicadas*, de Weber a Sombart en las extensas notas de la versión modificada de sus ensayos sobre el protestantismo. Sin embargo, antes había terciado un íntimo amigo de Sombart, profundamente despreciado por Weber, quien, no obstante, acabaría por darle la razón a Weber y no a Sombart, aun cuando fuera por muy peculiares e idiosincrásicas razones. Nos referimos, claro está, al gran Max Scheler, identificado por Ernst Troeltsch a partir 1922 como el Nietzsche católico.¹²⁰

La sorprendente crítica en 1915 del otro Max

En 1915, Max Scheler reunió en una colección de ensayos una serie de artículos redactados entre 1913 y 1914 destinados al análisis crítico del libro de Sombart, *El burgués*, así como a la discusión del futuro del capitalismo.¹²¹ En el primero de esos artículos, Scheler rinde homenaje a Sombart por haber acuñado, en su obra de 1902 sobre el capitalismo moderno, la noción del *espíritu del capitalismo* y por iniciar así una fructífera tradición de investigación en la que se ubican Max Weber, Ernst Troeltsch y el propio Scheler.¹²² La virtud de este tipo de investigación, según Scheler, reside en que abarca grandes procesos de transformación socio-económica, en el contexto de largos periodos históricos, con lo que evita el defecto de los historiadores demasiado especializados, quienes se pierden en el examen de las hojas de los árboles y son incapaces, por ello, de ver el bosque de las grandes transformaciones de la historia.¹²³ En el segundo y más importante de sus artículos sobre el tema, Scheler resume la contraposición entre la tesis de Weber sobre la ética de trabajo del ascetismo intramundano del calvinismo y la tesis de Sombart: por un lado, estipula la primacía cronológica del instinto adquisitivo frente a la ética moderna del trabajo y, por otro, encuentra en la ética del tomismo la primera justificación de la adquisición puramente secular, como algo totalmente independiente de las aspiraciones a la salvación en el otro mundo.¹²⁴ Al respecto, Scheler, amigo de Sombart, formula su propia posición en términos que parecen aplicarle una sopa de su propio chocolate al sugerir la máxima aristotélica, según la cual, “más amiga es la verdad”:

En la oposición entre estos dos prominentes investigadores, con respecto a la relación general que guardan el catolicismo y el protestantismo con el espíritu del capitalismo, me parece que la razón se encuentra en última instancia del lado de Max Weber, por mucho que las apariencias superficiales hablen a favor de Sombart. [y es que] la exposición de Sombart es sesgada y unilateral, básicamente porque saca la ética normativa racional del tomismo fuera del contexto orgánico integral de esta gran aportación sistemática de la moralidad cristiana de la baja Edad Media, de tal manera que acaba por separarla, cercenándola, de su participación en una ética religiosa de la salvación.¹²⁵

Scheler entiende muy bien, por otro lado, la tesis weberiana en el sentido de que no son los sermones de los predicadores calvinistas los que podían generar una ética favorable al espíritu del capitalismo, sino la interpretación que los fieles harían del problema de la predestinación y de la necesidad de eliminar, o disminuir, las señales externas de la condenación. Por ello, todos los ejemplos señalados por Sombart de que en los sermones de diversos predicadores calvinistas se cuestiona la adquisición de la riqueza resultan irrelevantes para el argumento decisivo de Weber.¹²⁶ En cuanto a la interpretación de Sombart sobre la ética tomista, Max Scheler encuentra demasiadas

limitaciones y deficiencias que van, según vimos ya, desde haberla sacado del contexto contemplativo del que forma parte de manera inseparable, hasta el no tomar en cuenta su concepción orgánica de la sociedad humana, basada en la estratificación prácticamente inamovible de órdenes y ocupaciones en la concepción aristotélica que sirve de fundamento a la ética tomista.¹²⁷ En el tomismo, le señala Scheler a Sombart, “todos y cada uno de los ‘actos de voluntad’ deben estar al servicio de la contemplación y el amor de Dios, así como la meta final de toda inquietud humana es la serena meditación sobre la majestad divina, en vez de intentar un mejoramiento inacabable”.¹²⁸ Para santo tomás, todas las virtudes “dianoéticas”, entre las que se encuentra la capacidad para distinguir el bien del mal, se encuentran por encima de las virtudes prácticas y, por ello, la ética tomista resulta muy poco favorable para legitimar actividades intramundanas como la capitalista. Scheler también rechaza el intento de Sombart por rastrear el ascetismo empresarial de la modernidad en la restricción monacal del impulso erótico, puesto que los ideales de la vida monacal, cercanos a la vida laica, más bien temperaron y regularon el impulso adquisitivo. Estos ideales monásticos jamás proporcionaron a los empresarios laicos ninguna justificación de conciencia para sus ambiciones económicas, y desde luego que tampoco abrazaron el deber inagotable para la adquisición ilimitada, tal y como sí ocurrió en el protestantismo.¹²⁹ ¿son por ello falsas todas las referencias que Sombart extrajo de los textos tomistas para demostrar una supuesta orientación favorable hacia la actividad capitalista? No necesariamente, responde Scheler, pero resulta imprescindible señalar que tales referencias están fuera de contexto:

Los detalles de las doctrinas morales tomistas a las que se refiere Sombart significan muy poco en el contexto global de la estructura interna del tomismo, cuya orientación básica es la más opuesta posible al sistema capitalista y sólo dentro de ésta adquieren sentido esos detalles de doctrina moral. No es permisible sustituir los conceptos morales de Tomás de Aquino por los de nuestros días, aun cuando ambos parezcan utilizar a veces los mismos términos.¹³⁰

Es cierto que santo tomás también desea una “racionalización” en la conducta de la vida, y hasta propone “restricciones” a las urgencias eróticas, pero eso se encuentra en un contexto de significado muy distinto al de la racionalidad del *homo capitalisticus*. Por ello, no es válido identificar al tipo humano racional tomista con el tipo humano de la racionalidad instrumental (*Zweckmenschtypus*). Jamás debemos perder de vista que el “racionalismo” del tipo capitalista sólo tiene en común con el racionalismo ético de Aristóteles —de donde santo tomás tomó su concepto de *virtud*— el uso del término *racional*, que en ambos casos tiene connotaciones radicalmente distintas.¹³¹

En cuanto al protestantismo, Scheler considera que la yuxtaposición de opuestos entre cuerpo y alma, autoridad y cristo, ley y evangelio, cielo trascendente y mundo inmanente, etcétera, presupone un rechazo a la participación de lo divino en las

actividades mundanas, por lo que tal perspectiva desemboca en una renuncia a la imposición de restricciones morales o religiosas sobre el impulso adquisitivo. Esto explica el menor interés de los teólogos y predicadores protestantes en las directrices para la ordenación de la vida económica: “Aparece así la emancipación fundamental del espíritu de la vida económica en general frente a cualquier orientación sacerdotal, o cualquier principio moral religioso, y así se desarrolla uno de los principales requisitos para el surgimiento del moderno espíritu del capitalismo”.¹³² Por ello, Sombart se equivoca al considerar que la preocupación religiosa del protestantismo estaba destinada a generar una actitud indiferente hacia las cuestiones económicas, como también se equivoca al pensar que el capitalismo se desarrolla más favorablemente ahí donde hay una orientación hacia el consumo de lujos y placeres. Según Scheler, la cadena de razonamiento de Sombart operaba en sentido inverso al orden en que se sucedieron los acontecimientos históricos en el desarrollo del espíritu del capitalismo que no iba del descubrimiento de una nueva manera de disfrutar el mundo a una búsqueda sin restricciones por el placer y el lujo, fortaleciendo así el impulso adquisitivo, para lo que se tenía que trabajar metódicamente, sino que en realidad el orden de sucesión fue al revés: el nuevo impulso para el trabajo —el cual ya no se encontraba constreñido por razones morales o religiosas—, encauzó las energías humanas hacia la actividad en este mundo; tal impulso llevó primero a una adquisición ilimitada, después a un impulso adquisitivo ilimitado, y sólo al final de la cadena desembocó en nuevos placeres y en un nuevo impulso para disfrutar el lujo.¹³³ El dualismo protestante —ejemplificado en su supranaturalismo, en su rendición absoluta a la gracia de Dios y en la negación del libre albedrío— paradójicamente desembocó en la *devaluación* ascética de este mundo. Así, y sin mencionar a Weber, Scheler parece plantear en un breve párrafo una versión embrionaria de la tesis de Weber sobre cómo el “desencantamiento del mundo”, generado por la ética protestante, contribuye a fortalecer el espíritu del capitalismo:

Es la nueva *desvalorización* del mundo [*Entwertung der Welt*], condicionada religiosa y supranaturalmente, la que cancela el amor por el mundo [*Weltliebe*] y su contemplación, convirtiendo el mundo en un mero “objeto resistente” que debe ser dominado y controlado mediante una, hasta ahora, ilimitada energía de trabajo. Un mundo lleno de valor y que emana “alegría” es un mundo para ser contemplado con maravillada admiración, pero sólo un mundo desvalorizado puede desarrollar una *ilimitada* energía de trabajo.¹³⁴

Por ello, Sombart yerra al afirmar que la cosmovisión del protestantismo era indiferente a la actividad económica, pues el ascetismo derivado de la “desvalorización del mundo” por parte del calvinismo fue la que le permitió desarrollar una nueva ética del trabajo, fundamental para darle un nuevo impulso al capitalismo moderno, tal y como había sido señalado por Max Weber. En efecto, es en el cambio de orientación hacia la actividad intramundana llevada a cabo por el protestantismo donde puede hallarse

Ese “auto control sistemático racional” del calvinismo, con su variante metodista, que Max Weber encontró tan fructífero para generar el espíritu empresarial capitalista, y que tiene un significado radicalmente diferente al de santo tomás, porque en el primer caso el objetivo de la liberación de energía ya no consiste en conseguir la santificación y la bendición ético-religiosa, sino la “confirmación” [*die “Bewährung”*], mediante el trabajo y la vocación, de un estado de gracia ya predeterminado.¹³⁵

Para Scheler, no obstante, ni el protestantismo ni el calvinismo parieron el “espíritu burgués”, pero lo que sí ocurrió fue que con el calvinismo ese espíritu fue capaz de romper las barreras religiosas tradicionales que tanto la Iglesia católica como santo tomás habían impuesto a la actividad económica. Todas las críticas de Sombart a Weber están por ello, según Scheler, mal fundamentadas, en parte porque hay un malentendido por parte de Sombart en los fundamentos psicológicos que llevan a la moderna adquisición del capital, y en parte porque no entendió el sustrato de la cosmovisión religiosa ni del tomismo ni del calvinismo.¹³⁶ Que Sombart haya encontrado muchos ejemplos de sermones calvinistas en contra de la adquisición de la riqueza no afectan en lo más mínimo la tesis de Max Weber, porque ésta se basa más bien en la paradoja de las consecuencias no intencionadas en la actividad económica de la búsqueda religiosa de la salvación por parte de los fieles y no tanto en la intención deliberada del dogma preconizado por los predicadores calvinistas.¹³⁷ En otras palabras, Weber se interesa fundamentalmente por los efectos sociológicos de la creencia calvinista en la predestinación y no por el contenido antimamónico del dogma calvinista, el cual lo dejaba a la consideración de los teólogos. Al encontrar que el incesante impulso del calvinista por el trabajo y la acumulación del capital es un efecto no buscado originado en la angustia de la duda ante la salvación o la condenación, Scheler expone más o menos con fidelidad el argumento de Weber, aun cuando tiende a atribuirle mucho mayor peso al protestantismo sobre el capitalismo que el que jamás le otorgó el cauteloso pluralismo metodológico de Weber.¹³⁸

No obstante, más que inspirado por un criterio estrictamente académico, Scheler defiende aquí un motivo confesional, basado en un acendrado principio valorativo, a lo largo de una exposición orientada a darle la razón a Weber, y no a Sombart, en la cuestión de cuál fe religiosa fue la más afín con el desarrollo del capitalismo moderno. Y la sorpresa nos la reserva para las últimas líneas de su brillante artículo. La ética tomista y el catolicismo tienen una cosmovisión religiosa demasiado rica, amplia y humanizada como para responsabilizarlos por haber dado origen a algo tan monstruoso y deshumanizado como lo es el capitalismo moderno que sólo puede ser el engendro de una cosmovisión tan pobre, deshumanizada y defectuosa como lo es el calvinismo. Por esto, y en última instancia, Weber tiene razón frente a Sombart, pues jamás debemos perder de vista la afinidad innegable entre el calvinismo y el “espíritu” del salvaje capitalismo moderno:

Las potencias anímicas de la desesperación metafísico-religiosa, el odio autointensificado hacia el mundo y la cultura, la desconfianza fundamental entre los hombres (véase el ensayo de Max Weber) que disuelve todo tipo de auténtica comunidad a favor un mundo de “almas solitarias con su Dios”, y que finalmente reduce todas las relaciones humanas a aquellas basadas en el contrato legal o el interés utilitario: éstas son las raíces del espíritu del capitalismo que fueron sembradas, efectivamente, por el calvinismo.¹³⁹

Tal exposición acaba por deformar la tesis de Weber, en el sentido de que introduce subrepticamente una relación causal genética del protestantismo sobre el capitalismo, que fue precisamente lo que Weber no buscó establecer.

Pero aparte del motivo confesional a favor del catolicismo, Scheler fundamenta su análisis en un argumento socio-cultural, derivado en última instancia de categorías sociológicas acuñadas por Ferdinand Tönnies, en el sentido de que el calvinismo es una religión promotora de la “societalización” modernizadora, que acaba por disolver y destruir los rasgos eminentemente humanos de la auténtica comunidad orgánica o *Gemeinschaft* de la organización social tradicional. En escritos posteriores, influido por la noción del *espíritu del capitalismo*, tal y como la entendía Sombart más que como la concebía Weber, Scheler afirmaría que el capitalismo se gestó no tanto como sistema económico, sino como un sistema de valores característico de las tendencias históricas de la modernidad occidental. Tal sistema vino acompañado de procesos promotores de la secularización en el conocimiento, la ciencia y el arte, por lo que, según Scheler, el espíritu del capitalismo, en sí mismo, precedió a sus realizaciones institucionales. Posteriormente, tal espíritu se reproduciría en las formas institucionales de una economía que aunque hace mucho olvidó sus orígenes religiosos eso no impidió a su sistema valorativo seguir impulsando la preeminencia del instinto adquisitivo sobre los demás instintos: el del poder y la dominación, el del sexo y la reproducción, y el del sostén y la alimentación, todos quedaron subordinados al instinto adquisitivo promovido por el espíritu del capitalismo.¹⁴⁰

Para Scheler, tanto el capitalismo propiamente dicho como su variante, el socialismo estatizado que surge de la misma matriz del espíritu del capitalismo, padecen los mismos males y se orientan a la misma crisis, por lo que será necesario encontrar pronto una alternativa valorativa, una “tercera vía”, capaz de remediar los males del atomismo egoísta y la fragmentación societal y secularizadora que trajo consigo el malhadado espíritu del capitalismo de la modernidad.¹⁴¹ Tal alternativa —encaminada a superar las deficiencias del espíritu del capitalismo como matriz de la que surgieron tanto el capitalismo moderno como el socialismo estatizado— es denominada por Scheler como “socialismo cristiano”. La cuestión no reside en la abolición de la industria o las actividades comerciales y empresariales, se encuentren éstas en manos privadas o en manos del Estado, sino en cómo construir un nuevo tipo de sociedad donde el principio de solidaridad sustituya, en cuanto motor de la sociedad, al espíritu del capitalismo.¹⁴²

Desde 1913 Scheler había planteado, en efecto, los fundamentos para una nueva ética basada en el principio de *solidaridad*.¹⁴³ En un apéndice escrito para la edición de 1921 de su gran *Ética*, Scheler afirmaba que la gran alternativa frente a la moral marxista y la hegemonía del Estado moderno se encontraba en el principio ético de *solidaridad*, el cual tiene una evidente y profunda raigambre cristiana. De manera casi profética, Scheler afirmó que ese principio sería capaz de vencer el marxismo y el Estado totalitario, pues “con el principio de la solidaridad, el individuo siente y sabe que la comunidad, como todo, le es inherente y siente sus valores como partes constitutivas de los valores presentes en el espíritu de la comunidad. Los valores en conjunto se sustentan en comunión de voluntad y sentimiento; el individuo es un órgano de la comunidad y, a la vez, su representante; el honor de la comunidad es el honor del individuo”.¹⁴⁴ Una ética social, basada en el principio cristiano de *solidaridad*, constituye, pues, la gran alternativa frente al vacío ético del mundo moderno. Se trata, en otras palabras, de fundar la nueva ética del socialismo cristiano como anticapitalismo “en la idea cristiana del amor, de la solidaridad salvadora de todos en el *corpus christianum* (frente al *ethos* meramente societal de la *Gesellschaft* que niega esa solidaridad moral)”.¹⁴⁵

La ética esbozada por Scheler tendría grandes repercusiones en el mundo contemporáneo, a partir de que un Scheleriano, católico y polaco, se convirtiera en el Papa Juan Pablo II. En efecto, Karol Wojtyla escribió su *Habilitationschrift* con el título *Max Scheler y la ética cristiana*,¹⁴⁶ donde a pesar de criticar formalmente a Scheler, retomó sus ideas y, de este modo, el principio de *solidaridad* pasó de las páginas de la *Ética* del “Nietzsche católico” a Lech Walesa y los astilleros de Gdansk en 1980, y de ahí, de rebote, llegó hasta a Chalco, México, donde Carlos Salinas de Gortari incluso recibió la bendición papal.¹⁴⁷

La referencia a estas “consecuencias no calculadas” de la perspectiva ética de Scheler tienen como objeto, no obstante, proporcionar un marco más amplio de interpretación a las motivaciones de mayor alcance que llevaron a Scheler a darle la razón en 1914 al estudio sociológico de Max Weber sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo y a refutar la versión de Sombart sobre la misma cuestión. En otras palabras, Scheler estaba de acuerdo con la técnica y los resultados histórico-sociológicos del estudio de Weber, pero no con su cosmovisión de última instancia ni con su posición valorativa, a las cuales opuso su propia concepción de una ética cristiana, específicamente católica, fundamentada en el principio de *solidaridad*, como alternativa de tercera vía para superar las consecuencias deshumanizadoras que había generado “el espíritu del capitalismo” de la modernidad, tanto en el capitalismo propiamente dicho, como en su variante del socialismo estatizado. Mientras tanto, en Inglaterra “la tesis Weber-Troeltsch” sería inicialmente bien acogida por aquellos que, como el archidiácono anglicano de la catedral de Ely, W. Cunningham, se dedicaban a estudiar la relación de la

cristiandad con las cuestiones económicas.

W. Cunningham acepta y adopta para sí en 1914 la “tesis Weber-Troeltsch”

En efecto, unos meses antes de estallar la Primera Guerra Mundial, el archidiácono anglicano de la catedral de Ely y miembro del Trinity College de la Universidad de Cambridge, W. Cunningham, expondría por primera vez ante estudiantes y profesores de la London School of Economics la denominada tesis Weber-Troeltsch, en un curso dedicado a explicar la influencia de las ideas religiosas en el desarrollo de la ciencia de la economía, lo cual puede ser considerado como un curso de verdadera vanguardia en la historia intelectual de esa admirable institución.¹⁴⁸ En el prólogo del libro, firmado el 17 de marzo de 1914 en el Trinity College de Cambridge, Cunningham menciona expresamente su deuda con el libro de Troeltsch de 1912 sobre las doctrinas sociales de las iglesias y los grupos cristianos, el cual le permitió ver la importancia y la forma de abordar ese tipo de relaciones.¹⁴⁹ En el capítulo v del libro, intitulado “calvinism and capital”, Cunningham acepta explícitamente la tesis Weber-Troeltsch cuando afirma, por ejemplo, que “el calvinismo le permitió un libre juego al espíritu comercial”.¹⁵⁰ Al promover el individualismo, las virtudes del trabajo, la frugalidad y el ahorro como un modo de vida dedicado a enaltecer y honrar a Dios, el calvinismo sentó las bases para el progreso y el desarrollo económicos, todo lo cual llevó a Cunningham a exponer su entusiasta aceptación de la tesis de los sabios alemanes en los siguientes términos:

La postulación de estos principios es suficiente para mostrar las razones fundamentales de la alianza del capitalismo con el calvinismo; y el inventario más elemental del carácter de los países prósperos durante los últimos trescientos años convierte al hecho de esta afinidad en algo sumamente claro. Las ciudades calvinistas eran, en términos industriales, las comunidades más florecientes de Francia; y cuando sus habitantes fueron dispersados, se convirtieron en un importante elemento en la prosperidad material de otros países donde se establecieron. El calvinismo desempeñó un papel muy importante en la resistencia de los Países bajos frente a España, y los holandeses fueron los pioneros de la empresa comercial moderna; la capacidad para hacer negocios de los hombres que crecieron en la Escocia presbiteriana es indisputada, así como el puritanismo inglés encontró buena parte de su fuerza en la población de Londres y en los poblados comerciales. No es necesario abundar en un punto que ha sido tan plenamente discutido y demostrado por Max Weber y Schulze-Gaevernitz; y el caso de Escocia, donde los judíos no pudieron establecerse, pone en claro que el progreso surgió en conexión con la moralidad del Antiguo Testamento según fue adoptada por los cristianos y no, como Sombart se inclina a argumentar, por medio de una infusión de judíos residentes en las comunidades cristianas. El calvinismo es una forma de cristiandad que dio una sanción positiva al libre ejercicio del espíritu comercial y a la organización capitalista de la industria.¹⁵¹

Por supuesto que hay muchas inexactitudes históricas en la exposición de Cunningham, pues ni Escocia tuvo una prosperidad capitalista después de su conversión al calvinismo en el siglo XVI, sino que tardaría por lo menos dos siglos antes de empezar a tenerla, ni los primeros empresarios holandeses fueron calvinistas ni la tesis de Weber plantea una relación causal tan dura y directa como la que propone Cunningham. Pero de

cualquier manera, su exposición refleja más bien el entusiasmo de informar a los estudiantes de la ciencia económica los “avances” que los más rigurosos y eruditos sabios alemanes habían alcanzado con respecto al tema de la relación entre la religión y la economía en sus “novedosas” explicaciones “científicas”. Por otro lado, uno de los jóvenes maestros de Historia económica que acababa de llegar de Oxford a la London School of Economics justo cuando Cunningham impartió ahí sus memorables lecciones, era nada menos que Richard Henry Tawney, quien años después se convertiría en el principal expositor de dicha tesis en el mundo anglosajón, conocida ya, a partir de 1926, como La tesis Weber-Tawney, según veremos más adelante.¹⁵² Por lo pronto debemos exponer una aportación alemana, también como la de Cunningham publicada en 1914, donde a pesar de que básicamente aceptaba la tesis weberiana, también proponía un complemento necesario.

Bruno Fuchs y su propuesta de 1914 para conocer mejor el origen espiritual de la sociedad burguesa capitalista

En 1914 apareció en Alemania un voluminoso libro intitulado *El espíritu de la sociedad burguesa capitalista*, firmado por Bruno Fuchs.¹⁵³ El autor señalaba que el objetivo de su investigación era ofrecer una crítica constructiva de los célebres ensayos weberianos en torno al protestantismo, dado que Weber no había aclarado de manera suficiente la ética profesional moderna por “no conocer correctamente las más profundas motivaciones psicológicas de la religiosidad calvinista”.¹⁵⁴ De tal modo que Fuchs se lanza a aclarar la auténtica esencia de la religión cristiana en general, para lo que se siente obligado a reconsiderar el significado de la personalidad de Jesús, así como de la idea de la comunidad en el cristianismo primitivo y en san agustín, para finalmente comparar esas ideas de *comunidad* y moralidad con las desarrolladas en la era moderna por el protestantismo, especialmente en su vertiente calvinista.¹⁵⁵ Sólo así, considera Fuchs, estaremos en condiciones de ver hasta dónde el “espíritu” de la actual sociedad burguesa capitalista tiene, efectivamente y tal como lo plantea la tesis weberiana, sus raíces en una concepción del mundo ascético intramundano que, como lo reconoció Weber, no aparece por generación espontánea, sino que se remonta en sus rasgos esenciales al cristianismo medieval:

No debe sorprender pues que el orden social y económico burgués capitalista haya visto, por decirlo así, su despertar en la Edad Media, y que el papado se encuentre, en cuanto la más grande fuerza unificadora de la Iglesia medieval, tanto en el origen como en la formación del capitalismo, cuya nueva cultura estaba fuertemente basada en la economía monetaria, el comercio, la división del trabajo, etcétera.¹⁵⁶

La demostración de esta hipótesis no la desarrolla Fuchs en el volumen publicado en 1914 que es ofrecido explícitamente como una mera primera parte a la que debía seguir “una segunda y mucho más grande parte”, allí expondría la manera en que la moderna sociedad burguesa capitalista “despertó” en la última etapa de la Edad Media para configurar el espíritu moderno, que después el calvinismo llevaría hasta sus últimas consecuencias: “Por medio de una investigación de este tipo, esperamos poder exponer y analizar tanto la estructura particular como el espíritu de la moderna sociedad burguesa capitalista”.¹⁵⁷ Lamentablemente, Fuchs nunca publicó el segundo y más grande volumen prometido, por lo que su investigación se interrumpe al finalizar el primer y único tomo, después de exponer el pensamiento económico y político de san agustín. Lo único que Fuchs pudo “demostrar” con su tratamiento del cristianismo primitivo es que en éste *no se encuentran* las raíces del ascetismo intramundano, considerado por Weber como el rasgo distintivo de la cosmovisión calvinista puritana. Todo lo demás quedó meramente esbozado, apuntado y prometido, pero no desarrollado, por lo que las

aportaciones de Fuchs fueron interpretadas como un fallido intento por “complementar” la tesis weberiana que parece aceptar en todos sus puntos esenciales, según lo apunta en su “Prólogo crítico” de 18 páginas, donde por cierto hace una exposición bastante fiel de ésta.¹⁵⁸

Así, al año siguiente, en 1915, Ernst Troeltsch publicó en el *Frankfurter Zeitung* una reseña sobre el libro de Fuchs,¹⁵⁹ en la que lo describe como “una introducción a una investigación sociológica pensada a lo grande sobre el carácter abstracto, atomístico, racional y de división del trabajo de la sociedad contemporánea”,¹⁶⁰ para ello, Fuchs parte de los “muy conocidos” artículos de Max Weber sobre el significado del ascetismo intramundano protestante para la configuración de la mentalidad capitalista moderna; se expone cómo la moderna dedicación y racionalización del trabajo tiene su fundamento en la disposición psicológica del ascetismo, originalmente manifestado en los claustros monásticos de la Edad Media. Weber detectó que la idea protestante de la *vocación profesional* extendió este estilo de vida a toda la sociedad y no nada más al de una comunidad de “virtuosos”, y por eso “encontró ahí uno, nótese bien, sólo uno, de los más importantes prerequisites del moderno espíritu burgués capitalista”. Troeltsch califica de “correcta” tal interpretación, al igual que “también Fuchs la acepta en sus rasgos esenciales”, aun cuando proponga que debe profundizarse en la motivación psicológica del calvinismo que, según él, no fue tratada a profundidad por Weber.¹⁶¹

Fuchs considera necesario rastrear los orígenes de esa concepción calvinista en la cosmovisión del cristianismo en general, y así se remonta al análisis de la personalidad moral de Jesús, pero con ello, afirma Troeltsch, “se sale de la correcta vía de investigación desde un principio” porque sus muy limitados conocimientos en teología no le permiten hacer las distinciones necesarias para emprender tal tarea.¹⁶² La investigación se interrumpe después de exponer a san agustín, y en la conclusión tentativa se nos informa que, en un segundo tomo, se investigará la manera en que la Iglesia católica preparó el camino del moderno estilo de vida social, individualista y racionalista, pero como Fuchs no explica la manera precisa mediante la que eso se conecta con el ascetismo monástico católico o el calvinista pietista, el auténtico tema que ofrece el título del libro de hecho “se queda en el horizonte”. Lo único que Fuchs demuestra es que el ascetismo no proviene del cristianismo original, pero no da la menor indicación de en dónde se encuentran sus raíces ni por qué aparece en un determinado momento de la Edad Media. En cuanto al tratamiento de san agustín, Troeltsch lo encuentra tan deficiente que envía urgentemente a Fuchs a que “revise mi libro sobre *Agustín, la antigüedad cristiana y la Edad Media*”.¹⁶³

Más adelante veremos cómo Max Scheler usaría, en su *Sociología del saber* (1924), el libro de Fuchs para aprovechar ideas de Weber sobre el protestantismo sin tener que citarlo directamente. Consideraremos a continuación una aislada crítica francesa de 1917

con respecto a la manera en que supuestamente Weber había mal utilizado la figura de Calvino en su célebre tesis.

Emile Doumergue y su crítica de 1917 a la interpretación de Calvino en la tesis weberiana

En 1917 el más connotado especialista francés en la obra de Calvino, Emile Doumergue, consideró suficientemente importante la manera en que la “*école de Heidelberg*” (Jellinek, Troeltsch y Max Weber) hacía uso de las ideas de Calvino para desarrollar sus peculiares teorías sobre el protestantismo y el capitalismo, como para dedicarles un extenso capítulo dentro de su monumental obra en siete tomos sobre la vida y obra de Calvino.¹⁶⁴ Doumergue pertenecía a una escuela protestante dogmática que simplemente consideraba insufrible la manera en que las ideas calvinistas eran representadas por el protestantismo liberal alemán que dependía más para su interpretación de fuentes calvinistas del siglo XVII, especialmente anglosajonas, que de las ideas mismas de Calvino. Por otro lado, Doumergue también fue un activo defensor de la minoría protestante en Francia y era particularmente susceptible a la virulenta propaganda antiprotestante difundida oficialmente durante la tercera república con respecto a las supuestas tendencias explotadoras del comportamiento capitalista protestante, por lo que la tesis weberiana parecía engrosar involuntariamente ese tipo de propaganda. Doumergue no negaba que el protestantismo estimulara la prosperidad económica, pero eso no se debía al tipo de sanciones psicológicas que imponía la doctrina de la predestinación —malinterpretada por los calvinistas anglosajones del siglo XVII como sostenía Weber— sino que más bien se debía a una razón mucho más sencilla y poderosa: la superioridad moral del mensaje de Calvino.

Según Doumergue, Weber y Troeltsch malinterpretaban radicalmente el verdadero efecto del mensaje de Calvino sobre los creyentes, el cual no se proponía convertirlos en individuos obsesionados con la acumulación de la riqueza, sino en ciudadanos honestos y socialmente comprometidos con su comunidad, alejados de un excesivo apego a las cosas y riquezas de este mundo. Tal propósito sólo puede quedar de manifiesto cuando se estudia a fondo lo que Calvino mismo predicó, y no las tergiversaciones de su mensaje desarrolladas siglo y medio después en el mundo anglosajón, lo cual es expresamente afirmado por Doumergue en la siguiente crítica lanzada contra los eruditos de la escuela de Heidelberg:

Con el fin de encontrar nuestro camino a través del enredo, ocasionalmente incluso logomaquia, de estas audaces teorías, a veces brillantes, pero las más de las veces turbias, regresemos finalmente a la cuestión que nuestros teólogos e historiadores debieron haber empezado por examinar y clarificar: ¿qué era el calvinismo de Calvino, es decir, el calvinismo normativo? ¿Qué es lo que Calvino pensaba sobre la riqueza y su uso?¹⁶⁵

La escuela a la que pertenecía Doumergue era, así, fundamentalista: había que regresar a las fuentes originales, al pensamiento mismo de Calvino, pues sólo sus

enseñanzas y sermones constituían el auténtico “calvinismo normativo”. Mediante el riguroso estudio de estas enseñanzas, y no de sus posteriores “desviaciones”, es como podía volver a pensarse y fundamentar sólidamente la ética social del cristianismo. Por ello, las interpretaciones de la escuela de Heidelberg estaban equivocadas porque no habían leído con atención y dedicación lo que Calvino mismo escribió y predicó.¹⁶⁶

Ahora bien, Weber proporcionó y reiteró su respuesta a este tipo de objeciones, especialmente frente a sus primeros críticos como Rachfahl: lo que a él le interesa, como científico social, son los efectos sociales de una determinada manera de interpretar un dogma y no tanto el dogma mismo. Lo que Calvino dijo y predicó no constituye para él la fuente última ni de la sabiduría ni de la normatividad, pues eso, en todo caso, lo deben discutir los teólogos, pero no los sociólogos. Para éstos, lo importante es lo que los amplios sectores sociales *creen*, así como la manera en que en esas creencias compartidas —apegadas o no al dogma original, que para el caso es algo irrelevante— influyen en el modo de conducción de vida y en las consecuencias de la acción social, aunque no hayan sido buscadas deliberadamente. De tal modo que toda la erudición de Doumergue sobre la vida y obra de Calvino no afecta en lo más mínimo la validez de las implicaciones sociales y económicas de la tesis weberiana sobre el protestantismo. Dicho lo cual, continuemos con la polémica de los cien años, atendiendo ahora a la aceptación esencial de la validez de la tesis weberiana en la crítica y la producción literaria en Alemania durante la segunda década del siglo XX.

**Georg von Lukács (1911) y Thomas Mann (1918):
la presencia de la tesis weberiana en la producción y la crítica
literarias alemanas de principios del siglo XX**

No todas las manifestaciones de la discusión en Alemania a principios del siglo XX en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo se presentaron como críticas y cuestionamientos. También hubo valiosas e interesantes apropiaciones de la misma entre los gigantes de la crítica literaria de la época. Así, en la aristocratizante colección de ensayos *El alma y las formas*, publicada en 1911 y firmada todavía por Georg von Lukács, evidentemente antes de su conversión al marxismo, se utiliza la tesis weberiana sobre el protestantismo en el ensayo sobre Theodor Storm, a fin de delimitar la perspectiva histórica de toda esa influyente y trascendente colección. Aun cuando el nombre de Max Weber no sea citado expresamente, los especialistas han encontrado, en los diarios y cuadernos de notas de Lukács, una referencia explícita al enorme impacto que en él generó la tesis weberiana sobre el protestantismo, justo en el momento en que se disponía a redactar en 1909 su ensayo sobre Storm.¹⁶⁷

La manera en que el ensayo de von Lukács sobre Theodor Storm retoma los análisis sociológicos de Max Weber sobre el protestantismo y la vocación ascética del capitalismo reside en la manera en que ve, en la ética ascética del deber y la vocación profesional, la forma pura de la *Bürgerlichkeit*. La renuncia ascética, transfigurada en un fin en sí misma, en un sacrificio de la riqueza vital en virtud del trabajo, revela una paradoja: una época en la que crece la animadversión de la sociedad burguesa contra el arte y la cultura, mientras que *el arte por el arte* significa una distancia cada vez mayor de la vida cotidiana burguesa frente a la vida. Tal paradoja es, pues, un producto del *desarrollo histórico* de la sociedad burguesa y, por ello, Breines y Arato tienen razón en considerar que es el ensayo sobre Storm el que imprime la dimensión histórica a *El alma y las formas* y en que “en su análisis del cambio histórico en la función de la *ética ascética* del compromiso con la vocación propia, se revela la relación de Lukács con la tesis de Max Weber sobre el protestantismo y el capitalismo”.¹⁶⁸ Lo mejor es constatar, directamente, el uso que hace Lukács de los términos y categorías weberianos para su propia reconstrucción del tipo ideal del *Bürgerlichkeit* en su ensayo sobre Storm:

Y la configuración burguesa de la vida, el rebajamiento de la conducta a la medida de lo estrictamente burgués, no es más que un medio de acercamiento a aquella perfección. Es una ascesis, una renuncia a todo el brillo de la vida, para que todo el brillo pueda ser salvado en otro lugar, de otro modo, en la obra misma. En este caso el corte burgués de la vida es trabajos forzados, servidumbre odiada [...]. Este carácter burgués es entonces el látigo que empuja al trabajo duradero, al negador de la vida [...].

La vida se hace burguesa ante todo por la profesión burguesa [...]. Para el verdadero burgués su profesión burguesa no es una ocupación, sino forma de vida, algo que, por así decirlo, determina, con independencia del contenido, el *tempo*, el ritmo, el contorno, en una palabra, el estilo de vida [...]. La

profesión burguesa como forma de vida [*Lebensführung*] significa ante todo el primado de la ética en la vida; que la vida esté dominada por lo que se repite sistemáticamente, regularmente, por lo que siempre retorna de acuerdo con el deber, por lo que se tiene que hacer sin tener en cuenta el placer o el displacer. Dicho de otro modo: el dominio del orden sobre el estado de ánimo, de lo duradero sobre lo momentáneo, del trabajo tranquilo sobre la genialidad alimentada de sensaciones.¹⁶⁹

Y de la misma manera en que, hacia el final de sus ensayos sobre el protestantismo, Weber llega a la conclusión de que el capitalismo victorioso opera ya mecánicamente, sin la motivación religiosa que lo acompañó en un inicio, también von Lukács encuentra que en Theodor Storm la ética burguesa se ha convertido en una mera forma externa en pleno antagonismo con la vida, desde el momento en que “Storm es el final de una línea evolutiva” porque “se encuentra en un límite y es el último en la gran literatura burguesa alemana”.¹⁷⁰ La decadencia que expresa y refleja la obra de Storm todavía no es capaz, efectivamente, de encontrar las formas de revitalización en la literatura que iniciará el realismo de Thomas Mann, lo cual es señalado explícitamente por von Lukács cuando afirma que en relación con las obras de Storm, “el estado de ánimo de la decadencia que rodea a ese mundo no es todavía lo suficientemente intenso y consciente como para volver a ser monumental, como lo deviene en *BuddenBrooks*, de Thomas Mann”.¹⁷¹

De tal modo que por medio de su ensayo sobre Storm, von Lukács se sirve de la tesis weberiana sobre el protestantismo para interpretar el desarrollo evolutivo que desemboca nada menos que en una de las más grandes novelas de la gran burguesía del siglo XX: los *Buddenbrook*, de Thomas Mann, publicada en 1901. Y por supuesto que tan interesante conexión teórica no podía pasar desapercibida al autor de esa novela, pues éste no ocultaría su vanidad halagada con tal conexión, al grado que también decidió hacer suya la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero *a posteriori*, o mejor dicho, llegó a aceptar no sólo que había llegado de manera independiente y práctica a las mismas conclusiones teóricas de Max Weber, sino sobre todo, y esto era lo más importante para su propia vanidad halagada, *antes* que el propio Weber, pues se le había adelantado por tres años con la publicación de su primera gran novela. Me adelanto yo también al escepticismo que alcanzo a percibir ya, en más de uno de los severos lectores de esta investigación, con respecto a esta ubicación expresa de Thomas Mann en cuanto distinguido participante en la guerra académica de los cien años, y para tales propósitos demuestro mis afirmaciones con las de él, para lo que utilizo la mejor arma demostrativa que en este caso es la cita textual. Con respecto al ensayo de von Lukács, Thomas Mann exhibió su vanidad halagada, así como su reconocimiento al crítico húngaro, desde el inicio del quinto capítulo de sus *Betrachtungen eines Unpolitischen* (1918), intitulado precisamente “bürgerlichkeit”, donde expuso las cosas del siguiente modo:

Existe un libro hermoso y profundo del joven ensayista húngaro Georg von Lukács, intitulado *El alma y las*

formas, en el cual hay un estudio sobre Theodor Storm que es, al mismo tiempo, una investigación acerca de la relación sobre la “*burguesidad y l’art pour l’art*”, investigación ésta que, cuando la leí años atrás, me pareció de inmediato lo mejor que jamás se haya dicho con excelencia sobre este paradójico asunto, y que creo tener especial derecho de citar, ya que acaso su autor haya pensado en mí al escribirla y hasta me recordó expresamente en un pasaje. No cabe duda que tenemos particulares derechos sobre una noción que hemos contribuido a suscitar mediante nuestro ser, y al acogerla nos hallamos acaso en la situación de un padre que permite, sonriente, que su erudito hijo lo aleccione. [Lukács da a entender que] el esteticismo y el carácter burgués constituyen una forma de vida acabada y legítima, que es una forma de vida *alemana*; más aún, que esta mezcla de actitud artística y *burguesidad* configura la derivación propiamente alemana del esteticismo europeo, el *art pour l’art* alemán. [...]

¡Esto es brillante, magnífico y cierto! Pero permítaseme que no sólo le dispense mis elogios, sino que también me reconozca en ello. Pues inclusive recordando una vez más que aquí jamás se habla de rango, sino de esencia, en mi caso se halla ausente precisamente aquello que el ensayista parece considerar como el criterio del *art pour l’art* burgués alemán: la vocación burguesa, en cuanto verdadera forma y ordenamiento de vida [...]. Pero mi vinculación con Storm es un parentesco de origen, y más que eso. Si *Tonio Krüger* es un *Immensée* evolucionado hacia lo moderno y problemático, una síntesis de intelectualismo y clima de Nietzsche y Storm, como ya lo dije, en su estudio Lukács manifiesta que en el caso de *BuddenBrooks* una conciencia tardía (que nada tiene que ver con el rango) posibilitó la monumentalización de ese clima de decadencia que rodea el mundo burgués de Storm.¹⁷²

El reconocimiento por parte de Thomas Mann de la descripción del mundo burgués en sus novelas —así como de todos sus problemas a partir de la crítica inspirada en Nietzsche—, lo llevará a reconocer la validez de la tesis weberiana apuntada por Lukács, pero reclamando para sí una especie de prioridad cronológica en tal idea que, de cualquier modo, Mann explica en términos genéticos por la influencia de un *Zeitgeist* compartido por todos los mandarines alemanes a principios del siglo XX, en virtud de la gran influencia ejercida sobre ellos precisamente por Nietzsche. El reconocimiento explícito a la tesis weberiana sobre el protestantismo queda expuesta por Thomas Mann del siguiente modo:

[...] puedo decir que no he escrito casi nada que no sea el símbolo de un heroísmo de este cuño neoburgués moderno. Desde luego que, visto así, Thomas Buddenbrook no es sólo un burgués alemán, sino también un *bourgeois* moderno, es la primera figura en cuya conformación participó esta vivencia decisiva [...]. Atribuyo alguna importancia a la constatación de que he sentido e inventado completamente por iniciativa propia, sin lectura alguna, por comprensión directa, la idea de que el hombre de trabajo capitalista moderno, el *bourgeois* con su idea ascética del deber profesional, es una criatura de la ética protestante, del puritanismo y del calvinismo, y sólo *a posteriori*, poco tiempo atrás, he advertido que esa misma idea había sido simultáneamente pensada y expresada por pensadores eruditos. Max Weber en Heidelberg, y tras él Ernst Troeltsch, trataron acerca de la “ética protestante y el espíritu del capitalismo” y esta idea se halla llevada a su extremo en la obra *Der Bourgeois*, de Werner Sombart, aparecida en 1913, la cual interpreta al empresario capitalista como síntesis del héroe, del comerciante y del burgués. Tiene razón en sumo grado, cosa que se desprende del hecho de que yo había plasmado su teoría doce años antes de que él la formulase, en mi carácter de novelista; ello suponiendo que la figura de Thomas Buddenbrook, la encarnación anticipadora de su hipótesis, no haya tenido influencia alguna sobre el pensamiento de Sombart. Pero lo que quiero añadir de nuevo es la sospecha, que equivale a una certeza, de que nuestra coincidencia respecto a la serie psicológica “calvinismo, burguesidad, heroísmo” existe en virtud de un intermediario espiritual superior, supremo: *el*

intermediario Nietzsche; pues sin esa vivencia que domina estos tiempos, que influye sobre todas las vivencias espirituales de esta época hasta en sus últimas subdivisiones, y que constituyó una vivencia heroica de una manera inauditamente novedosa y moderna, es indudable que el sociólogo no hubiese arribado a su principio doctrinario protestante-heroico, del mismo modo que el novelista no hubiese podido ver la figura de su “héroe” tal como la vio.¹⁷³

Independientemente de que Thomas Mann parece interpretar la tesis weberiana en términos mucho más mecánicos a como fue originalmente formulada, lo cierto es que por lo menos no hace una conexión directa entre el protestantismo y el capitalismo, sino más bien entre la ética protestante y el modo de conducción de vida vocacional de la *Bürgerlichkeit*. Por otro lado, la percepción de Lukács por parte de Thomas Mann cambiaría de la gran admiración que le manifestó inicialmente a una especie de irónico sarcasmo a raíz de su conversión al marxismo a fines de 1918, la cual se vio acompañada de una actitud extremadamente dogmática. Por tal razón, en *La montaña mágica* (1924), Thomas Mann usó el caso de Lukács para construir el personaje de León Naphta, ese brillante jesuita judío que por disciplina ante la orden debe constantemente rebajar el nivel intelectual de su crítica cultural, mediante penitencias que equivalen a las “autocríticas” de los comunistas. Y para que no quedara duda alguna con respecto a quién inspiró el personaje de Naphta, Thomas Mann fijó su residencia en el hotel “Lucacek”.¹⁷⁴ En cuanto a la relación de Lukács con la tesis weberiana sobre el protestantismo, si bien todavía en 1923 reconocía su validez esencial, según veremos más adelante, para 1954 renegaría de ella en *El asalto a la razón* en términos por demás dogmáticos y vulgares, con lo cual cumplió a cabalidad las irónicas expectativas que Thomas Mann había cifrado en Naphta. De tal modo que Lukács participa con tres posiciones encontradas en tres décadas distintas en la polémica centenaria en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo. La primera posición fue de plena aceptación, pero ese no sería el caso de otros personajes, también como Lukács personalmente muy cercanos a Weber en la segunda década del siglo, como fue el de su “venerable maestro” Lujo Brentano.

Las duras críticas del “venerado maestro” Lujo Brentano

En 1916, Lujo Brentano publicó su libro *Die Anfänge des modernen Kapitalismus* (*Los orígenes del capitalismo moderno*) en cuyos apéndices criticaba por igual las interpretaciones de Weber y Sombart sobre la influencia de la religión en el desarrollo del capitalismo moderno.¹⁷⁵ Frente a ellos la posición de Brentano consistió en situar los orígenes del capitalismo moderno en el desarrollo del comercio, el préstamo con intereses y la organización de la guerra generados por la cuarta cruzada en la baja Edad Media, de tal modo que por *capitalismo moderno* debe entenderse aquel que comienza a desarrollarse en Europa a partir de los primeros impulsos de la economía monetaria medieval, así como del cambio de la organización económica de Italia y otros países con el florecimiento económico de las ciudades medievales entre los siglos XIII y XV.¹⁷⁶

El *espíritu del capitalismo* es definido por Brentano como un impulso configurado fundamentalmente por fuerzas económicas e intereses comerciales, por el afán de ganancia y la estrategia de comprar barato y vender caro, y no tanto por una acción orientada ética o religiosamente. De tal modo que “para la acumulación del capital, daba lo mismo si un católico piadoso obtenía grandes ganancias y después aseguraba un lugar en el cielo mediante grandes donaciones y limosnas o si un calvinista buscaba grandes ganancias y después hacía buenas obras debido a que, de acuerdo a su fe, las grandes ganancias y las buenas obras eran señales externas y visibles de su estado de gracia”.¹⁷⁷ En ambos casos resulta indiferente la confesión religiosa para el progreso económico, pues éste se rige por sus propias leyes y el espíritu capitalista emana del desarrollo del comercio: “su esencia más íntima es obtener la más grande ganancia posible y su expansión ha ido acompañada, mano a mano, con el desarrollo del comercio”.¹⁷⁸ No es cierto, por tanto, que Italia haya tenido una regresión económica en el siglo XVII, conforme florecían los países reformados del norte, ni que la diáspora calvinista haya sido “el vivero de la economía capitalista”.¹⁷⁹ En cambio, lo que sí es cierto es que grandes empresarios capitalistas de la época, como Jakob Fugger, eran católicos, y en cambio Calvino “estaba muy alejado del espíritu capitalista” por su mensaje antimamónico.¹⁸⁰ “Por ello, más que capitalistas, las doctrinas de los puritanos son más bien abiertamente tradicionalistas”.¹⁸¹ Para Brentano, Weber comete, así, una *petición de principio* al dar su definición del espíritu del capitalismo, pues plantea como una condición necesaria lo que intenta probar;¹⁸² y en vez de probar el surgimiento del espíritu capitalista por factores puramente económicos, lo define de tal modo que no puede separarse de una supuesta raíz religiosa protestante ya que, “de acuerdo con tal formulación conceptual, el espíritu capitalista no pudo darse de ningún modo antes de Calvino”.¹⁸³

Según Brentano, Max Weber era culpable de deformar la historia por haber ignorado la importancia del catolicismo para la aparición de una ética del trabajo acorde con las necesidades del capitalismo, pues ya Tomás de Aquino había justificado la ganancia financiera y hasta uno de sus seguidores había justificado el cobro de intereses; por haber exagerado la inclinación de los fieles protestantes en las cuestiones económicas; por perder de vista a aquellos puritanos que, una vez enriquecidos, pronto abandonaron la fe puritana; por no tomar en cuenta los factores migratorios en la movilidad del capital, independientemente de la confesión religiosa; por no percibir que grandes empresarios capitalistas del siglo XVI, como Jakob Fugger, no habían sido protestantes, sino católicos; por no haber entendido el propósito esencialmente irónico de los textos de Benjamín Franklin que Weber tomó demasiado en serio para construir el “tipo ideal” del espíritu del capitalismo, y por no haber considerado que la primera emancipación del tradicionalismo económico se había originado en el norte de Italia, especialmente con Maquiavelo y el humanismo renacentista.¹⁸⁴ Además, tampoco es cierto que la palabra *Beruf*, que combina la noción de una ética profesional con el llamado religioso, haya sido una creación protestante a partir del significado que le dio Lutero, pues la palabra *Vocatio*, especialmente en su variante española, ya combinaba precisamente esas dos nociones en la palabra *vocación* desde antes de la Reforma.¹⁸⁵ Con todo, a Weber le fue bien, porque las críticas de Brentano a Sombart rayaron en el insulto. Brentano calificó el libro de Sombart sobre los judíos como uno de los resultados “más penosos y deprimentes” de toda la tradición de investigación alemana, y de ahí pasó a adjetivarlo en diversas partes como un estudio frívolo, arrogante e irresponsable, pero también fraudulento, descuidado y arbitrario, lleno de prejuicios y sin ningún fundamento empírico sobre el verdadero papel que los judíos desempeñaron en la vida económica europea.¹⁸⁶

La crítica de Brentano a Sombart fue de tal magnitud, que el propio Weber se sintió obligado a declarar que el asunto no era para tanto y que la obra de Sombart debía evaluarse de manera más equilibrada, al declarar en una nota de la versión de 1920 de su célebre ensayo que “La crítica de Brentano a la obra de Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben* [Los judíos y la vida económica], la considero objetivamente fundada en muchos aspectos, aun cuando injusta en general, prescindiendo de que tampoco Brentano ha sabido ver lo decisivo en el problema de los judíos, que nosotros eliminamos de primera intención”.¹⁸⁷ Esto nos lleva a describir ya la manera en que el propio Weber respondió a sus críticos en 1920, después de diez años de silencio, para finalizar así la segunda década de la guerra académica de los cien años.

Ante la observación de Brentano respecto a que las traducciones latinas de la biblia ya hablan de la *vocatio* en el mismo sentido de ser el trabajo un deber ante los ojos de Dios, pero mucho antes de que Lutero se refiriera a la *Beruf*,¹⁸⁸ Weber no considera que haya un desacuerdo básico en tal cuestión, siempre y cuando se reconozca que el catolicismo

tampoco otorgó ninguna recompensa psicológica para el trabajo, aun cuando recomendara la dedicación al trabajo y condenara la indolencia. Lo decisivo, en todo caso, es que el calvinismo, a diferencia del catolicismo, asigna al trabajo una especie de recompensa psicológica para disminuir la duda sobre la condenación, mientras que en el catolicismo no se asigna ningún reconocimiento especial al arduo trabajo para obtener la salvación. Ésa es toda la diferencia, pero es lo suficientemente grande como para generar dos éticas de trabajo radicalmente distintas, donde la de origen calvinista es la que resulta especialmente afín al espíritu del capitalismo.

Weber rechaza, por otro lado, las respectivas caracterizaciones de Jakob Fugger, en el caso de Brentano, y de Leon Battista Alberti, en el caso de Sombart, como portadores del espíritu del capitalismo antes de la gestación de la Reforma protestante. Ya desde la primera versión de sus ensayos, Weber había señalado que Fugger no califica como portador del espíritu del capitalismo porque su ambición era más de “audacia comercial” basada en una neutralidad ética y no de una “máxima para la conducta de la vida de matiz ético”, como puede observarse claramente en el caso de Benjamín Franklin.¹⁸⁹ En la nota, redactada en 1920, a este párrafo original, Weber acusa a Brentano de no haber sido capaz de distinguir esta diferencia ética fundamental entre Fugger y Franklin.¹⁹⁰ Empresarios capitalistas como Fugger han existido en todas las épocas y en todas partes, pero una ética de trabajo metódico como la de Franklin es distintiva del espíritu del capitalismo moderno. En cuanto a Alberti, el reclamo de Weber es más airado y tajante: “Sombart no tiene derecho a afirmar que la ética de Franklin es la reproducción ‘literal’ de los razonamientos del gran genio universal del Renacimiento, Leon Battista Alberti”.¹⁹¹ En ninguna parte de las obras de Alberti, afirma Weber, encontramos expresiones como la de “*time is money*” ni la tendencia típicamente ascética en sus medios de adquisición de la riqueza ni una justificación, basada en motivos de índole religiosa, para normar su estilo de vida; en todo caso, Alberti jamás estableció ninguna conexión entre la salvación o la condenación con la búsqueda de la ganancia.¹⁹² Tanto Brentano como Sombart pierden así de vista el hilo conductor del razonamiento de Weber y por ello a éste le resulta relativamente fácil refutarlos.

Por otro lado, Brentano cuestionó también la tesis de Weber sobre la base de que éste no tomó en cuenta cómo el desarrollo del capitalismo se debe en muy buena medida a las migraciones de empresarios y banqueros, quienes difundieron el espíritu del capitalismo por el mundo, ciertamente mucho antes de la génesis del protestantismo y del mundo moderno. Como prueba de ello, Brentano cita el caso de sus propios antepasados italianos, quienes fueron banqueros capitalistas desde antes de la Reforma y se vieron obligados a emigrar hacia el norte de Europa, cuando las rutas del comercio cambiaron el Mediterráneo y el levante por el mar del norte.¹⁹³ Para Weber esta migración no prueba nada, primero, porque los banqueros han tenido tendencias nómadas desde tiempos

ancestrales, y segundo, porque Brentano parece incapaz de entender la peculiaridad del capitalismo moderno. Weber reprende al economista Brentano por confundir todo tipo de aspiración al lucro como definitoria del capitalismo, cuando en realidad hay muchas formas de capitalismo a lo largo de la historia: capitalismo aventurero, capitalismo de botín, capitalismo político y muchas otras variedades, pero en ninguna otra parte más que en el mundo occidental moderno puede hallarse la génesis de un capitalismo basado en la organización racional del trabajo libre, y eso es precisamente lo que debe ser explicado,¹⁹⁴ lo cual difícilmente puede hacerse con el ejemplo del cambio de domicilio de bisabuelos y tíos en la célebre familia Brentano. De cualquier modo, en la primera nota de su "Introducción" general, Weber instruye directamente a su “venerado maestro” al hacerle notar que no cualquier tipo de adquisición de dinero califica para representar el espíritu del capitalismo:

En este y en algunos otros puntos me separo de mi venerado maestro Lujo Brentano. Discrepo de él, en primer lugar, en la terminología; pero también mantengo otras discrepancias objetivas. No me parece adecuado incluir en la misma categoría cosas tan heterogéneas como el producto del saqueo y la ganancia que rinde la dirección de una fábrica, y mucho menos designar como *espíritu del capitalismo* —en oposición a otras formas de lucro— toda aspiración a adquirir dinero, porque, a mi juicio, con lo segundo se pierde toda precisión en los conceptos, y con lo primero la posibilidad de destacar lo específico del capitalismo occidental frente a otras formas capitalistas.¹⁹⁵

Por último, Weber lamenta que ni Brentano ni Sombart hubieran leído con cuidado el texto original de su ensayo sobre el protestantismo, donde se estipula explícitamente que tal estudio no se interesa en la enseñanza oficial de los compendios morales calvinistas de la época, sino que su interés se centra en algo muy distinto, a saber, “indagar cuáles fueron los impulsos psicológicos creados por la fe religiosa y la práctica de la religiosidad, que marcaron orientaciones para la vida y mantuvieron dentro de aquellas al individuo”.¹⁹⁶ Por ello, todas las citas de sermones y doctrinas calvinistas con mensaje antimamónico resultan irrelevantes para el tipo de estudio que se propuso realizar Weber, tal y como ya se lo había hecho notar Scheler a Sombart desde 1914. Algo parecido ocurre con los argumentos esgrimidos por Sombart para intentar demostrar la mayor afinidad del catolicismo y la ética tomista, en contraposición al calvinismo, con el espíritu del capitalismo. Scheler ya había echado mano de argumentos demolidores contra semejante interpretación de Sombart; sin embargo, para Weber la cuestión decisiva que explicara por qué el catolicismo no podía crear una vocación de trabajo acorde con el espíritu capitalista residía en que, mientras el empresario puritano estaba dedicado éticamente a su trabajo, su contraparte católica tenía una ética mucho más laxa porque disponía de otros medios de salvación. Es decir, lo que falta en el catolicismo es lo decisivo para Weber: “La concepción tan característica del protestantismo ascético, de la

comprobación de la propia salvación, la *certitudo salutis* en la vocación, es decir, las *primas* psicológicas que esta religiosidad derivaba de la ‘industria’, las cuales faltaban necesariamente en el catolicismo porque sus medios de salvación eran otros”.¹⁹⁷

Karl Jaspers y la *Psicología de las concepciones del mundo* en 1919

En 1919 Karl Jaspers publicó un voluminoso libro en el que ofrecía una tipología para clasificar “la psicología de las visiones del mundo”, a partir de una clara influencia de los trabajos de sociología de la religión de Max Weber.¹⁹⁸ El libro de Jaspers es una combinación de la metodología de los tipos ideales de Weber con la tipología de Dilthey en su teoría de la concepción del mundo (*Weltanschauungslehre*),¹⁹⁹ se analiza no sólo las “concepciones del mundo” (*Weltanschauungen*), sino también las “imágenes del mundo” (*Weltbilder*, título del segundo capítulo del libro de Jaspers) en cuanto noción que proviene expresamente de la sociología de religión comparada de Max Weber. Jaspers clasifica varias imágenes del mundo, entre las que sobresalen la de la historia natural, la técnica, la mitológica demoníaca y la filosófica, todas pueden verse como patrones básicos de la existencia humana a partir de rasgos psicológicos “típicos ideales”.²⁰⁰

El capítulo III es, sin embargo, el más importante del libro, no sólo por su extensión, sino porque ahí Jaspers aborda por primera vez los temas básicos de su *Existenzphilosophie*, aunque disfrazados todavía de “tipos psicológicos de concepciones del mundo” y no de supuestos esenciales de un nuevo sistema filosófico, que en realidad es lo que son. La importancia de las “situaciones límite” (*Grenzsituationen*), de la angustia existencial, de la relación de la existencia con la trascendencia y otros más, tan distintivos de la filosofía existencialista de Jaspers, aparecen ya en este libro antes de adquirir un formato sistemático expresamente filosófico en los tres volúmenes de *Philosophie*, publicados en 1932. Dentro de las situaciones límite que definen la existencia se encuentran la lucha, la muerte, el azar y la culpa, pero Jaspers dedica también una extensa sección al sufrimiento, ante el cual el hombre reacciona de manera “resignada”, “huyendo del mundo” (*Weltflüchtig*) o de manera “heroica” o “religiosa-metafísica”.²⁰¹ Este cuarto tipo da lugar a la creación de teodiceas, que encasillan las vivencias de las situaciones límite en un “caparazón” (*Gehäuse*); a final de cuentas todo proceso de racionalización de las situaciones vitales desemboca en dichos caparazones, pero uno en específico, el de la “racionalidad con arreglo a fines”, conduce ineluctablemente al caparazón más rígido de todos o, si se prefiere una más famosa nomenclatura, a una “jaula de hierro”.²⁰²

Karl Jaspers cita expresamente en este contexto la sociología de la religión comparada de Max Weber (cuyos artículos centrales habían aparecido publicados en el *Archiv* entre 1915 y 1917), para hacer constar que el maestro también había reconocido tres tipos básicos de teodiceas consecuentes, en el dualismo zoroastriano, la doctrina del Karma en la India y la doctrina de la predestinación protestante.²⁰³ El racionalismo que se deriva de este último tipo de teodicea, especialmente promovido por las sectas protestantes, se basa inicialmente en una cosmovisión del *deus absconditus* cuyos designios no podemos

captar pues somos meros instrumentos de Dios y nadie sabe para qué está predestinado, de tal modo que la tarea del día es realizar el dominio del mundo para Dios sin depender por ello de las condiciones mundanas. La doctrina es religiosa, en su centro se encuentra Dios, y en principio la acción intramundana no busca conseguir una condición de salvación —que ya está o no predestinada— sino más bien una ética vital y un modo de conducción de vida a fin de dominar metódica y racionalmente el mundo para la mayor gloria de Dios.²⁰⁴ Sin embargo, este racionalismo de dominio del mundo se convierte en un caparazón instrumental que acaba por nulificar las vivencias y situaciones límite originales, hasta eliminar el significado último de la existencia.²⁰⁵ De tal modo que si bien este tipo de racionalismo instrumental es el más eficiente para el dominio del mundo y la mejor y más exitosa organización económica, también desemboca paradójicamente en una pérdida del significado último de la existencia y quizá también en una tergiversación y perversión última de la naturaleza esencial del ser humano. Vivir en un mundo dominado por el racionalismo occidental es también vivir encerrados, empaquetados en rígidos caparazones y éste parece ser el destino existencial del hombre en las condiciones de la modernidad desencantada.

Todas éstas son profundas reflexiones filosóficas existencialistas que no parecen derivarse a simple vista de una mera tipología clasificadora de la “psicología de las concepciones del mundo”; pero Jaspers reconocería años después que, de no ser por ciertas circunstancias de política académica universitaria alemana en torno a 1919, el libro debió haberse intitulado “*Filosofía* de las concepciones del mundo”, pues una de las fuentes más importantes para inspirarlo provenía de Max Weber, a quien Jaspers declara expresamente “el filósofo más grande de nuestro tiempo”. Por lo pronto, la importancia de las “imágenes del mundo” para transformar a éste parece derivar directamente de una específica interpretación de la sociología de la religión de Weber, cuando Jaspers afirma, por ejemplo, que “en la medida en que las que mueven al hombre son fuerzas procedentes de las visiones del mundo [...] se desemboca siempre en caminos que conducen a la infinitud o a la totalidad”.²⁰⁶ Las imágenes del mundo o *Weltbilder* tienen así una gran fuerza para transformar o modificar la trayectoria de los intereses materiales, aun cuando paradójicamente el destino de la modernidad sea el haber entrado —de una manera no intencionada y como resultado de las consecuencias últimas a las que lleva su específico proceso de racionalización—, a uno de los más rígidos y opresivos caparazones o *Gehäuse* existenciales. Éste es uno de los conceptos de origen weberiano al que Jaspers le dedica toda una sección especial en su libro,²⁰⁷ A fin de desarrollarlo y extenderlo más allá de la breve referencia que le asignó Max Weber al final de sus ensayos sobre la ética protestante. Quizá conviene citar ahora algunas de las reflexiones del propio Jaspers con respecto al significado retrospectivo que atribuyó a esta obra, así como a las fuentes que lo inspiraron. En 1941, Jaspers hacia notar, así, que

En la *Psicología de las concepciones del mundo* traté de exponer sistemáticamente el conjunto de posibles creencias, imágenes del mundo, actitudes humanas. Fue una arrogante obra juvenil, cuyo contenido todavía hoy reconozco como mío, pero cuya forma era insuficiente. Creía haberme limitado a presentar puramente los hechos; pero, en realidad, esboqué una verdad del ser del hombre, la que a mí me había sido dada, la concebí como síntesis de polaridades y mostré dondequiera el aluvión de desviaciones, vaciamientos y tergiversaciones. Era filosofía escondida que se tenía objetivamente por psicología objetiva.²⁰⁸

¿Y las fuentes de inspiración filosófica para tal obra? Jaspers reconocía sin rodeos en el mismo escrito que “entre los contemporáneos ya muertos, debo lo que yo pueda pensar, fuera de las personas más próximas, ante todo a Max Weber, el único”.²⁰⁹ ¿también para la producción específicamente filosófica? Como advirtiendo esta posible duda, Jaspers aclaraba diez años después de dónde venía tal inspiración: “Para mí, Max Weber fue el filósofo en persona de nuestro tiempo. Él orientaba en todos los saberes asequibles y al mismo tiempo representaba la pretensión prodigiosamente influyente de hacer lo que se puede”.²¹⁰ Bueno sí, pero ¿incluso en una obra tan específica de orientación *prima facie* psicológica como la de 1919? Seis años después, en 1957, Jaspers reclamaba, para su libro de 1919, el mérito de haber sido “el escrito más temprano de lo que posteriormente se llamó el existencialismo moderno” (sin saber que tal mérito puede corresponderle más bien a Lukács, Unamuno o incluso Antonio Caso), y reitera que la fuente filosófica para ese libro venía de Max Weber: “su pensamiento y su naturaleza se convirtieron en parte esencial para mi filosofía, incluso hasta la fecha, como la de ningún otro pensador [...]; en mis escritos filosóficos a menudo está presente”, sobre todo porque

[...] influyó directamente en aquellos años en el borrador de mi *Psychopathologie*, y todavía más en el de mi *Psychologie der Weltanschauungen*, la última vez que lo vi en octubre de 1919 mencionó este libro una hora antes de su partida para Múnich, y me dijo en su cálido y enfático tono: “se lo agradezco, valió mucho la pena, le deseo que siga tan productivo”. Esas fueron sus últimas palabras para mí.²¹¹

Más de una vez se ha detectado en algunos escritos de Max Weber, especialmente en “La ciencia como vocación”, que también coincide con el año de 1919, una fuerte y clara filosofía subyacente, en la específica orientación de lo que posteriormente llegó a conocerse mundialmente como “filosofía existencialista”. En 1987, Wilhelm Hennis afirmaría así que la problemática central de Weber no era ni la del capitalismo ni la de la racionalidad, sino que era fundamentalmente un tema antropológico existencialista, centrado en la cuestión del “tipo de hombre” que tendrá que vivir bajo las condiciones de un capitalismo burocratizado y deshumanizado en un mundo desencantado. Para Hennis, los únicos que captaron en el pasado esta auténtica y central problemática de Weber, fueron los jóvenes filósofos existencialistas en Alemania durante la década de los años veinte: Karl Jaspers, Karl Löwith y Siegfried Landshut.²¹² Tal interpretación del

significado de la obra de Weber es y ha sido muy discutible, pero lo que no puede negarse es que sus ensayos de sociología de la religión comparada, y en especial los de la ética protestante, inspiraron conceptos y categorías de una de las principales corrientes de la filosofía existencialista contemporánea, así como su diagnóstico cultural y antropológico sobre el significado de la existencia humana en una modernidad desencantada. Y esto, a querer o no, también forma parte constituyente de la guerra académica de los cien años.

Otras aportaciones de 1919

Durante 1919 aparecieron estudios, como el de Carl Brinkmann, donde se aborda la metodología weberiana, especialmente por lo que se refiere al uso de los tipos ideales y el recurso a la comprensión interpretativa o *verstehen*.²¹³ Otros, como Erich Kaufmann, prefirieron discutir la propuesta que Max Weber había hecho desde 1916 con respecto a la conveniencia de introducir un sistema democrático parlamentario en la Alemania de la primera posguerra, pues tal propuesta estaba a punto de realizarse con la promulgación de la constitución de la república de Weimar.²¹⁴ Sin embargo, en ninguno de esos casos se abordó la tesis weberiana sobre el protestantismo, seguramente porque los temas políticos eran considerados de mayor urgencia en el complicado año de 1919.

No obstante, en el volumen VIII de la principal revista dedicada a publicar artículos marxistas sobre la historia del socialismo y del movimiento obrero, correspondiente precisamente al año de 1919, aparecen dos sintomáticos registros de la manera tan antitética en que para entonces ya era leída la célebre tesis weberiana sobre el protestantismo.²¹⁵ En efecto, por un lado, en un extenso artículo de más de 50 páginas destinado a criticar la segunda edición (1916/1917) de la voluminosa obra de Sombart sobre el capitalismo moderno, el austromarxista Alfons Dopsch cuestionó seriamente las abstractas y “voluntariosas” construcciones mediante las que Sombart explicaba los orígenes de la moderna acumulación del capital, al mismo tiempo que lo comparó muy desfavorablemente frente a lo que, supuestamente con mayor rigor y precisión científica, ya había dicho Karl Marx sobre estos rubros.²¹⁶ También se criticó a Sombart por seguir demasiado cercanamente esa interpretación “idealista” de la historia postulada por Max Weber, que explica los orígenes del capitalismo moderno como una consecuencia del protestantismo y que, por ello, tanto Brentano como Rachfahl ya se habían visto obligados a ubicar esa “interpretación extrema” en su justa dimensión.²¹⁷ “Lo que aquí desarrolla Sombart no es más que una abstracta construcción que aparentemente pertenece a esa tendencia mediante la cual Max Weber derivó el espíritu del capitalismo de la ética protestante”.²¹⁸ Más aún, Dopsch acusa a Sombart de seguir la misma construcción que “de manera totalmente espiritualista elaboró Max Weber sobre la fundamentación del ‘espíritu capitalista’ en el protestantismo”,²¹⁹ sólo que acentuándola porque Sombart acabó por derivar tanto el capitalismo como el protestantismo de un mismo y supuesto “espíritu moderno” (*neue Geist*). Por lo mismo, Dopsch recomienda que para alcanzar en el futuro una mejor explicación sobre los orígenes del capitalismo, sería necesario primero liberarse de las “voluntariosas y abstractas construcciones” de Sombart, a fin de llegar a “captar la vida económica como realmente ha acontecido” (*“die Feststellung des Wirtschaftsleben, wie es wirklich gewesen ist”*).²²⁰

Independientemente de que Dopsch no calibrara bien las grandes diferencias entre las respectivas explicaciones de Weber y Sombart sobre los orígenes del moderno espíritu capitalista, lo más notable es la manera en que primero deforma la tesis weberiana al atribuirle una implicación genético causalista idealista, para después acusar a Sombart de ser una especie de weberiano exagerado, lo cual constituye no sólo una interpretación reduccionista, sino falsa en todos sus aspectos. No obstante, en el mismo volumen donde Dopsch publica su equivocada interpretación de la relación de la tesis weberiana con la obra de Sombart, Rudolf Leonhard aporta una versión mucho más fidedigna, a partir de la comparación de sus ventajas frente al dogmatismo de Kautsky en su libro de 1908 sobre el origen del cristianismo.²²¹ Ahí, Leonhard critica la tendencia de Kautsky a reducir todas las cuestiones religiosas a su supuesta base material, primordialmente económica, sin tomar en cuenta todos aquellos aspectos donde las ideas religiosas manifiestan una dinámica propia, independiente de la base económica, a la que tienden en muchas ocasiones a modificar y condicionar. Y la alternativa metodológica seleccionada por Leonhard para contraponerla a Kautsky, con el fin de corregir sus exageraciones y reduccionismos unilaterales, es precisamente la tesis weberiana sobre el protestantismo, pues al final de sus ensayos, Weber advirtió expresamente sobre los riesgos de caer tanto en una unilateral interpretación materialista de la historia como en una igualmente unilateral interpretación de carácter idealista.²²² Parafraseando a Weber, Leonhard señala que ambos unilateralismos le hacen poco honor a la verdad histórica, a la cual se sirve mucho mejor cuando se evade el monismo explicativo y mejor se adopta “un dualismo abierto capaz de ver la polaridad de las causalidades”, semejante a una especie de engranaje en movimiento donde embonan unos dientes negros con otros blancos, de tal modo que en la cuestión de la relación de las ideas con los intereses resulta “una especulación tan irrelevante preguntarse si el diente blanco o el negro fue el *primus movens*, como el preguntarse si primero fue el huevo o la gallina”.²²³

Pero a fin de que la errada interpretación que se había hecho de Weber como si fuera un idealista no pudiera enturbiar la claridad y prudencia de sus advertencias y recomendaciones, Leonhard señala en una nota cómo Weber mismo había rechazado promover cualquier interpretación idealista de la historia, puesto que siempre había reconocido la importancia de la conjunción de los factores ideales con los materiales en el proceso histórico. Como testimonio para ello, Leonhard cita la segunda respuesta de 1908 de Weber a Fischer, la cual ya expusimos en el capítulo pasado: “En una réplica, Weber se defiende enérgicamente contra la acusación de que por el hecho de ayudar a dar un mayor reconocimiento al complejo religioso en cuanto factor formativo de la economía eso implique que él quiera construir una historia económica a partir de un puro punto de vista idealista espiritualista (*Archiv*, pp. 275-283)”.²²⁴

Entretanto, en Francia, Georges Goyau dedicaba, también en 1919, un par de páginas

de sus más de quinientas en dos tomos de su historia de Ginebra en cuanto “ciudad iglesia” a criticar lo que suponía que era la tesis de Max Weber sobre el protestantismo, pero que en realidad no es sino una paráfrasis de la deformación introducida en la obra de Doumergue de 1917, a quien cita como su fuente más confiable para “entender” el argumento weberiano. Resulta así evidente que Goyau no leyó directamente a Weber y por eso procedió a deformar su tesis sobre el protestantismo en el siguiente tenor: “Un economista alemán, el profesor Max Weber, ha sostenido recientemente que el capitalismo en Europa fue el fruto del calvinismo; él interpreta el desarrollo de la economía política capitalista y de sus aspiraciones hacia la riqueza como una consecuencia de la doctrina calvinista sobre los deberes hacia el Estado.”²²⁵

Aunque deformada —tanto por su simplificación monocausal genética como por introducir gratuitamente el factor de “la doctrina calvinista sobre los deberes al Estado”— tal representación de la tesis weberiana no es cuestionada en su “verdad esencial”, sino en todo caso por lo rebuscado y artificial del método elegido para “probarla”. Si Max Weber se había propuesto estudiar en qué medida las doctrinas calvinistas sobre el ascetismo “determinaron” las costumbres económicas y sociales “de Ginebra y de Europa”, Goyau se pregunta si es necesario “descender hasta las raíces teológicas para explicar las consecuencias económicas del individualismo reformado”,²²⁶ desde el momento en que la relación entre la prosperidad capitalista y el calvinismo, por lo menos para el caso de Ginebra, es algo que puede demostrarse por medios mucho más sencillos puesto que es una verdad evidente:

Trasplántese al dominio económico esa soberanía con el que la Reforma invistió al individuo; déjese prevalecer poco a poco, por el juego mismo de su mecanismo, al individuo sobre la colectividad social, así como en el dominio teológico prevaleció sobre la idea misma de la Iglesia; y la puerta se abre, súbitamente, en nombre de una libertad toda abstracta, a la audacia afortunada de esos financieros, inventores de los nuevos métodos para la adquisición de la riqueza.²²⁷

Tal verdad, por otro lado, ya había sido detectada por muchos otros antes que Max Weber, Raoul Rochette, Haller y Stendhal, así como por el economista ginebrino Simonde de Sismondi,²²⁸ de tal manera que Goyau remite expresamente a su fuente para enterarse del “contenido” de la tesis weberiana, el quinto volumen del estudio de 1917 de Doumergue sobre Calvino, para cuestionar tanto la “complicada estrategia de prueba” como el perogrullo de lo supuestamente “defendido” por Weber. Lo evidente, en todo caso, es que en esa muy breve referencia en francés de la tesis weberiana, ésta ya había empezado a padecer el destino de no ser directamente leída, sino deformada y criticada “de oídas”, lo cual sería la regla, más que la excepción, en Francia, prácticamente a todo lo largo de la siguiente década de los años veinte.

Señaladas las aportaciones más relevantes de 1919, así como las importantes

respuestas que Weber dio en 1920 a las críticas de su “venerado maestro” Brentano, conviene señalar que otro colega publicó las suyas en 1920, pero en un libro que Weber ya no alcanzó a conocer. Con esas críticas, hasta cierto punto desconocidas, de ese distinguido colega de Weber se cierran las que se presentaron durante la segunda década de la polémica centenaria en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, aun cuando dejaremos para el final de este capítulo la discusión de las respuestas de Weber a Sombart con respecto a la cuestión de la influencia de los judíos en el desarrollo del capitalismo moderno.

El desconocido caso de Georg von Below, en 1920

Un caso muy peculiar al finalizar la segunda década del debate fue el del historiador conservador Georg Anton Hugo von Below (1858-1927). Debido a su extremo conservadurismo nacionalista y a su vehemente oposición al establecimiento de cátedras de sociología en las universidades alemanas, se le ha visto tradicionalmente como una figura en principio antagónica a los intereses de Max Weber.²²⁹ En 1944, al presentar el primer balance de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, Ephraim Fischhoff afirmó un par de veces, pero sin dar ninguna cita para sustentarlo, que Georg von Below negaba cualquier tipo de validez a la tesis weberiana sobre el protestantismo y que siguió haciéndolo incluso después de la muerte de Weber, cuando ya habían aparecido otros de sus estudios sobre la ética económica de las grandes religiones mundiales, sin que por ello von Below modificara sus apreciaciones iniciales.²³⁰ Nos resultó sorprendente y extraño, cuando buscamos por cuenta propia las obras de von Below esperando encontrar ahí a un severo opositor y crítico de la tesis weberiana sobre el protestantismo, descubrir más bien a un claro aliado de Max Weber en muchos aspectos, además del de la posición asumida frente a su polémica tesis.

En efecto, von Below ofrece en el extenso capítulo VII dedicado a “El surgimiento del capitalismo moderno” de su libro intitulado *Problemas de la historia económica* (1920) una pormenorizada exposición y discusión crítica de las aportaciones de Max Weber — pero también y sobre todo de Werner Sombart— acerca del protestantismo, sobre el que von Below tenía sus propias opiniones desde finales del siglo XIX.²³¹ La exposición de la tesis weberiana en ese capítulo cae en inevitables simplificaciones, pero von Below básicamente la acepta y hasta la defiende frente a otros críticos. Así, G. von Below empieza por afirmar que “Max Weber ha sostenido, al igual que E. Troeltsch, la tesis del origen del espíritu capitalista en el calvinismo”.²³² Después de reconocer que el tema de la influencia del calvinismo en el desarrollo de la mentalidad capitalista moderna no constituye un tema central para sus propias investigaciones sobre las modalidades y condiciones de la acumulación del capital en los orígenes del capitalismo moderno, von Below pasa a defender a Weber frente a críticos como Brentano, quien había puesto a su propia familia como un ejemplo sobre cómo la diáspora de empresarios capitalistas perseguidos se había dado no nada más entre protestantes, sino también entre católicos, a lo que von Below responde tajantemente que “¡La diáspora por sí misma no fue causa de nada!”, más bien habría que buscar otros factores más importantes, estrictamente económicos, que pudieron contribuir a gestar la moderna mentalidad capitalista y su difusión. También en esta misma dirección, von Below le cuestiona a Brentano su reclamo a Weber por supuestamente no haber tomado en cuenta la manera en que el humanismo secular de la Italia del Renacimiento, especialmente con Maquiavelo,

contribuyó a emancipar la mentalidad económica de los obstáculos “tradicionalistas” para reproducir la ganancia económica, a lo cual von Below responde con dos objeciones: 1) que el desarrollo de la moderna teoría económica para el cobro de intereses no proviene ni de Italia, ni de Maquiavelo y 2) que resulta muy cuestionable la afirmación de que a finales de la Edad Media ya hubiera en Italia un fuerte y “deslumbrante” desarrollo capitalista, pues, a lo sumo, “había quizá ya un capitalismo comercial, pero todavía no un verdadero capitalismo empresarial del cual apenas había un incipiente comienzo”.²³³

En cuanto a las fuertes críticas de Brentano y Rachfahl sobre lo “absurdo” de la existencia de un espíritu capitalista *antes* de estar presentes las demás condiciones para el desarrollo del capitalismo, von Below responde que no se trata de una tesis tan descabellada como aparenta, siempre y cuando se considere la existencia de tal espíritu como un factor más, entre muchos otros, capaz de generar una “disposición adecuada” para el desarrollo capitalista.²³⁴ Por supuesto que todo depende de cómo se defina el *espíritu capitalista*, pues aun cuando Weber pareció definirlo en términos demasiado amplios cuando simplemente lo contrapuso a la mentalidad conformista típica del “tradicionalismo”, también es cierto que detectó aspectos específicos sumamente importantes sobre cómo las ideas religiosas “influyen fuertemente” en la motivación para el trabajo; por lo cual puede decirse que, en este punto, Weber no sólo estaba “en lo correcto”, sino que también lo expuso de manera “erudita”.²³⁵ Lo que críticos como Rachfahl no fueron capaces de entender, y Troeltsch se encargaría de exhibirlos por ello, fue la diferencia entre el incremento del estímulo motivacional para el trabajo a partir de factores religiosos de la cuestión totalmente independiente del incremento en el afán de ganancia. Según von Below, ambos factores, motivación para el trabajo y afán de ganancia, no siempre van aparejados, pues pueden presentarse de manera independiente; tal diferenciación constituye uno de los méritos de la exposición de Weber.²³⁶ Por último, von Below señala que la configuración del moderno espíritu capitalista proviene de la conjunción de muchos otros factores además del de la ética protestante. Para demostrarlo cita textualmente el fragmento de las *Consideraciones de un apolítico* donde Thomas Mann atribuye la intuición del nexo entre protestantismo y orientación profesional burguesa hacia el trabajo a un espíritu general de la época, reflejado desde 1901 en la figura de Thomas Buddenbrook.²³⁷

Como puede verse, la posición de von Below con respecto a la tesis weberiana sobre el protestantismo es crítica pero, lejos de rechazarla globalmente, más bien la reconoce en sus puntos esenciales. Cuando se exploran otras secciones del libro de von Below — entregado a la imprenta en abril de 1920, dos meses antes de la muerte de Weber y que por lo mismo la aceptación parcial de la tesis weberiana no puede considerarse como un homenaje póstumo al colega desaparecido—, es posible encontrar citas aprobatorias a otros trabajos de Weber, como el de las asociaciones comerciales medievales de España e

Italia o el de la *Historia agraria romana*,²³⁸ donde se le reconoce plenamente su erudición en esos temas, así como defensas de sus aportaciones metodológicas, especialmente si son criticadas por otros autores. Tal fue el caso de la noción del tipo ideal, expuesta por Weber como una especie de “utopía” conceptual que permite orientar la investigación empírica, pero que Schmoller cuestionó porque daría cabida a mezclar aspectos de pureza conceptual con aspectos normativos cuando se estudiaran casos como el de las utopías socialista o manchesteriana, promoviendo así sus valores. Semejante confusión fue tajantemente calificada por von Below de absurdos “malentendidos”, frente a los cuales lo mejor es no hacer nada porque las limitaciones de quienes los cometen simplemente no tienen remedio.²³⁹

Probablemente aquí esté la clave para descifrar las razones de la alianza académica entre Weber y von Below: ambos compartían los mismos enemigos, o por lo menos las mismas antipatías y distanciamientos con las mismas figuras, a pesar de haber estado cercanos a ellos en algún otro momento. Ese es el caso de Gustav Schmoller, pero también de Karl Lamprecht o Lujo Brentano. Entre 1908 y 1920, tanto Weber como von Below tuvieron, por diferentes razones, serias diferencias con los tres, al mismo tiempo que mantenían entre sí un gran reconocimiento por sus respectivas obras y aportaciones académicas. Por otro lado, von Below es uno de los pocos historiadores contemporáneos que Weber cita en *Economía y sociedad* porque sus estudios sobre la ciudad medieval y la manera en que el Estado moderno nace en esas ciudades, a partir de un monopolio de la coacción física en un determinado ámbito territorial, impactaron fuertemente a Weber cuando redactó su estudio sobre “La ciudad”.²⁴⁰

Otra característica de la buena relación entre Weber y von Below reside en que éste fue el único colega, al lado de Rickert, a quien Weber informó sobre el grado de avance de *Economía y sociedad*. Así, en una carta del 21 de junio de 1914, Weber le informa sobre la probable publicación en el invierno de ese mismo año de una “voluminosa obra” en donde abordaría el estudio de ciudades medievales y otras formas de organización política. La carta fue reproducida por el propio von Below en el prólogo de la segunda edición de su libro sobre el estado alemán de la Edad Media;²⁴¹ Años después Friedrich Tenbruck la usaría como documento fundamental para explicar las razones por las que Weber abandonó el proyecto de que *Economía y sociedad* fuera una voluminosa obra en 1914, para publicar en 1920 una obra mucho más corta. Las razones para dejar el proyecto original tienen que ver con el estallido de la Primera Guerra Mundial en agosto de 1914; si no hubiera habido guerra, o hubiera estallado después, seguramente Weber habría publicado ese libro en el invierno de aquel año; pero como sí hubo guerra, Weber redactó una obra mucho más corta y muy diferente para ser publicada en 1920. Marianne Weber juntó los dos manuscritos, les agregó otros más y de ahí salió el mamotreto que hoy conocemos como *Economía y sociedad*, que ha sufrido diversas

modificaciones, todas para mal, según el informado diagnóstico de Tenbruck.²⁴² Lo cierto es que lejos de intentar refutarse entre sí, Weber y von Below se respetaban, incluso “fraternalmente”, y por ello von Below no puede ser considerado más que como un defensor moderado de la tesis weberiana sobre el protestantismo, en parte por todo lo que compartía con Max Weber y que Tenbruck sintetiza del siguiente modo:

[...] hay un considerable y sustantivo paralelismo entre los dos que a veces es casi simultáneo, tanto en temas como en problemas. A pesar de importantes diferencias metodológicas, G. von Below adoptó una posición muy cercana a la de Max Weber; más aún, llegó a esa posición mucho antes que Weber, aun cuando el traslape entre los dos fuera relativamente indefinido [...]. Por ello, G. von Below es un colega fraternal de Weber, junto con Eduard Meyer, porque defendía un progreso en el conocimiento histórico muy semejante. La obra de G. von Below constituye una parte importante de los antecedentes de la de Weber, pues huellas de aquella aparecen tanto en los ensayos metodológicos como en *Economía y sociedad*.²⁴³

La cuestión del papel de los judíos en la génesis del capitalismo moderno y los reduccionismos y simplificaciones de Sombart

Uno de los argumentos de Sombart contra Weber que había quedado intacto en la refutación de Scheler era el del papel de los judíos en el desarrollo del capitalismo moderno. Sin embargo, tanto Brentano como Troeltsch ya habían cuestionado seriamente los fundamentos de la tesis de Sombart. El caso de Brentano ya ha sido mencionado, y en cuanto a Troeltsch las reservas que presentó pueden sintetizarse de la siguiente manera: Sombart exageró y malinterpretó la función de los judíos en la vida económica medieval; está totalmente equivocado en equiparar a los calvinistas con los judíos sobre la endeble base del énfasis que ambas confesiones ponen en el Antiguo Testamento; fue incapaz de percibir que mientras el espíritu económico del judaísmo está orientado sobre todo al comercio, al préstamo con altos intereses y a la especulación financiera, la actividad económica burguesa protestante era más bien de tipo industrial, y no examinó con seriedad las relaciones entre la religión judía y la ética económica.²⁴⁴ La respuesta de Weber en 1920 se encamina en la misma dirección pero es más precisa y detallada. A diferencia de Sombart, Weber considera que la localización social de los judíos como “pueblo paria”, lejos de favorecerlos más bien los obstaculizó, pues la segregación social, impuesta o voluntaria, tuvo consecuencias sociales significativamente adversas, y a la larga provocó que los judíos fracasaran en la conducción de su actividad económica en la dirección del capitalismo moderno. Además de las graves consecuencias de la expulsión, la confiscación de propiedades, la negación de derechos de ciudadanía y de posesión de la tierra y la persecución de la inquisición, la autosegregación religiosa también generó un “dualismo ético”, interior y exterior, mediante el cual frente al “extranjero” estaba permitido todo lo que se prohibía para con el “hermano”. Y por eso resultaba imposible que el éxito económico fuese en esta esfera de lo no “preceptivo”, sino simplemente “permitido”, una señal inequívoca de comprobación religiosa y un impulso favorable para la orientación metódica de la vida, tal y como sí ocurría en el caso de los puritanos. El paralelismo que encontró Sombart entre el calvinismo y el judaísmo perdió de vista lo decisivo, pues “La mentalidad judaica coincidía más bien con la del capitalismo ‘aventurero’ de tipo político o especulador; su *ethos*, en una palabra, era el del capitalismo del paria, mientras que el puritanismo encarnaba el *ethos* de la empresa racional burguesa y de la organización racional del trabajo, y sólo lo que encajaba en estos moldes fue lo que tomó de la ética judaica”.²⁴⁵

De esta manera, la localización social de los judíos como pueblo paria generó barreras insuperables para su participación en la industria, excluyéndolos de una actividad económica acorde con la empresa industrial racionalizada, continua y sistemática, con capital fijo y organización burguesa del trabajo libre. El dualismo ético llevó a que los

judíos no tuvieran motivos orientados moralmente para las transacciones económicas. En cambio, los puritanos del siglo XVII desarrollaron un gran orgullo en la política de honestidad y equidad para normar sus relaciones económicas con los gentiles, y así la honestidad recibía la generosa recompensa del regreso reiterado del cliente satisfecho. En suma, si los judíos no pudieron impulsar la tendencia de desarrollo del capitalismo moderno fue porque no pudieron levantar la barrera de la doble ética entre una economía interna y otra externa; razón por la cual Weber le advierte a Sombart que en el caso del puritanismo y el judaísmo resulta imprescindible tener en cuenta estas diferencias fundamentales “y por eso se precisa proceder con la máxima cautela al señalar paralelismos”.²⁴⁶ Más aún, los puritanos ingleses del siglo XVII tenían muy claras sus diferencias en este aspecto con los judíos:

Para los puritanos ingleses, los judíos de su tiempo eran los representantes de ese capitalismo que especulaba con la guerra, los monopolios estatales, las fundaciones y los proyectos financieros o de obras públicas de los reyes, que tanto aborrecían ellos. De hecho, la antítesis entre uno y otro podría formularse así —con las consiguientes reservas—: el capitalismo judío era capitalismo especulador de parias; el capitalismo puritano, por el contrario, era organización burguesa del trabajo.²⁴⁷

La segunda década del debate sobre la tesis weberiana de la ética protestante finalizó con estas respuestas que Weber proporcionó en 1920 a Sombart y Brentano; con respecto a Rachfahl simplemente consideró que no tenía sentido repetir la discusión que ya habían tenido, en parte por considerarla estéril. Entre sus compañeros de armas, Weber dio especial reconocimiento a Troeltsch, y en cuanto a Scheler, Weber jamás mencionó su nombre por escrito, aun cuando se burlara, de manera elíptica, de su método de la *Wesensschauung* o “intuición de las esencias”. Buena parte de los argumentos esgrimidos contra la tesis de Weber en las dos primeras décadas de la polémica se repetirían en los años siguientes, con los mismos errores y falta de puntería, pero también aparecieron muy valiosas aportaciones y críticas serias que conviene discutir y analizar a continuación.

II. LA GUERRA DE LOS CIEN AÑOS DURANTE LA DÉCADA DE LOS AÑOS VEINTE EN ALEMANIA

Durante la década de los años veinte, la polémica en Alemania en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo estuvo enmarcada en el contexto de la evaluación global de la obra y personalidad de Max Weber. A pesar de que predominara la consideración de Max Weber como político, el peso de sus aportaciones en el ámbito de la sociología de la religión era demasiado grande como para ser evadido, y es allí donde la evaluación y utilización de su tesis adquiere un especial significado. Por el lado del marxismo occidentalizado y “hegelianizado”, antiguos miembros del “círculo dominical” de los Weber en Heidelberg —como Ernst Bloch en 1921 y Georg Lukács en 1923— retomarían sin crítica explícita evidente tal tesis interpretada, sin embargo, en términos demasiado causales como para ser realmente fieles al sofisticado planteamiento expuesto por Weber. Por el lado del marxismo “mecánico”, primero el todavía ortodoxo Karl A. Wittfogel en 1924 y después el “renegado” Kautsky en 1927 expresarían aparentemente una gran admiración por la obra weberiana, pero se manifestarían simplistas, mecánicos y deformadores en su interpretación de la tesis sobre el protestantismo. La propia Marianne ofrecería una exposición fiel, aunque un tanto inclinada a un nexo causal demasiado directo de esa tesis con la biografía que escribió en 1926 en memoria de su marido, pero eso sí, sin llegar a los extremos de representar un enfoque exageradamente idealista, como el ofrecido en 1923 y 1929 por el colega más antiguo de Weber en Friburgo, el historiador de economía Gerhart von Schulze-Gaevernitz. Otros colegas académicos de Weber que ofrecieron su propia versión de las cosas, un tanto sesgadas a verlo primordialmente como un hombre político, fueron Troeltsch, Meinecke y Hintze en 1922, y Rickert en 1921 y 1926. Por el lado de la sociología del conocimiento, la tesis weberiana dejaría una clara e indeleble huella tanto en la “etapa sociológica” de Max Scheler (1922-1925) como en la gran aportación de Karl Mannheim de 1929 intitulada *Ideología y utopía*. De esta manera la década de los años veinte fue particularmente rica y fructífera en Alemania por lo que se refiere al aprovechamiento, difusión y versátil discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo.

Ernst Bloch y su evaluación del calvinismo y el anabaptismo en 1921

La relación de Ernst Bloch con Max Weber y su círculo en Heidelberg se remonta a los años de 1911-1914, previos al inicio de la Primera Guerra Mundial. Aunque Weber tuvo un aprecio especial por Georg von Lukács en esa época, no ocurrió lo mismo con Bloch quien, en más de una ocasión, buscó intencionalmente agredir a ese círculo con su excéntrico protagonismo y sus modales “antiburgueses”,¹ que incluían el no bañarse para aromatizar así el refinado salón social de la casona de los Weber a orillas del río Neckar. No obstante, Bloch siempre tuvo un gran aprecio y reconocimiento, para no decir admiración, por el trabajo de Max Weber,² especialmente por su sociología de la religión de donde toma términos como el del *desencantamiento* (*Entzauberung*) y *ascetismo intramundano* (*innerweltliche Askese*) para trabajar en sus propias investigaciones de claro matiz teológico.

La posición más clara de Bloch con respecto a la tesis weberiana sobre el protestantismo probablemente se encuentra en su monografía de 1921 dedicada a Thomas Münzer “como teólogo de la revolución”.³ Ahí Bloch traza la historia de las potencialidades revolucionarias del protestantismo, que acabaron por ser sofocadas por dos ideologías: la ideología a favor de “los príncipes” en Lutero, y la “ideología del dinero” que favoreció Calvino.⁴ No obstante y pese a que la radical revuelta revolucionaria iniciada por Thomas Münzer en la guerra de los campesinos fue sofocada por la “traición” de la reaccionaria ideología de Lutero, su visión teológica y política, orientada por un igualitarismo radical y sin subordinación ni al Estado ni a las instituciones eclesíásticas, se transmite a otros movimientos donde periódicamente se despiertan las mismas potencialidades revolucionarias programadas desde la Reforma protestante, para llegar así a las aspiraciones comunistas de los *Levellers* y *Diggers* de la Revolución inglesa de 1640-1649, y después a hugonotes y jacobinos en Francia, y finalmente desembocar en el bolchevismo en cuanto realización política efectiva del marxismo.⁵ En la teología de Münzer se recupera una esperanza del apocalipsis que inspira “el principio metapolítico, incluso metarreligioso de todas las revoluciones: el despertar de la libertad en los hijos de Dios”.⁶ En cierta forma, esta reconstrucción de Bloch anticipa la que en 1965 presentaría Michael Walzer en su tesis doctoral en Harvard sobre la revolución de los “santos puritanos”, y en consecuencia es a Bloch, y no a Walzer, a quien debería atribuirse la paternidad de ver en el protestantismo radical los orígenes del radicalismo político de izquierda en la modernidad, pues la genealogía trazada por ambos resulta muy parecida.⁷

Para la reconstrucción sociológica de esta genealogía, Bloch se basa en buena medida en un capítulo dedicado a Münzer en la obra de Karl Kautsky sobre “los precursores del

socialismo moderno” que acababa de publicarse en 1920,⁸ y frente a la cual Bloch adopta una posición ambivalente porque, si bien elogia el que Kautsky analice “de la manera más lúcida” el proceso económico que explica la naturaleza de los movimientos religiosos,⁹ páginas más adelante parece quejarse del unilateralismo economicista de los análisis tanto de Kautsky, como de Engels y Zimmermann.¹⁰ De cualquier modo, fue de la mencionada obra de Kautsky donde Bloch tomó la idea de que tan pronto se inicia la revuelta de los campesinos en Alemania, el movimiento de la Reforma se divide y así se sella el destino de sus futuras tendencias reaccionarias o revolucionarias.¹¹ En el caso de estas últimas, la línea radical fue reprimida para reaparecer posteriormente en otros lugares y procesos revolucionarios, por lo que Bloch encuentra una enorme afinidad entre Münzer y los campesinos rusos, puesto que el auténtico espíritu de la Reforma protestante volvió a encontrar un suelo fértil en el bolchevismo.¹² En Münzer hay, además, un planteamiento ético que recuerda al que Lukács ya había esgrimido en sus escritos sobre táctica y ética de 1918, a saber, que la violencia no es mala si es usada por los “buenos” o, si se prefiere, que hay un “derecho a la violencia” por parte de quienes tienen “la moral” de su lado.¹³ La posibilidad de conciliar esto con la doctrina cristiana la realiza Münzer mediante la prédica de que la violencia es un recurso de última instancia y no esencialmente central, porque cristo enseña que “el amor rige como *prima et ultima ratio* de la moralidad”.¹⁴

Es en este contexto donde Bloch va a apoyarse en la tesis weberiana sobre el protestantismo a fin de explicar las razones por las que, después de reprimirse al movimiento radical anabaptista y la revuelta campesina en Alemania en 1525, triunfaron, por un lado, las tendencias esencialmente conservadoras y justificadoras del poder temporal vigente predicadas por Lutero, y, por el otro, la supuesta “ideología” a favor del dinero y el bienestar económico en Calvino. Aunque en el aspecto teórico Bloch ya había hecho referencia explícita a la tesis de Weber con respecto a que los procesos de racionalización de las éticas económicas religiosas tienen su propia lógica interna y que por ello, no pueden deducirse directa y mecánicamente como un mero reflejo de las condiciones económicas,¹⁵ en el caso del calvinismo Bloch hace una interpretación de relación causal directa entre la doctrina de Calvino y el desarrollo del capitalismo, invocando para ello el nombre de Max Weber. En efecto, Bloch concuerda en que la doctrina de la predestinación calvinista deriva en un “ascetismo intramundano” que organiza la vida de manera metódica para el trabajo, el ahorro y la ganancia a fin de realizar obras para la mayor gloria de Dios: “Aquí, por tanto, los monjes se convirtieron en comerciantes y ‘laboraban’ en lucha contra sus impulsos vitales para reconocer sólo en el ‘sudor de su frente’ la obediencia a los mandamientos de Dios, con una voluntad férreamente disciplinada, casi jesuítica, orientada exclusivamente hacia la producción”.¹⁶

El sermón de la montaña fue reinterpretado por Calvino en el sentido de que nadie debe sentir antipatía hacia la recta aplicación de la ley si eso contribuye a apoyar la promoción de una sociedad laboral para la mayor honra de Dios. Según Bloch, la prioridad de la moral institucional de la comunidad, en cuanto ley ordenada por Dios sobre la moral de la persona, rigió de manera absoluta y, a diferencia de los dilemas de Lutero, “eliminó las complicaciones y las reservas íntimas, para actuar sin la problemática superioridad de la moral personal”. La eliminación de esos obstáculos favoreció finalmente al desarrollo capitalista, pues “De esta manera, como lo demostró brillantemente Max Weber, la floreciente economía capitalista se vio plenamente liberada de todos los escrúpulos cristianos originarios e incluso también de los relativamente flexibles de la ideología económica de la Cristiandad medieval”.¹⁷

Resulta interesante constatar que Bloch no modificó esta perspectiva interpretativa en obras posteriores. En su tratamiento del derecho natural de la Reforma protestante de su obra de 1961 transcribe párrafos enteros de su libro de 1921 sobre Thomas Münzer para caracterizar las posiciones de Lutero y Calvino, en el caso de este último incluso radicaliza su interpretación a fin de verlo como el principal “ideólogo” del incipiente capitalismo moderno y así afirmar que “Calvino abrió el camino también teológicamente al incipiente desarrollo capitalista” o que la doctrina de la predestinación calvinista “se muestra, por así decirlo, como capitalismo heroico” y que la tensión entre esto y el evangelio “fue así atenuada por Calvino, y tenía que ser atenuada por el teólogo de la constitución del capital”,¹⁸ o bien, concluir finalmente que “estos son los rasgos puramente capitalistas en el derecho natural de Calvino: se atenaza el evangelio a favor del comercio y los negocios de una clase media ascendente”.¹⁹ Todas estas afirmaciones de Bloch en 1961 quizá no hacían más que desglosar su radical conclusión en la última línea de su capítulo “sobre Calvino y la ideología del dinero”, de su monografía sobre Thomas Münzer, cuando afirmó que Calvino aportó los elementos para que surgiera “una nueva ‘religión’: el capitalismo como religión que trae consigo una Iglesia para adorar a Mammon”.²⁰

A pesar de que Bloch no cuestiona en lo más mínimo lo que interpretaba como el núcleo esencial de la tesis weberiana sobre el protestantismo, en realidad presenta una versión simplista y reduccionista de ésta, por no decir que falsa, pues Weber no estableció un vínculo causal directo y deliberado como el que Bloch supone que hay entre la prédica de Calvino y el desarrollo del capitalismo moderno, ni fue algo deliberado desde el momento en que Weber insiste varias veces en sus ensayos en la paradoja de las consecuencias no buscadas, y tampoco fue propiamente la ortodoxa doctrina de Calvino la que más influyó en la configuración del espíritu del capitalismo moderno, en todo caso fue la doctrina modificada y alterada de los puritanos calvinistas de un siglo y medio posterior a las prédicas y los sermones del reformador ginebrino. Tampoco puede

atribuírsele ni a Calvino ni al calvinismo la causa fundamental del desarrollo del capitalismo moderno, que, de cualquier modo, se inicia en la baja Edad Media. Todos esos matices y cautelas que Max Weber tuvo especial cuidado en formular en sus ensayos sobre el protestantismo no son tomados en cuenta en la evaluación de Ernst Bloch, quien simplemente interpreta la tesis weberiana en términos de una relación causal dura y directa, para aceptarla y usarla para sus propósitos interpretativos sobre el papel que ocupa en la historia de los movimientos revolucionarios el teólogo Thomas Münzer. Pero si Bloch retoma de esta manera la tesis weberiana sin cuestionarla, otros críticos en los años veinte, especialmente en Francia como tendremos oportunidad de verlo más adelante, la retomarían de esta manera ya deformada para cuestionarla y hasta “refutar” un supuesto vínculo causal que Weber, en rigor, jamás estableció como tal.

Max Weber visto como político más que científico en la Alemania de 1922

La obra de Bloch, sin embargo, es una de las pocas que en la Alemania de la primera mitad de los años veinte estaba dispuesta a verlo como un sociólogo de la religión, en especial por las aportaciones de su tesis sobre el protestantismo. La otra notable excepción, en esa misma dirección, la representó Otto Hintze. En una reseña expositiva de 1922 sobre los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, recién publicados en Alemania, Hintze señalaba que a pesar de todos los malos entendidos e intentos por refutar o “corregir” la tesis weberiana sobre el protestantismo, “soy de la opinión de que cuando ésta es bien entendida, puede ser tratada y usada como una verdad científica asegurada”.²¹ Por supuesto que para la correcta interpretación de esta tesis, continúa Hintze, es necesario entender que Weber no habla del capitalismo en general, sino específicamente del capitalismo moderno occidental, vinculado a la burguesía emanada de la autonomía urbana de las ciudades medievales, con su racionalidad formal jurídica y económica como fundamento de la empresa económica moderna y con su correspondiente libertad contractual del trabajo asalariado.²² De manera todavía más específica, en sus ensayos sobre el protestantismo, Weber no habla del capitalismo moderno occidental en cuanto “sistema”, sino de algo mucho más circunscrito y delimitado, a saber, del espíritu o la mentalidad capitalista moderna, caracterizada por un específico *modo de conducción de vida*, metódico, frugal y disciplinado que no busca la ganancia económica por sí misma, sino, en todo caso, para “la mayor gloria de Dios”. Por ello hay una relación de afinidad electiva entre el ascetismo intramundano de la ética calvinista y la mentalidad capitalista moderna, lo cual otorga a la tesis weberiana una pretensión sumamente acotada y circunscrita de validez: “La tesis sólo postula que el auténtico espíritu del capitalismo moderno estuvo inicialmente vinculado a la influencia de la religiosidad de las sectas puritanas, desde el momento en que éstas asociaban las sanciones positivas de la *certitudo salutis* con la ascesis exitosa de la realización vocacional en los negocios de la vida intramundana”.²³ Tal vínculo, por otro lado, tiene un carácter histórico circunscrito a los siglos XVI y XVII, pues para el XVIII se iniciaría un proceso de secularización que acabaría por desembocar en el utilitarismo como fundamento ético del capitalismo moderno del siglo XIX.²⁴ Hintze señala también que, en virtud de esta tesis, Weber tenía una visión radicalmente contrapuesta a la de Sombart con respecto a la influencia de los judíos en la génesis de la mentalidad capitalista moderna pues, para Weber, los judíos no pudieron desarrollar, en función de su ubicación social en occidente, las características propias del modo de conducción de vida basado en el ascetismo intramundano y su desarrollo profesional, con su consecuente cálculo racional del capital.²⁵

Finalmente, la tesis weberiana sobre el protestantismo debe entenderse también,

según Hintze, dentro del marco de otros dos elementos fundamentales: 1) que Weber no se propuso descubrir ni construir un proceso de *desarrollo evolutivo* en su explicación histórica, desde el momento en que “todo intento de construcción de un sentido significativo del desarrollo (*Entwicklung*) es totalmente ajeno a las investigaciones histórico universales de Max Weber”,²⁶ y 2) que Weber se opuso tanto al unilateralismo “materialista” como al “idealista” para explicar la relación de las ideas con los intereses, ya que siempre vio tales cuestiones en términos de una influencia recíproca y multicausal entre los factores materiales e ideales del proceso histórico y social.²⁷ Con ello, Hintze demostraba, desde 1922, que cuando se lee con cuidado la tesis weberiana sobre el protestantismo es posible interpretarla correctamente, sin caer en los clásicos malentendidos.²⁸

La mayoría de los colegas y contemporáneos alemanes de Weber en esa época, sin embargo, lo recordaban más por sus supuestas dotes políticas que por sus contribuciones a la sociología de la religión o sus estudios sobre los orígenes del capitalismo. En el ámbito de las aportaciones académicas, su posición con respecto a los límites del conocimiento científico en su conferencia de “La ciencia como vocación” (1919) parecía atraer mucho mayor atención, entre otras cosas porque Karl Jaspers había señalado desde 1920 que ahí se encontraban los fundamentos de una auténtica “filosofía existencialista”, de tal modo que muchos comentaristas y estudiosos de aquella época lo veían fundamentalmente como un filósofo, con un saber muy por encima del de un “mero especialista” en cuestiones de sociología.

Incluso los antiguos colegas que más habían colaborado con Max Weber en la época de los primeros combates en torno a la tesis sobre el protestantismo, como era el caso de Ernst Troeltsch, llegaron a afirmar, sin duda en calidad de homenaje y sin intenciones derogatorias, que “en su alma más profunda él era un *Político*, de naturaleza señorial y un ardiente patriota que veía a su Patria en el camino equivocado y con toda su pasión anhelaba tomar el liderazgo, pero dadas las relaciones existentes, no podía pensar con realismo en conseguirlo”.²⁹ Troeltsch no tiene duda en que lo mejor para Alemania después de 1918 hubiera sido tener un dirigente de la calidad de Max Weber, pero lamentablemente “la Nación no reconoció y no utilizó este gran potencial de liderazgo; desde este punto de vista, Weber permaneció como un Rafael Sanzio, pero sin brazos ni manos, y tuvo que regresarse a la ciencia porque él no *podía* ser un político y no *quería* ser un demagogo”.³⁰

En el voluminoso libro publicado en 1922 por Troeltsch sobre el historicismo y sus problemas, Max Weber es analizado fundamentalmente por su visión pluralista y relativista de los procesos de *desarrollo* para los análisis históricos. Sin embargo, en una sección especial dedicada a “La dialéctica marxista”, Troeltsch también incluye a Weber en virtud de la gran influencia que Marx había tenido en su formación, en especial por la

aplicación del “esquema de la infraestructura y la superestructura”, para lo cual, Troeltsch cita el trabajo juvenil de Weber como ejemplo sobre las causas de la decadencia de la cultura antigua romana (1896), y también los de sociología de la religión, en donde Troeltsch considera que Weber construyó, al lado de *Economía y sociedad*, “una gran visión integral de desarrollo histórico sociológico, en la cual el pensamiento de Hegel y Marx fue reconsiderado en su conjunto pero de una manera totalmente propia, esencialmente sociológica, para darle así a la Historia nuevas perspectivas de la más grande significación”.³¹ En cuanto a la aportación específica de la tesis sobre el protestantismo, el balance de Troeltsch es ligeramente diferente al que había dado en su libro de una década antes sobre las doctrinas sociales de las iglesias y los grupos cristianos, de 1912, en parte porque la Revolución bolchevique, las experiencias espartaquistas y los experimentos de Kurt Eisner para intentar fundar una república bolchevique en Baviera habían dejado su marca durante los años de 1918 y 1919 en el antiguo teólogo de Heidelberg con respecto a la importancia y significado del marxismo, en cuanto visión del mundo y también como interpretación materialista de la historia. Eso explica que Max Weber sea tratado al lado de Sombart en la sección dedicada a “La dialéctica marxista”, y que Troeltsch presente el siguiente balance sintético de la tesis weberiana sobre el protestantismo:

Max Weber iluminó de manera brillante la explicación del surgimiento del capitalismo mediante sus investigaciones sobre la influencia que tuvo en este proceso la imprescindible ética económica del puritanismo calvinista, sin dejar de reconocer que ésta caía bajo el radio de acción de la perspectiva de la clase económica, y sin dejar de ver que ese componente causal es tan sólo uno entre muchos otros. Finalmente Weber llevó la problemática abierta por esta discusión a la totalidad de las grandes religiones en sus estudios sobre “La ética económica de las religiones universales”, donde demostró que el problema de la infraestructura y la superestructura no admite de ningún modo una solución general, sino que siempre, y sobre todo, debe ofrecerse, en el contexto de las relaciones particulares, una exposición de las diferencias individuales.³²

En el mismo año de 1922, Friedrich Meinecke publicó un interesante artículo intitulado “tres generaciones de políticos académicos alemanes”, en el que también Max Weber es evaluado por su visión política, sólo que en vez de considerarlo el dirigente del que se perdió Alemania, como lo había visto Troeltsch, Weber es apreciado como “el más pleno Maquiavelo de nuestro tiempo”.³³ Para Meinecke, el temperamento de Max Weber, caracterizado por “sucesiones de violentas erupciones” y de “una singular personalidad titánica”, no era propiamente la de un académico, sino más bien la de un profeta o político carismático, pero su “voluntarismo racionalista” y dedicación al trabajo lo convertían también en un ejemplar hombre de letras, razón por la cual “uno debe remontarse a una figura como Maquiavelo para encontrar algo parecido”.³⁴ Por aquella época, Meinecke trabajaba en su libro *La idea de la razón de Estado en el mundo*

moderno, que sería publicado en 1924, y en el que rastrea la trayectoria de esa idea a partir de Maquiavelo, por lo que el libro fue traducido en 1957, en Estados Unidos, con el título de *Machiavellism*. La analogía que Meinecke veía entre Weber y Maquiavelo no se reducía a supuestas similitudes de personalidad, sino también de circunstancias políticas, porque “así como Maquiavelo desarrolló un ‘verismo’ semicompasivo por su patria en la época de su colapso, y con la esperanza de obtener su regeneración se puso a escribir, así también los escritos políticos más significativos de Max Weber de los años 1916-1918 lo convirtieron en el visionario de nuestro colapso”.³⁵

Max Weber apoyó por ello el parlamentarismo durante los años de la Guerra, pero sólo como un medio instrumental para tener una buena política y conseguir los fines del Estado, para lo cual entendió bien que la política moderna debe hacerse con las masas y no contra ellas, y que la conducción de éstas requiere de un dirigente eficaz y responsable. En suma, para Weber sólo había de dos sopas: o la democracia con dirigente plebiscitario y maquinaria partidista o la democracia sin dirección, estancamiento y a la larga catástrofe. Los defectos de la primera son el precio que una nación moderna debe pagar a fin de que el nuevo y efectivo liderazgo responsable “vuelva a poner orden en el centro de la voluntad de la construcción estatal”. La ironía de todo esto, según Meinecke es que “Weber, quien había reflexionado y estudiado de manera tan intensa al capitalismo moderno, acabó por transferir al Estado la misma despersonalización y cosificación desalmada que encontró en aquél. Pero debe concedérsele que en ello también vio correctamente las tendencias evolutivas, seguras y dominantes, de la moderna vida estatal”.³⁶ En todo caso, según Meinecke, el significado de los estudios de Weber sobre el protestantismo debe interpretarse en el contexto de la prioridad innegable de sus preocupaciones políticas y, así, “al igual que el espíritu del capitalismo, también el espíritu del calvinismo articuló para Weber, con su heroico y compasivo determinismo, su representación de las vías y objetivos del Estado moderno”.³⁷

Lo cierto es que para Meinecke no había posibilidad de interpretar las cosas más que desde la perspectiva de los intereses y el pensamiento político. Así interpretó el cosmopolitismo en 1907, la historia de la Razón de Estado en 1924 y la génesis del Historicismo en 1936.³⁸ No era, pues, de extrañar que también la tesis weberiana sobre el protestantismo fuera reducida a la perspectiva de las preocupaciones políticas, especialmente cuando, en la década de los años veinte, la “relación a valores” dominante en Alemania daba prioridad a enfocar la atención en Max Weber o como político o como pensador político, o bien como filósofo existencialista que había proporcionado un agudo diagnóstico de la crisis de la modernidad en su conferencia de 1919 sobre “La ciencia como vocación”.

Schulze-Gaevernitz y la evaluación conmemorativa de Weber en 1923

Hay, no obstante, algunas evaluaciones de esa misma época que aun cuando se interesan en ver a Max Weber primordialmente como una figura política, preservan el recuerdo del economista académico en sus años juveniles, tanto en Friburgo a finales del siglo XIX, como en los primeros años del siglo XX, en Heidelberg, cuando redactó la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo, especialmente si habían tenido en esa época un intenso contacto académico con él. Tal es el caso de Gerhart von Schulze-Gaevernitz, cuyo libro de 1906 sobre el imperialismo británico ya fue discutido al inicio del capítulo anterior.

En la primera contribución para la obra colectiva en memoria de Max Weber, compilada en 1923 por Melchior Palyi (quien estuvo a cargo de la edición del curso de Weber en Múnich, de 1919-1920, publicado como *Historia económica general* también en el año de 1923), Schulze-Gaevernitz ofreció una colaboración en la que afirmaba desde la segunda línea que “Max Weber fue más que un científico; era un dirigente político de primer rango [*ein politischer Führer ersten Ranges*]”.³⁹ Desde sus primeros años como profesor de economía política en Friburgo, Weber había propuesto la mejor receta para que Alemania evitara una catástrofe: “Democratizarse internamente, como base segura para realizar una política de poder en el exterior”.⁴⁰ Según Schulze-Gaevernitz, en cuanto político Weber había alcanzado en los últimos años de su vida “tal altura” que sólo algunas personalidades de los clásicos alemanes han conseguido y “de quienes la Alemania de hoy se haya tan pobre y necesitada”. Pero no sólo como político, sino que “también como hombre de ciencia Max Weber sobresalió por encima del promedio”,⁴¹ y en ese ámbito alcanzó su culminación en los célebres ensayos sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, “donde tendió el puente entre la ética religiosa y el moderno desarrollo económico”.⁴² Resulta interesante constatar la interpretación de las relaciones de Weber con Marx por parte de su primer colega en la Universidad de Friburgo:

El significado de esos artículos reside, en primer lugar, en la manera radical mediante la cual Max Weber perfeccionó [*weiterbildet*] la tesis central del cuerpo teórico marxista. Por un lado entroncó con Marx en su exposición del espíritu del capitalismo; pero por el otro, rechazó la unilateralidad de la teoría marxista que provenía de la dialéctica hegeliana. La esfera económica no es el factor autónomo en el que pueda revolverse la superestructura ideológica como una variable dependiente. Pues también del lado de la historia de las ideas provienen influencias, de lo más importantes, que no se dejan explicar por factores puramente económicos. Así tiene, en especial el espíritu del capitalismo, una raíz histórico religiosa que se remonta al puritanismo y a la inquietante doctrina de la predestinación. Pero con ello, Max Weber también proporcionó una profunda interpretación sobre la esencia de la mentalidad anglosajona, a cuya sombra nosotros hemos realizado nuestras propias investigaciones, aunque la mayoría de los alemanes no se hayan percatado aun de la importancia de esa perspectiva. El puritanismo no se estableció en la Europa continental, sino que emigró a

La mención de “nuestras propias investigaciones” se refiere a su libro de 1906, uno de los primeros en utilizar la tesis weberiana sobre el protestantismo para explicar las razones del éxito económico e imperialista de Gran Bretaña a principios del siglo XX.⁴⁴ En su artículo conmemorativo de 1923, Schulze-Gaevernitz continuó interpretando la tesis weberiana sobre el protestantismo con todas las “exageraciones” frente a las cuales Weber había guardado una prudente distancia.

Así, según ese autor, “Max Weber mostró cómo la independencia política y económica de los anglosajones provenía de la independencia en sus cuestiones religiosas”, y cómo la limitación de los instintos naturales para no consumir inmediatamente lo obtenido por el arduo trabajo llevó a una “racionalización y sistematización de la vida, donde todo el control cotidiano de los puritanos fue el prelude del crecimiento económico”, y aunque ese racionalismo económico se volvió posteriormente indiferente a lo religioso, “tiene, sin embargo, raíces religiosas”.⁴⁵ Pero donde Schulze-Gaevernitz se pasa de la raya en su exposición “complementaria” de la tesis weberiana es cuando da a entender que la restricción de la vida sexual de los puritanos explica el éxito del imperialismo británico, conclusión a la que llega mediante el siguiente razonamiento supuestamente apoyado en el trabajo de Weber:

El celibato monacal fue superado por el ascetismo “intramundano”. La autodisciplina sexual configuró un oculto pero de los más poderosos detonadores de la posición británica en el mundo. Max Weber mostró así cómo el ascetismo intramundano restringió el consumo, uniformó la vida, centralizó la producción y disparó las cadenas productivas de las empresas. Él nos llevó hasta la cuna del moderno hombre económico, el cual muy pronto se independizó de esa cuna. La raíz religiosa se corrompió. [y] hoy el edificio económico se ha despojado de su significado metafísico hacia esa “jaula vacua” en la cual viven los hombres como “máquinas de empresa”.⁴⁶

En la interpretación de Schulze-Gaevernitz, uno de los más grandes méritos de Weber fue su agudeza para entender las raíces culturales de la mentalidad anglosajona, aun cuando el explosivo temperamento de Weber fuera tan diferente al reservado y flemático inglés y, por ello, “en suelo británico él sólo hubiera sido concebible con una fuerte mezcla de sangre celta”.⁴⁷ Después de esta semblanza donde se concibe a Weber como británico tan sólo si fuera una especie de sean connery, Schulze-Gaevernitz se lamenta que su talento, perspicacia y agudeza analítica sobre la mentalidad anglosajona no hubiera sido aprovechada durante la Primera Guerra Mundial:

Lamentablemente, la extraordinaria capacidad que poseía Max Weber para entender la mentalidad anglosajona no fue usada para fines políticos ni tampoco durante la guerra. Weber sabía bien lo que significaba que se volviera contra nosotros la idea religiosamente nutrida de la libertad, como se hizo en Inglaterra y todavía más

en América. Él advirtió que la guerra con Estados Unidos sería catastrófica [...]. Pero Max Weber no fue escuchado. El gobierno alemán, que tanteaba entre las tinieblas, estaba ciego ante la luz de su genio.⁴⁸

Hacia 1929 Schulze-Gaevernitz siguió exagerando los alcances de la tesis weberiana, hasta el extremo de usarla para explicar el éxito del imperialismo anglosajón por su supuesta “represión sexual”. Louise Brooks muy bien pudo haber modificado ese infundado prejuicio si tan sólo Schulze-Gaevernitz hubiera ido en 1928 a ver el estreno de la película de G. W. Pabst, *La caja de Pandora*, basada en el drama *Lulu*, de Franz Wedekind, y en la que la actriz estadounidense le quitó el papel nada menos que a Marlene Dietrich, precisamente porque fue considerada mucho más sexy y voluptuosa. Quizá es por eso que Schulze-Gaevernitz pasaría a la historia “como el más grande simplificador de las ideas de Weber”.

La tesis de Weber en la obra cumbre del Lukács marxista en 1923

En 1923 el ya marxista Georg Lukács publica en Berlín una obra fundamental, considerada por muchos como la iniciadora de la rica producción teórica y filosófica del llamado “marxismo occidental”. Recuperó, entre otras cosas, la herencia hegeliana en Marx y la vertiente humanista de éste, incluso antes de ser descubiertos y publicados en 1932 *Los manuscritos económicos y filosóficos* de 1844, obra del “joven Marx” que vino a confirmar, *a posteriori*, lo correcto del “rescate” interpretativo que Lukács emprendió con la publicación de su colección de ensayos de 1923 intitulada *Historia y consciencia de clase*.⁴⁹

Esta obra de Lukács sería señalada en 1955 por Maurice Merleau-Ponty como una aportación que desarrolla nada menos que un “marxismo weberiano” y donde además se identifica explícitamente a Lukács como un discípulo de Weber, especialmente por haberse visto obligado a seguir, sin cuestionarlas, todas las consecuencias del análisis de Max Weber sobre el protestantismo. Por esta razón, Merleau-Ponty afirmaba, sin ninguna sombra de duda, que “Lukács acepta totalmente [en 1923] el análisis que Weber esbozó de la elección calvinista y del espíritu capitalista y sólo quiere continuarlo”.⁵⁰

Lo que Merleau-Ponty no menciona es que en tal apropiación de la tesis weberiana para los propios objetivos teóricos de la interpretación marxista de Lukács, éste se apoyaba también en el precedente que Ernst Bloch ya había ofrecido en su libro de Thomas Münzer. Precisamente en las mismas páginas de *Historia y consciencia de clase*, donde Lukács efectivamente cita, con aprobación, la tesis weberiana sobre el calvinismo y el capitalismo,⁵¹ sigue inmediatamente después una evaluación, un poco más crítica, del libro de Bloch de 1921 al que ya hemos tenido oportunidad de comentar tres incisos más arriba. En efecto, en la penúltima sección del capítulo más extenso (144 páginas) de los que configuran *Historia y consciencia de clase*, y que se intitula “La cosificación y la consciencia del proletariado”, Lukács explica las razones por las cuales el “utopismo revolucionario” de movimientos religiosos, como el de la comunidad de “los santos” de las sectas protestantes, acaba por fracasar en sus potencialidades revolucionarias, dadas las limitaciones intrínsecas de su humanismo “adialéctico”, y termina por legitimar la facticidad de los intereses económicos y de dominación del orden establecido. Por esta razón, Lukács deduce que

No es en modo alguno casual que precisamente la religiosidad de las sectas revolucionarias haya sido la que ha suministrado la ideología adecuada para el capitalismo en sus formas más puras (el inglés y el norteamericano). Pues esa vinculación de una interioridad purificada hasta la máxima abstracción [...] corresponde efectivamente a la estructura ideológica básica del capitalismo. Podría incluso decirse que la vinculación calvinista —también revolucionaria— de la ética individual del triunfo (la ascética intramundana) con la trascendencia completa de los poderes objetivos del movimiento del mundo y la configuración material del destino del hombre (*Deus absconditus* y predestinación), representa mitológicamente, pero con pureza de

Tal argumentación está basada esencialmente en la de Weber pero, para no dejar lugar a dudas, Lukács remite inmediatamente en una nota a los ensayos weberianos sobre el protestantismo, en el primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*, y a partir de aquí Lukács afirma, en una primera instancia, que la aceptación del material fáctico proporcionado por Weber puede utilizarse, independientemente de concordar o no con su “interpretación causal” de ese fenómeno. Inmediatamente después pasa a satisfacer a la ortodoxia marxista mediante una referencia a Engels donde éste habla “acerca de la conexión entre capitalismo y calvinismo”; finalmente, Lukács procede a descubrir por cuenta propia un vínculo de afinidad (*Verwandschaft*, que Sacristán traduce de manera imprecisa como “parentesco”) entre la ética kantiana, de procedencia pietista, y “la ética calvinista de la ganancia al estilo de Franklin”.⁵³ Con toda seguridad fue por esta manera específica de apropiarse de la tesis weberiana por la cual Merleau-Ponty concluyó que “Lukács acepta totalmente” el análisis de Weber sobre la relación entre la ética calvinista y el espíritu capitalista, “y sólo quiere continuarlo”. Lo cual resulta cierto y, además, bien fundamentado.

Inmediatamente después de la línea donde Lukács da el pie de página para remitir a los ensayos weberianos sobre el protestantismo, el marxista húngaro menciona la actividad revolucionaria de Thomas Münzer y su imposibilidad de separar lo utópico de lo empírico, en virtud del *hiatus irrationalis* que siempre aparecerá cuando una utopía subjetiva y “adialéctica” intente influir en la realidad histórica y transformarla. Una utopía religiosa con esas características, según Lukács, jamás podrá dirigir realmente la estrategia revolucionaria ni darle los medios concretos para realizarla. Por ello, y en explícita referencia al estudio de Ernst Bloch sobre Thomas Münzer, Lukács sentencia que éste tenía que naufragar porque “Bloch ignora que precisamente la revolución social real no puede ser sino la transformación de la vida concreta y real de los hombres”. En otras palabras, las potencialidades revolucionarias de sectas como las anabaptistas del siglo XVI y el papel desempeñado en éstas por Thomas Münzer —y que tanto admiraba Bloch como fundamento de otros movimientos revolucionarios del futuro— no tenían ninguna otra posibilidad en su momento histórico más que la de fracasar, desde el momento en que “las sectas revolucionarias tenían que ignorar esta cuestión porque dicha transformación de la vida, incluso este planteamiento problemático, eran cosas objetivamente imposibles en su situación histórica”.⁵⁴

Quedaba, pues, el camino abierto exclusivamente para que las sectas protestantes promovieran el desarrollo capitalista o bien para que el luteranismo legitimara el poder temporal de los príncipes, y en esto tanto Lukács como Bloch podían estar de acuerdo, precisamente porque ambos partían de y se apoyaban en el análisis que Max Weber

había proporcionado en sus célebres ensayos sobre el protestantismo. Pese a esto, Lukács modificaría radicalmente su evaluación sobre la tesis weberiana para cuando, treinta y un años después, en 1954, escribiera *El asalto a la razón*, pero sobre esto tendremos oportunidad de volver a hablar cuando llegue el momento de abordar la evolución de la polémica centenaria durante la década de los cincuenta.

La crítica marxista ortodoxa de Karl A. Wittfogel en 1924

Entretanto, no todos los marxistas en Alemania estuvieron dispuestos a reconocer la validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo tal y como lo habían hecho Bloch y Lukács. En 1924 Karl Augusts Wittfogel, a la sazón uno de los más activos militantes del partido comunista alemán, publica un libro con el título de *Historia de la sociedad burguesa: desde sus inicios hasta el umbral de la gran Revolución* en la misma editorial donde un año antes Lukács había publicado *Historia y consciencia de clase*.⁵⁵ Aunque ahí Wittfogel se apoya en los análisis de Weber sobre la ciudad y la tipología de la dominación para explicar, sin abandonar una ortodoxa perspectiva marxista, la naturaleza conflictiva de la lucha de clases y la función del Estado como el aparato represivo que monopoliza la violencia legítima al servicio de la clase dominante,⁵⁶ lo cierto es que al abordar, en el capítulo VI de su libro, la cuestión del espíritu del capitalismo, Wittfogel critica a Weber y Sombart por dar una explicación incompleta, desde el punto de vista del materialismo histórico, de los orígenes del capitalismo. Weber en particular es visto como un “idealista” burgués que explicaba los orígenes del capitalismo a partir de tal “espíritu” como factor de última instancia. De tal forma que Wittfogel advierte a sus camaradas socialistas sobre los riesgos que corre la interpretación materialista de la historia frente a los deslices de la explicación “espiritualista” y llama a una defensa de la primera: “Por todos los medios y bajo todas las circunstancias debemos defendernos para que nuestra interpretación materialista no sea puesta de cabeza mediante ese tipo de explicaciones que ven en la plena determinación de un misterioso ‘espíritu’ al padre del capitalismo. Y quien más lejos ha ido en esa dirección que debemos combatir es nuestro viejo amigo Max Weber”.⁵⁷

Max Weber es especialmente peligroso porque en sus ensayos de sociología de la religión introduce muchas restricciones y cautelas para disfrazar su idealismo. Por ejemplo, es capaz de decirnos, afirma Wittfogel, que él no va a defender una tesis tan “tonta y doctrinaria” según la cual, el espíritu del capitalismo “sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de ésta”, pues lo que Weber se propone investigar es más bien “si han participado influencias religiosas, y hasta qué punto, en los matices y expansión cuantitativa de aquel ‘espíritu’ sobre el mundo, y qué aspectos concretos de la cultura capitalista se deben a aquélla”.⁵⁸ Pero Wittfogel se considera a sí mismo demasiado sagaz como para caer en tal engaño, pues “a pesar de todas las restricciones que Weber siempre trae a colación y a pesar de sus frecuentes posiciones anunciadas por medio de trompetas ‘materialistas’, por lo general llega a resultados del siguiente tipo [idealista]”. Y a continuación, Wittfogel transcribe el siguiente párrafo proveniente de los ensayos sobre el protestantismo donde Weber afirma:

Más tarde nos referiremos a la idea del materialismo histórico ingenuo, para la cual las “ideas” son “reflejos” o “superestructuras” de situaciones económicas de la vida. Bástenos recordar, para nuestro fin, que en la patria de Benjamín Franklin (Massachusetts) el “espíritu capitalista” (en el sentido aceptado por nosotros) existió con anterioridad al desarrollo del capitalismo [...]; en cambio en las colonias vecinas (lo que después fueron los Estados del Sur de la Unión), ese espíritu alcanzó un desarrollo mucho menor, a pesar de haber sido vitalizadas por grandes capitalistas, con fines comerciales, mientras que las colonias de Nueva Inglaterra lo fueron por predicadores, y graduados, en unión de pequeños burgueses, artesanos y labradores, con fines religiosos. En este caso, por tanto, la relación causal es la inversa de la que habría que postular desde el punto de vista del “materialismo”.⁵⁹

De tal modo que para Wittfogel no hay duda alguna: Weber es, en este punto, un idealista, aun cuando se proclame materialista, pues su tendencia a equiparar la interpretación materialista de la historia con la idealista, en el sentido de ser ambas igualmente “unilaterales” y “parciales”,⁶⁰ es incompatible con los supuestos esenciales del materialismo histórico. La problemática “del más grande sociólogo de la burguesía moderna” es, así, parcial y no puede ser considerada como auténticamente materialista, entre otras cosas porque “la obra de Weber sobre el protestantismo desempeña de manera natural y práctica, en la ciencia burguesa, el papel de ser un instrumento para contradecir y oponerse al materialismo histórico marxista”.⁶¹

No obstante, la “superior” ciencia del marxismo puede aprovechar las investigaciones de Max Weber si se les enmarca en el correcto contexto de interpretación que sea capaz de “redondearlas”. Lo que Weber nos describe es más bien la *ideología* que justificó y legitimó los intereses de la ganancia, acumulación y reproducción del capital en un determinado periodo histórico; la llamada ética protestante no es más que la ideología de falsa conciencia que justificó la desigualdad de la acumulación capitalista mediante el reforzamiento ideológico de la “convicción capitalista”; mediante una deformación religiosa del mundo se promovieron intereses económicos muy concretos: “La voluntad de la ganancia, la voluntad de hacer con el dinero todavía más dinero”. Por ello, a la pregunta ¿qué es el espíritu del capitalismo? Wittfogel responde sin miramientos: “Der Geist des Kapitalismus gibt es nicht”, es decir, el espíritu del capitalismo no existe, pues lo único que hay es una ideología deformadora que legitima la desigualdad e intereses económicos en última instancia injustos.⁶²

La ciencia del marxismo es capaz de incluir en sus análisis tanto los factores materiales como los ideológicos, pues los ve en una relación dialéctica de determinación recíproca (*Wechselbestimmung*) dentro de “un sistema por todos lados redondeado”, y por eso Wittfogel considera que es “superior” a las representaciones parciales y fragmentadas de la ciencia burguesa. De esta manera, “si Max Weber hubiera utilizado el principio de la determinación recíproca para su propia problemática, hubiera podido eliminar todas las confusiones y verdades a medias en las que se encuentra actualmente sumida su indeterminación teórica”.⁶³ Tal es la perspectiva del marxismo ortodoxo que

deforma la tesis weberiana sobre el protestantismo a fin de verla simplemente en términos de una explicación “idealista” basada en un principio de causalidad genética, y que es incapaz de ver, desde su parcial y fragmentada perspectiva “burguesa”, la totalidad dialéctica de la realidad.

Wittfogel no seguiría siendo por demasiados años un “marxista ortodoxo” como el de su juventud en Alemania durante la década de los veinte, cuando se caracterizó por la intensa militancia y el activismo político en el partido comunista. Con el tiempo pasaría a formar parte del instituto de investigación social de Fráncfort, al lado de Adorno, Horkheimer, Marcuse y Erich Fromm, por lo que también sería calificado de “revisionista” por la ortodoxia comunista. Su interés por China lo llevaría a desarrollar investigaciones sobre la economía y la sociedad en ese país, así como por el “despotismo oriental” y las formas de dominación en las “sociedades hidráulicas”, obras mediante las que alcanzó reconocimiento académico internacional. Tales trabajos ya no se rigen por un marxismo ortodoxo y, paradójicamente, para algunos intérpretes reflejan mucho más la influencia de las investigaciones de Max Weber sobre el patrimonialismo chino. Lo cierto es que Wittfogel empezó a distanciarse del partido comunista en 1934, después de un viaje a China y a raíz de su inmigración, primero a Inglaterra y después a Estados Unidos, como consecuencia de la llegada al poder del nazismo en Alemania. Sin embargo, como nos informa Martin Jay, “la ruptura final con su pasado comunista” no se produjo sino hasta el verano de 1939, con lo que cerraba un ciclo iniciado después de su viaje a China, a raíz del cual, según Martin Jay, “Wittfogel comenzó a girar hacia la derecha”.⁶⁴ En cuanto a la deuda de la obra madura de Wittfogel con Weber, probablemente una de las síntesis más representativas sea la de Ferrarotti, quien afirma que en sus investigaciones sobre China, Weber ya había explicado el antindividualismo y la orientación predominantemente colectivista de esa sociedad

[...] no mediante la ética, la psicología o el sistema sociopolítico, sino más bien por una interconexión geográfica y tecnológica: como la población dependía inevitablemente de la regulación de las fuentes de agua, la subordinación total del pueblo hacia el gobierno burocrático patrimonial del emperador actuó como un contrapeso. Aquí se encuentra en esencia la “teoría hidráulica del despotismo oriental” desarrollada por Wittfogel.⁶⁵

Aunque Wittfogel pareció avergonzarse después por el marxismo ortodoxo y mecánico de sus obras de juventud (nunca intentó o promovió su traducción a otros idiomas), su crítica marxista a los ensayos weberianos sobre el protestantismo en su libro de 1924 es el prototipo de muchas otras críticas marxistas que aparecerían durante décadas posteriores, en otras partes del mundo. Por ello, *La historia de la sociedad burguesa*, de Wittfogel, a pesar de sus reduccionismos, deformaciones y dogmatismo, constituye hoy un testimonio sumamente importante y representativo tanto de la historia

del marxismo como de la centenaria guerra académica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo.

En 1924 Hashagen cuestiona la tesis weberiana sobre la base de la experiencia renana

Sobre la base de la experiencia del desarrollo económico y cultural de la zona del Rin, en 1924, el historiador Justus Hashagen cuestionó, primero en un artículo y después en un libro, la validez de la tesis weberiana, interpretada como una relación causal directa entre la existencia de comunidades calvinistas y la generación del desarrollo económico capitalista.⁶⁶ Hashagen considera que tal relación no puede verificarse para el caso del desarrollo económico y cultural de la zona renana; en primer lugar, porque Calvino manifestó en sus escritos y sermones una clara tendencia anticapitalista que se reproduce en las doctrinas del calvinismo renano;⁶⁷ en segundo lugar, porque la validez de la tesis weberiana resulta más adecuada para el círculo cultural anglosajón que para el caso alemán en general, o el caso renano en particular;⁶⁸ en tercer lugar, “por el muy inquietante hecho de que el capitalismo renano no tiene un origen calvinista, sino católico” porque se remonta a finales de la Edad Media, mucho antes de que se establecieran las primeras comunidades calvinistas en la zona,⁶⁹ y en cuarto lugar, porque aunque ciertamente desde finales del siglo XVI aparece un importante sector empresarial protestante en la zona renana, éste no era calvinista, sino luterano.⁷⁰ Con todo, es el protestantismo el que marca el desarrollo cultural y económico de la próspera zona renana en muchos aspectos que no fueron considerados ni por Weber ni por Troeltsch, tales como las virtudes y características de organización de la estructura familiar, la cultura del ahorro, el enaltecimiento del trabajo metódico, la honestidad en las prácticas comerciales y la devoción religiosa expresada en la finura de las manifestaciones artísticas, tanto plásticas como literarias y musicales.⁷¹ La diversidad de expresiones adquiridas por el protestantismo en la zona renana también desembocó de manera natural en la necesidad de practicar la tolerancia religiosa.⁷²

De tal modo que sin poder negar una estrecha correlación entre el protestantismo y el desarrollo económico y cultural de la zona renana, Hashagen considera que la tesis Weber-Troeltsch requería tanto de una mayor especificación como de una ampliación a diversos aspectos culturales además del económico. En todo caso, no es al calvinismo al que puede adjudicarse la influencia predominante en el desarrollo de las virtudes protestantes de la zona del Rin. Estas precisiones resultan sumamente pertinentes y enriquecen el cuadro de la complejidad de las diversas manifestaciones del protestantismo en diversas zonas geográficas, pero no cuestionan la tesis weberiana tan radicalmente como suponía Hashagen que podían hacerlo en un inicio. Primero porque Weber no planteó una relación directa entre el calvinismo y el capitalismo, sino entre una ética y un espíritu o mentalidad; segundo, porque en esa relación desempeña un papel fundamental la paradoja de las consecuencias no buscadas, y en este sentido el mensaje

antimamónico de Calvino no afecta el meollo de la argumentación weberiana; tercero, porque Weber no adjudicó una función de causalidad genética a la ética protestante sobre el nacimiento del capitalismo moderno, el cual nace como resultado de una confluencia de muchos otros factores que se remontan, efectivamente, a finales de la Edad Media, tal y como Weber mismo lo señaló expresamente tanto en sus ensayos sobre el protestantismo como en otras de sus obras, y cuarto, porque para Weber Alemania no podía ser considerada como modelo de desarrollo capitalista progresista, sino que tal función ejemplar la tenía de manera predominante el mundo anglosajón.

Pese a estas expresas advertencias de la argumentación weberiana en sus célebres ensayos, para 1928, Paul Koch, una discípula del historiador económico Jakob Strieder, volvería a repetir en su tesis doctoral ante la Universidad de Múnich prácticamente el mismo tipo de errores de la argumentación de Hashagen al encontrar que no hay una correlación directa entre la presencia de comunidades calvinistas y el desarrollo capitalista, especialmente para el caso de la industria textil en la parte baja del Rin.⁷³ Tampoco la evidencia empírica presentada por Koch resulta la más adecuada para cuestionar la tesis weberiana, puesto que es susceptible de recibir las mismas objeciones ya señaladas para el caso de la investigación de Hashagen.

La tesis weberiana en la sociología del saber de Max Scheler en 1924

Por otro lado, ya hemos mencionado que la “relación a valores” dominante en Alemania durante la década de los años veinte no ponía tanto énfasis en la sociología de la religión de Max Weber, sino que más bien tendía a darle prioridad a la interpretación de Weber como político o como pensador político, o bien como un teórico con un profundo y perspicaz diagnóstico de la crisis de la modernidad, según aparecía éste en su conferencia de 1919 sobre “La ciencia como vocación”. Precisamente esta última perspectiva es la que adoptó Max Scheler, primero en 1922, para presentar sus más serias objeciones a Weber ya que entre 1913 y 1916, según vimos en el capítulo anterior, más bien apoyó, en contra de Sombart y aunque fuera por sus muy idiosincrásicas razones, la tesis weberiana sobre el protestantismo. Después, al publicar en 1924 el primer trabajo sistemático sobre la “sociología del saber”, Max Scheler volvería a basarse en los análisis de Weber sobre la sociología de la religión, los cuales veía y apreciaba como modelos precursores de esa peculiar disciplina que para la década de los años veinte fue bautizada como “sociología del saber” y, más concretamente, como “sociología del conocimiento”.

El punto medular de los escritos de 1922, donde Scheler critica la concepción de la filosofía y la ciencia en Max Weber, reside en considerarlo un *nominalista* que excluye la filosofía propiamente dicha de sus investigaciones sociológicas por considerar, en concordancia con tal nominalismo, que el papel de la filosofía debe reducirse a proporcionar los fundamentos lógicos y epistemológicos de las ciencias especializadas o, si se prefiere, a “meramente establecer las precondiciones puramente formales de nuestras ciencias y nuestras valoraciones”.⁷⁴ Al excluir las consideraciones metafísicas y ontológicas de su concepción nominalista y “voluntarista” de la filosofía, Max Weber excluyó también la “sabiduría” (*Weissheit*) y la filosofía propiamente dicha, pues tanto él como sus “discípulos”, entre los que Scheler enumera a Karl Jaspers y Gustav Radbruch, incluyeron en el mismo saco, con el membrete de “filosofía profética”, a pensadores tan distintos como Sócrates, Platón, Aristóteles, Leibniz, Spinoza, Hegel, Schopenhauer o Hartmann, quienes no se concebían a sí mismos ni como “policías de las ciencias”, en el sentido de ser meros epistemólogos formalistas, ni tampoco meros intérpretes de las *Weltanschauungen* de los demás, para dedicarse a “comprenderlas” (*verstehen*) en términos psicológicos o sociológicos.⁷⁵

La conferencia de Max Weber de 1919 sobre “La ciencia como vocación” termina con una cita proveniente de las profecías de Isaías, a partir de la cual, según el sarcasmo de Scheler, “Weber se nos pone un poco misterioso” cuando menciona que al preguntársele al centinela edomita de la época del exilio si todavía era de noche, respondía: “La mañana ha de venir, pero es noche aún; si queréis preguntar, volved otra vez”, con lo cual Weber daba a entender que si los judíos llevan más de dos mil años

esperando al Mesías y “todos conocemos su estremecedor destino”, la lección que debe extraerse de ahí es que, en nuestra circunstancia actual, ya no podemos esperar a que lleguen ni nuevos profetas ni el Mesías, sino que hay que ponerse a trabajar “y responder, como hombre y como profesional, a las exigencias de cada día”.⁷⁶ Tal interpretación, según Scheler, implica una *Weltanschauung* muy específica, cuya presencia demuestra que también Max Weber rebasaba los límites atribuidos por él tanto a la filosofía como a la ciencia.

Pues por mucho que se quiera hacer pasar subrepticamente esa *Weltanschauung* como algo derivado de la estricta concepción científica del mundo, en realidad eso es imposible porque, según Scheler, “el punto central en el que estoy completamente de acuerdo con Max Weber es en su afirmación con respecto a que la *ciencia* —en el sentido más estricto y serio en el que debe ser entendida— no tiene esencialmente ningún significado para ganar, desarrollar o formular [*setzung*] una *Weltanschauung*”.⁷⁷ Pero de esto no debe concluirse tampoco, como lo hacen “Weber y sus amigos (Salz, Jaspers, Radbruch)” que la filosofía deba por ello ser disuelta en un mero estudio de teorías de las concepciones del mundo (cuya paternidad, aunque Scheler no lo mencione así en esta cita, proviene más bien de Dilthey) ni que la filosofía tenga una función vergonzante que deba “escondarse debajo de la mesa, no sólo en términos de sus logros actuales, sino incluso en cuanto *esencial* modo cognitivo de la humanidad en general”.⁷⁸

La crítica de Scheler a la concepción de la filosofía y la ciencia de Max Weber continúa en otro escrito también redactado en 1922, mas no publicado en esa época, sino hasta 1960 en el *Anexo de manuscritos póstumos*, incluido en la segunda edición del volumen de sus obras completas dedicado a los temas de la “sociología del saber”.⁷⁹ Scheler critica a Weber por “excluir” la filosofía de sus análisis sociológicos dada su “manera nominalista” de pensar, pero no repara en que también la ciencia se apoya necesariamente en una metafísica, la metafísica pre-crítica de la “visión naturalista del mundo” (*der “natürlichen Weltanschauung”*)⁸⁰. En cuanto pensador nominalista, Max Weber parte de tajantes separaciones entre una ciencia especializada positiva, por un lado, y los poderes irracionales y decisionistas en la configuración de las visiones del mundo, por el otro, sin ser capaz de integrarlos debido “a la absoluta falta de comprensión y exclusión de ese mediador entre fe, religión y ciencia positiva que es el único que merece el nombre de *Filosofía*”.⁸¹

Para Scheler, Max Weber fue un pensador titánico, rico en categorías conceptuales, pues conocía todas las categorías de la relación intelectual con el mundo, exceptuando una sola: la de la sabiduría (*Weisheit*). Y es precisamente esa sabiduría la que, desde Sócrates, permite integrar en una unidad todas esas cosas que Max Weber separaba tan tajantemente, lo cual, dice Scheler, no es de extrañar porque Weber era demasiado alemán y demasiado protestante y eso lo convertía en un pensador demasiado riguroso,

rígido y estricto, lo que lo condujo “a vetar todo tipo de filosofía que fuera algo más que la fundamentación lógica y epistemológica de las ciencias especializadas, a partir del umbral de los modos legítimos del conocimiento”.⁸² Y como Max Weber era un pensador nominalista hasta la raíz, y no tan sólo en el aspecto doctrinal lógico o ético, fue incapaz de prestar atención “al gran movimiento antinominalista de la filosofía contemporánea que empezó con el segundo volumen de las *Investigaciones lógicas*, de Edmund Husserl”.⁸³ Prisionero del marco conceptual del neokantismo de Rickert, Max Weber no aprovechó la salida que ofrecía la fenomenología, pues siguió considerando que “todo pensamiento conceptual simplemente se propone superar una infinita multiplicidad de hechos, tanto intensa como extensivamente”, con lo cual se quedó en la simple construcción doméstica de tipos ideales “cuyo único valor reside en darle orden a una masa amorfa de materiales históricos”.⁸⁴ En cambio, para “un no nominalista como nosotros” —afirma Scheler— jamás se presentan los dilemas y aporías en los que cae Max Weber, pues la postulación de la existencia objetiva de las ideas y los valores, más allá de los convencionalismos o decisiones subjetivas del pensador, es lo que permite superar los dualismos y escisiones, porque “para quien sepa que la idea existe objetivamente, y que es válida lo mismo para las cosas como para el espíritu” se encuentra ya en el camino hacia “la sabiduría en cuanto comprensión de la esencia del mundo que dirigirá su captación conceptual de la existencia y también le indicará las demandas normativas que *puede* hacerle al mundo”.⁸⁵

De tal modo que para Max Scheler ser un nominalista equivale a algo horrible no sólo por la inseguridad que debe dar el andar por ahí, en el mundo, sin una guía fija e integradora que resuelva todos los problemas éticos, lógicos, científicos, estéticos, religiosos y de significado de la existencia, tanto aquí como en el más allá, sino también por otras cosas aún más tremebundas: la de caer en la majadería de moda de ser un demócrata, y además pluralista y parlamentario. En efecto, dado que todo tipo de nominalismo siempre encuentra a su peor enemigo en la idea de un ser con contenido, su tendencia íntima es la de tener siempre un efecto *negativo*, de disolución y, peor aún, de “revolucionario cultural (*kulturrevolutionär*), mas no en el sentido positivo de una visión para obtener una cultura mejor y más elevada, sino por principio”. Y eso es sumamente peligroso porque “la esencia de la manera de pensar nominalista es la *crítica*, no la construcción; la *disolución*, no la creación”, lo cual lleva de manera natural a que, en su expresión sociológica, desemboque en todas aquellas bajezas contemporáneas que podrían resumirse “llamándolas por su nombre, el *singularismo*, el *individualismo*, el *liberalismo*, la *democracia formal*, el contractualismo, el convencionalismo y el atomismo social”.⁸⁶

En suma, para un alemán conservador y católico, escribiendo en la república de Weimar en el año de 1922, lo peor que podía haber ocurrido era el caos de la parálisis

parlamentaria, con su pluralidad de ideologías y cosmovisiones, el contractualismo y la democracia formal impuestas desde fuera por el tratado de Versalles, y en donde se había perdido la seguridad del orden y del liderazgo capaz de tomar decisiones efectivas, en vez de pasársela discutiendo, “críticamente”, en las asambleas parlamentarias. Criticar y disolver, en vez de construir y crear, era la actividad esencial de esos demócratas nominalistas, de esos *Vernunftrepublikaner* (“republicanos racionalistas”) como Troeltsch, Rathenau, Ebert, Naumann y Max Weber que apoyaron la creación y consolidación del gobierno parlamentario y que, incluso, como ocurrió en el conspicuo caso de Max Weber, habían propugnado por esa forma de gobierno desde 1916, es decir, en plena guerra, para acabar participando ¡directamente!, en el colmo de su racionalismo demócrata, legalista y pluralista, nada menos que en la confección de la constitución de Weimar que legisló ese malhadado sistema parlamentario, pluralista, individualista, crítico, discutidor y disolvente de la unidad social y nacional. Sólo que a Max Scheler se le podrá acusar de muchas cosas menos de falta de claridad, y él mismo proporcionó en el escrito publicado de 1922 su propia y clara interpretación sociológica del fenómeno aquí apuntado, cuando afirmó que el gran interés por el estudio de la pluralidad de concepciones del mundo o *Weltanschauungen*, en el contexto de la república de Weimar, tenía en última instancia un fundamento político, porque

El hecho de que ese interés se haya desarrollado de manera tan fuerte en Alemania en las actuales circunstancias, y de que incluso se crea que puede desplazar a la filosofía y la teología, tiene su profunda y bien fundamentada explicación sociológica. Como hemos dicho, después de todo es el equivalente del sistema parlamentario dentro de los sistemas de gobierno de las diversas *Weltanschauungen*.⁸⁷

Estas críticas —tan representativas de la “relación a valores” dominante en Alemania durante los difíciles primeros años de la república de Weimar— serían repetidas por Max Scheler en 1924 en sus “Problemas de una sociología del saber”, indiscutiblemente el primer gran estudio sistemático sobre el tema de la *Wissenssoziologie* o “sociología del saber”, posteriormente mejor conocida como “sociología del conocimiento” en virtud de su difusión a cargo de Mannheim en el mundo anglosajón a partir de la traducción al inglés de *Ideología y utopía*, en 1936. En 1924, inmediatamente después de quejarse porque la democracia imperante y ensanchada se estaba convirtiendo en un grave peligro para “la libertad espiritual”, la ciencia y la razón, pues en su proceso de expansión incluso llegaba a incluir “a las mujeres y los niños medio crecidos”, Scheler vuelve a cargar contra Max Weber y su escuela por ser tan representativa de esa nefasta tendencia:

La moderna teoría relativista de las *Weltanschauungen* —como la han introducido W. Dilthey, M. Weber, K. Jaspers y Radbruch, éste en su filosofía del derecho— es el reflejo teórico de este parlamentarismo democrático que se convierte en *Weltanschauung* donde se discute el sentido de todas las opiniones posibles sin afirmar nada; en el que se discute sin decidir; en el que se renuncia conscientemente a convencerse unos

a otros, a la manera en que el parlamentarismo siempre lo presupuso en su época de florecimiento.⁸⁸

Después de este párrafo, Scheler cita a pie de página su artículo publicado en 1922 sobre la teoría de las concepciones del mundo, ya analizado, donde reitera que “esta disciplina no debe intentar sustituir a la metafísica, como tampoco la ciencia de la religión a la teología”.⁸⁹ El “rescate” de la metafísica es fundamental para Scheler, y por ello aplicará la ley de los tres estadios de Comte a Dilthey, Max Weber y Jaspers porque ellos “marchan al lado de los viejos positivistas” al considerar que la ciencia supera la metafísica, pero a diferencia de esos positivistas, y de manera supuestamente incongruente, preservan, sin embargo, la importancia de la religión que debería ser superada, de acuerdo con esa “ley”, incluso antes que la metafísica.⁹⁰ Tal error parece derivar de la tendencia de Weber y Jaspers a reducir la metafísica a una forma de religión, lo que para Scheler es, por supuesto, una grave equivocación que se comete cuando la metafísica es simplemente vista como “una profecía de índole religiosa o poética, racionalizada contra todo derecho, comprimida más tarde en un sistema (la ‘filosofía profética’ de M. Weber y K. Jaspers)”.⁹¹ No obstante, Scheler reitera los puntos en los que concuerda con la visión de la ciencia que Weber había presentado en su conferencia de 1919 sobre “La ciencia como vocación”, aun cuando también remite a las reservas frente a ésta de su artículo de 1922. Con respecto a lo primero, Scheler afirma que “asiento a todo lo que Max Weber desarrolló en su, con razón famosa, conferencia *Der Beruf der Wissenschaft*”, que postulaba, según las palabras de Scheler, cómo “la ciencia positiva, cuanto más positiva y rigurosa se ha hecho, y cuanto más resueltamente elimina de su seno los juicios de valor encubiertos y disimulados, tanto más responde sólo a la *técnica* de la vida, no a la *ética* de la vida”.⁹² Con respecto a las reservas, aunque un poco más adelante vuelve a referirse a esa conferencia y la elogia en cuanto producto “de un autor de tan altas dotes”, lo cierto es que a Scheler le sirve para llevar agua a su molino por las limitaciones que Weber encontró ahí respecto a los alcances cognoscitivos de la ciencia positiva, lo cual demuestra para Scheler “lógicamente” que “estas ciencias deben ser sustituidas justamente por una metafísica gnóstica y plenamente personal de la [*ideenschau* o] ‘intuición de las ideas’”.⁹³

No obstante, y pesar de estas críticas, en 1924 Max Scheler saquea los ensayos de sociología de la religión de Max Weber para desarrollar diversos aspectos de su propia “sociología del saber”. Ponemos aquí tan sólo algunos ejemplos. Así como Weber había utilizado en 1916 la imagen del “guardagujas” para explicar la forma de interrelación de las ideas con los intereses, Scheler usa en 1924 la imagen de unas “esclusas” controladas por *factores reales* que abren o cierran el paso a las ideas y “potencias espirituales” en el proceso de cambio social.⁹⁴ Si en su “introducción general” de 1920 a sus tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión*, Max Weber había apuntado la

posición central y privilegiada de occidente para el desarrollo de la ciencia y en general del desarrollo del “racionalismo de dominio del mundo” por su esencia técnica e instrumental, otro tanto hace Max Scheler en 1924 parafraseando literalmente esa idea al contrastar la actitud occidental con la del desprendimiento budista y otorgándole un reconocimiento en nota a la *Religionssoziologie* de Max Weber.⁹⁵ Si el pluralismo metodológico de Weber señalaba que no debe haber explicaciones causales unilaterales ni de los factores religiosos por los procesos económicos ni de éstos por la religión, así como que ésta tiene sus propias leyes internas de racionalización independientes a la determinación social, otro tanto expresa Scheler pero en explícito reconocimiento a Weber, cuando afirma:

Max Weber ha aducido en su *Religionssoziologie* una gran abundancia de ejemplos para esta relación mutual entre la organización de clases y el mundo de objetos religiosos; pero podrían aumentarse todavía a gusto de uno. La sociología de la religión ha de evitar una interpretación causal de estas correspondencias de sentido, sea en la forma de la interpretación económica de la historia o en otra cualquiera.⁹⁶

Finalmente están las cuestiones que Scheler toma específicamente del análisis weberiano sobre el protestantismo. Si en 1920 Max Weber había apuntado ya la posible conexión entre la Reforma protestante y el desarrollo científico del siglo XVII, que posteriormente desarrollaría en detalle Robert K. Merton en su tesis doctoral de 1938, Max Scheler también encuentra, en 1924, que el nexo entre la génesis de la nueva ciencia y la Reforma protestante

[...] consiste en haber derivado hacia el trabajo *en el mundo* y la profesión [*Beruf*] todos los cuantos de energía psíquica, que en una Iglesia sacerdotal con una técnica mágica y una *relativa* autosalvación por medio de “obras” internas y externas estaban dirigidos a la divinidad y a las cosas divinas [...]. Cuando más tarde caen estos vínculos religiosos de los hombres en general, como sucedió por todas partes, dentro de poderosas *élites* de formación, en la génesis que pronto empezó, de la época de la *Ilustración*, tuvo que quedar como “resto” un racionalismo puramente immanente al mundo y una plena autonomía de los sectores profanos de la cultura frente a todos los vínculos religiosos.⁹⁷

En este párrafo pueden detectarse varias huellas indelebles del ensayo weberiano sobre el protestantismo aunque Scheler no lo cite: por un lado, la noción del ascetismo intramundano (*innerweltliche Askese*) y su vocación (*Beruf*) profesional para el trabajo; por otro, el carácter mágico del catolicismo, interpretación weberiana que ya no parece molestar tanto a Scheler en 1924 a raíz de que un divorcio para casarse con una alumna lo había alejado de la Iglesia católica, y finalmente, el proceso de desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*) intensificado por el racionalismo ilustrado que separa y otorga autonomía a los sectores profanos de la cultura, primordialmente el conocimiento científico, frente a la autoridad de la religión. De cabo a rabo, pues, éste es un párrafo

tomado de los ensayos de Weber sobre el protestantismo.

Lo mismo puede decirse de otro párrafo en la obra de 1924 de Max Scheler que, en vez de referirse directamente a Weber, cita como fuente a un epígono del sociólogo de Heidelberg, pero no por eso es posible borrar la clara formulación de la tesis weberiana sobre el protestantismo parafraseada por Scheler al siguiente tenor: “Con su doble mandamiento ‘trabaja y no goces’ es el cristianismo, por lo pronto en sus órdenes [monásticas], pero difundiendo desde ellas este espíritu también en el mundo laico, el primer fermento originario de ese espíritu de acumulación sistemática en orden a la riqueza material que es una forma previa de la voluntad capitalista de adquirir”.⁹⁸

Dos páginas más adelante Scheler vuelve a referirse a esta misma tesis, y aunque ahora sí cita a Max Weber, lo hace en un intento por interpretar su tesis en términos de factores políticos, que por otro lado y paradójicamente tampoco logran borrar su procedencia weberiana al emular con evidencia inocultable la sociología de la dominación incluida en *Economía y sociedad*:

Igualmente conocida es la interna conexión entre una exclusiva religiosidad de la *gracia* (en Calvino, sobrestimado de un modo significativo por M. Weber, y expresada simplemente con máximo relieve) —*aristocratismo religioso*— y una democracia política y eclesiástica [por un lado], y el triunfo creciente del espíritu técnico y científico-positivo sobre toda metafísica y los restos de la técnica mágica [...]. Este proceso no sólo responde al triunfo de los príncipes y de los Estados territoriales sobre el poder imperial, sino que [...] tiene su causa suprema en la alianza de dichos poderes políticos con la joven y ambiciosa burguesía de las ciudades. No se trata, pues, ni de una evolución de la religión, de la metafísica y de la ciencia dirigida por la pura lógica del sentido, ni de una evolución determinada primariamente en modo económico. Sin los príncipes territoriales, las nuevas doctrinas religiosas de los reformadores se habrían quedado solitarios y sin influencia.⁹⁹

La tesis weberiana sobre el protestantismo tuvo así una enorme influencia en el libro de Max Scheler sobre la sociología del saber, más de la que éste estuvo dispuesto a reconocer, pese a que en más de una ocasión su reconocimiento a Weber lo hace con generosidad y admiración inocultable, por lo menos en lo que se refiere a su trabajo sustantivo. Si se compara el texto de Scheler de 1924 con el que Karl Mannheim publicaría en 1929 con el título de *Ideología y utopía*, el primero exhibe una mayor influencia de los escritos weberianos sobre la sociología de la religión, aunque en el segundo sea posible detectar una mayor dependencia hacia “La política como vocación” para la construcción de los cinco tipos ideales del pensamiento político administrativo.¹⁰⁰ En *Ideología y utopía* no aparecen, pues, tantas referencias, explícitas o implícitas, ni a la sociología de la religión de Weber ni a su tesis sobre el protestantismo. En cambio, en la obra de Scheler de 1924, lo que tomó prestado de Weber en este sentido es, según hemos visto, mucho mayor e inocultable, y por eso Max Scheler ocupa un prominente lugar en la guerra académica de los cien años en torno a la tesis weberiana sobre el

protestantismo por participar con interesantes y valiosas aportaciones en dos décadas seguidas.

La crítica de Karl Mannheim a Scheler en 1925 y la presencia de Max Weber en la edición alemana de *Ideología y utopía*, de 1929

En un artículo publicado en 1925 con el título de “El problema de una sociología del saber”,¹⁰¹ Karl Mannheim, presentaría en cambio una radical crítica a la concepción de los valores de Max Scheler por su obra de 1924, se distanciaria de esa posición teórica y apuntaría hacia la necesidad de adoptar la posición de Max Weber, tal y como aparece con los retos, distinciones y propuestas de su conferencia sobre “La política como vocación”, todo lo cual quedaría sintetizado en el ya mencionado capítulo central de la edición alemana de *Ideología y utopía*, dedicado a discutir la cuestión de cómo es posible una ciencia de la política en la actual situación de crisis.¹⁰² Los mejores especialistas en la obra de Mannheim han coincidido en señalar que la deuda de esta obra hacia la teoría política de Max Weber es mucho más evidente en la versión alemana de 1929 que en la muy revisada, corregida y aumentada traducción al inglés de 1936.¹⁰³ Pero de cualquier manera, incluso con las omisiones de la versión de 1936, es posible detectar la importancia central que ocupa Max Weber en la propuesta de Mannheim en el capítulo donde discute “La relación entre la teoría social y la práctica política”.

Con respecto a la cuestión de la posible influencia de la sociología de la religión de Weber y, en especial, de su tesis sobre el protestantismo no hay evidencia de una influencia directa o textual, ni ahí ni en ninguno de los otros artículos escritos por Mannheim entre 1921 y 1928. No obstante, puede sostenerse que la expresión *Seinsverbundenheit des Wissens*, traducida por Mannheim al inglés como “*Existential determination of Knowledge*”, constituye una categoría conceptual para conectar ideas con intereses, o su “base existencial”, inspirada en buena medida en la expresión metafórica de Weber sobre las “afinidades electivas”. Pese a que la expresión elegida por Mannheim tiene una connotación aparentemente mucho más determinista y causalista que la sumamente abierta y flexible elegida por Weber, lo cierto es que en una nota de la traducción al inglés de *Ideología y utopía*, Mannheim aclara el carácter flexible y abierto de su propia expresión para conectar ideas con intereses,¹⁰⁴ en una dirección que claramente se asocia con la flexibilidad de la noción de las weberianas *afinidades electivas* para conectar la ética protestante y el espíritu del capitalismo, según quedó también apuntado por mí en la nota correspondiente donde explico el significado del término *las afinidades electivas* en mi edición crítica de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.¹⁰⁵

Otras aportaciones alemanas de 1925

Aparte del artículo crítico de Mannheim de 1925, dirigido básicamente contra Max Scheler, en ese mismo año, Hans Baron editó varios escritos filosófico culturales póstumos de Ernst Troeltsch. Entre éstos venía incluida una versión revisada del discurso fúnebre sobre Max Weber publicado el 20 de junio de 1920 en el *Frankfurter Zeitung*, pero que dada ahora su diferente difusión como parte incluyente de un libro póstumo,¹⁰⁶ y dada la dramática circunstancia sobre cómo los dos antiguos camaradas en armas, creadores y defensores de la tesis Weber-Troeltsch, habían desaparecido súbitamente a una edad relativamente joven (menos de 58 años), los dos de enfermedades pulmonares y en un lapso de tan sólo dos años y medio entre ambos fallecimientos, el texto de Troeltsch adquiriría una muy diferente dimensión dramática, pero también política. El escrito principal del libro que precedía al de Weber era uno donde Troeltsch exponía las diferentes interpretaciones del derecho natural en la tradición cultural germana y la tradición de Europa occidental, al mismo tiempo que llamaba a un mayor acercamiento y entendimiento entre ambas tradiciones, a fin de intentar evitar otra catástrofe como la generada por la Primera Guerra Mundial.¹⁰⁷ La apología de Max Weber en ese contexto de 1925 parecía apoyar tal acercamiento precisamente por la simpatía y admiración que siempre sintió hacia la cultura y las instituciones políticas anglosajonas. En todo caso, la valoración predominante de Weber en ese texto de Troeltsch seguía siendo por sus virtudes políticas y no tanto por su tesis sobre el protestantismo o su sociología de la religión, las cuales eran, en términos académicos, las que mayor afinidad natural presentaban con la obra de Troeltsch.

En ese mismo año, un seguidor de Troeltsch, Georg Wünsch, expondría fielmente, desde el punto de vista de la teología protestante, la tesis Weber-Troeltsch en la misma revista donde Weber había publicado su ensayo sobre las sectas dos décadas antes.¹⁰⁸ Pero aun cuando el artículo de Wünsch incide directamente en el tema de la tesis weberiana sobre el protestantismo, no pasa de ser un confiable resumen de ésta, pues no tuvo el mismo impacto en el debate que su tratamiento más bien indirecto y periférico en las ya mencionadas obras de Mannheim y Troeltsch publicadas en 1925. En el polo opuesto, un fallido intento de descalificación global de la sociología de la religión de Weber fue llevado a cabo por el sociólogo Othmar Spann también en 1925, quien la tildó de “una monstruosa colección de conjuntos de hechos mal entendidos” (“*eine ungeheure Sammlung mißverstandenen Tatsachenstoffes*”),¹⁰⁹ en parte porque el racionalismo científico de Weber era incapaz de comprender la profundidad de los fenómenos religiosos y caía en la posición de “un ciego hablando de colores” puesto que “una cabeza antimetafísica se encontraba tratando con las más grandes demarcaciones de la sociedad y la historia de la humanidad”.¹¹⁰ Tan grandilocuente intento de descalificación

no consiguió ser tomado en serio, salvo por un artículo que posteriormente exhibiría, en 1928, la ignorancia de Spann y su consiguiente ubicación como el verdadero “muerto” de la sociología, conforme la ciencia de Max Weber seguía más “viva” que nunca.¹¹¹

Max Weber en 1926 según las perspectivas de Rickert y Marianne Weber

Con motivo de la aparición en 1926 de la biografía de Max Weber escrita por su viuda, Marianne Weber,¹¹² se publicaron en la prensa alemana muchos comentarios que en vez de concentrarse en el texto biográfico y hacer una reseña crítica, más bien elaboraban su propia y personal impresión sobre el “héroe” fallecido, y quizá también sobre la ejemplar abnegación de su viuda para escribir una biografía tan completa y “objetiva” en homenaje de su compañero.¹¹³ Uno de esos artículos fue el de Heinrich Rickert, publicado en el *Frankfurter Zeitung*, el 16 de junio de 1926.¹¹⁴ Aunque en su título hacía referencia a la biografía de Marianne, en el contenido se refería a ésta de pasada en un solo párrafo, pues el resto estaba dirigido a demostrar que Max Weber no había sido un filósofo y que su “lugar en la ciencia” era el de haber sido un admirable investigador especializado en temas históricos y sociológicos. Como tal artículo era, en el fondo, un intento de refutación del discurso fúnebre de Karl Jaspers en 1920, quien había calificado a Max Weber no sólo de filósofo, sino del “único en nuestro tiempo”,¹¹⁵ el prurito de las divisiones disciplinarias del riguroso y esquemático Rickert lo llevó a escribir, en más de una ocasión, las razones por las cuales Weber no debería ser llamado un filósofo. Su artículo de periódico de junio de 1926 pronto fue ligeramente aumentado para publicarse con otro título (ya que en realidad tenía muy poco que ver con la biografía escrita por Marianne) en el mismo año de 1926 con el título de “Max Weber y su posición hacia la ciencia”, en la revista *Logos*, el órgano académico especializado del grupo neokantiano de Baden y rival de *Kantstudien*, revista académica especializada publicada por los neokantianos de Marburgo.¹¹⁶

Heinrich Rickert había sido compañero de estudios de Max Weber desde el bachillerato en Berlín, cuando sus respectivos padres eran compañeros parlamentarios en la capital alemana. Por tal razón Rickert podía jactarse en su artículo al afirmar: “yo conocí bien al joven, saludable y alegre Max Weber, lo que hoy en día no muchos más pueden decir”.¹¹⁷ Su obra como epistemólogo influyó decisivamente en la metodología sociológica de Max Weber, aun cuando éste modificó sustancialmente las ideas y los términos que tomó de Rickert y les dio alcances y posibilidades de aplicación operativa que rebasaban en muchos sentidos el marco neokantiano. La noción de *tipo ideal*, sin embargo, no la tomó Weber de Rickert, sino de la *Teoría general del Estado*, del jurista Georg Jellinek, pero también Weber modificó sustancialmente, para enriquecerla, tal idea conceptual. De cualquier modo, Rickert siempre se sintió orgulloso de haber gestado diversos elementos de un material conceptual posteriormente reelaborado por Weber para sus específicos objetivos de investigación sociológica, y como Weber jamás aceptó que lo clasificaran como filósofo, Rickert tenía relativamente razón en protestar por la provocadora alocución de Jaspers. La tercera edición de la principal obra de Rickert, *Los*

límites de la construcción de conceptos en las Ciencias Naturales, fue dedicada a Max Weber en octubre de 1921, con expreso orgullo porque había servido de cantera conceptual y “filosófica” para “orientar” a su colega y amigo en su investigación empírica especializada. En el prólogo a esa tercera edición, Rickert todavía se inclina a considerar a Weber como un político que no se sentía a gusto en sus funciones académicas:

Mis cercanas relaciones con Max Weber se remontan al tiempo en que ambos estábamos en Friburgo, al inicio de nuestras tareas académicas. Weber era entonces no sólo un hombre de ciencia, sino también un político. Pero su ardiente amor a la Patria y su poderoso temperamento no le hacían para nada fácil acomodarse a la cátedra y separar los juicios históricos o teóricos de la economía política de las influencias de poderes vitales superracionales [*überraationaler Lebensmächte*]. Pues intensa era también para él, cuyo intelecto no era menos fuerte que su voluntad, la necesidad de llegar a la plena claridad de aquello que en la historia se ha llamado *ciencia* en sentido estricto [...]. Pero de cualquier modo, no debería llamarse a Weber un filósofo en caso de que quiera caracterizárselo con rigor científico. Tal palabra sólo podría aplicársele en un sentido muy vago. Él mismo nunca quiso hacer trabajo filosófico científico, como varias veces lo proclamó. Y para nada se le hace justicia al significado de este hombre único cuando se le cuenta, como lo hizo incluso el mismo Troeltsch, entre los “neokantianos”, o se le señala, junto a Windelband y a mí, como “la tercera figura principal” de la “escuela” del sudoeste alemán. Estaríamos muy orgullosos de que así fuera, en caso de ser verdad, pero Weber no pertenecía científicamente, para decirlo como Goethe, a ningún gremio.¹¹⁸

Con muy ligeras variantes, Rickert no pudo resistir la tentación de enviar el mismo mensaje al público masivo del *Frankfurter Zeitung* en junio de 1926, aprovechando la petición del editor para que comentara la biografía de Marianne. No obstante, resulta muy interesante observar cómo el filósofo neokantiano veía el trabajo estrictamente sociológico de su colega Max Weber, sobre todo porque lo presenta de una manera muy diferente a la versión de Marianne, en especial en lo que concierne a las relaciones de las ideas con los intereses de la “base material”, para concluir que Weber sufrió una metamorfosis de historiador en sociólogo o, para ponerlo en términos Rickertianos, de científico “ideográfico” en científico “nomotético”:

Si se considera sólo el lado teórico, el meollo del cambio puede ser fácilmente descrito. Weber permaneció siendo el investigador especializado que siempre fue, pero él no sólo extendió su ámbito más allá de los tópicos que le habían interesado políticamente desde su juventud, sino que también cambió su manera de presentarlos. En su juventud él estaba muy agradecido sobre todo con el marxismo. Pero pronto empezó a ver a través del mismo su unilateralidad, y empezó a poner cada vez mayor atención en comprender la influencia de las llamadas “fuerzas espirituales”, en especial la religión, en los intereses “materiales”, es decir, en la vida económica. Esto lo llevó más allá de consideraciones puramente históricas, es decir, más allá de la representación individualizada de acontecimientos concretos y específicos, en un intento por descubrir patrones generales de conexión en la vida cultural de la sociedad. Así el historiador que se apega a lo único y específico de los casos individuales se transformó en el sociólogo que generaliza. A través de este inevitable combate contra la llamada filosofía materialista de la historia, Weber llegó a la frontera de los problemas filosóficos. Al mismo tiempo, él siempre puso a prueba con el máximo cuidado posible sus generalizaciones y siempre rechazó cualquier filosofía de la historia en sentido estricto.¹¹⁹

La representación de Marianne Weber de la misma cuestión fue desde luego mucho más detallada que la ofrecida por Rickert en su “comentario” de 1926, especialmente por lo que concierne a la relación de las ideas con los intereses en los ensayos de Weber sobre el protestantismo, ámbito privilegiado para ver esa supuesta conversión del historiador en sociólogo, precisamente por la época en que fueron escritos, es decir, en 1904-1905, justo el momento en que ocurrió o se inició tal metamorfosis.

Marianne asegura que los ensayos de Max Weber sobre el protestantismo están relacionados “con las raíces más profundas de su personalidad y, en forma indefinible, llevan su huella”.¹²⁰ Desde un punto de vista “metodológico”, Marianne considera que esa obra es paradigmática porque representa “la positiva superación de la visión materialista de la historia”, pues a pesar de que Max Weber siempre “expresó su admiración por las brillantes construcciones de Carlos Marx” y siempre consideró fundamental investigar “las causas económicas y técnicas de los hechos”, también rechazó la elevación de éstas a una cosmovisión (*Weltanschauung*) o a que se convirtieran, de manera absoluta, “en el *común denominador* de todas las explicaciones causales”.¹²¹

En la interpretación de Marianne, la preocupación por la influencia de los factores ideales en los procesos sociales siempre había estado presente en los temas de interés de Max Weber, como lo demuestran sus investigaciones del siglo XIX referidas a la inmigración de los “trabajadores indocumentados” polacos al este del río Elba. Pero desde luego que Weber tampoco se proponía remplazar la interpretación materialista de la historia por otra igualmente unilateral de carácter idealista, desde el momento en que ambas son posibles pero, por sí solas y como punto de partida incuestionable de la investigación, prestan un muy flaco servicio a la causa de la verdad histórica. Max Weber más bien se inclinó por la construcción de tipos ideales, como el del espíritu del capitalismo y su antítesis del tradicionalismo, en el sentido de que sus características no son deducidas, sino derivadas de la realidad, al surgir gradualmente del proceso de avance en la misma investigación histórica: “Lo que al principio es presentado como concepto abstracto, adquiere una sustancia cada vez más rica y vívida conforme progresa la presentación”.¹²² Una razón parcial tanto del éxito como de los malos entendidos que generaron, desde un inicio, los ensayos de Max Weber sobre el protestantismo proviene, según Marianne, de su presentación sintética y apretada como consecuencia de haber sido escritos como artículos para una revista académica especializada en donde no se disponía de mucho espacio para desarrollar con mayor amplitud las múltiples y fructíferas ideas de Weber. La “monstruosa” inflación de notas que apareció en la segunda versión de 1920, “por lo demás no modificada”, derivaba parcialmente de la necesidad de Weber de responder a críticos de la primera versión de 1904-1905 “como Brentano y Sombart, a quienes aún no había refutado específicamente, como había

refutado a Rachfahl, entre otros”.¹²³ Para Marianne, las delicadas “relativizaciones” (*Relativisierungen*) y cautelas de los ensayos de Max Weber no fueron adecuadamente captadas y entendidas, por lo menos al inicio de la polémica. Como tampoco parecieron percatarse los primeros críticos del cuidado que tuvo Weber en mantener separados sus juicios de hecho de sus juicios de valor: “Durante toda la obra, Weber se abstiene de hacer juicios de valor de las distintas estructuras religiosas y éticas que analiza [...]. Y donde subraya posibilidades para un desarrollo futuro (como lo hace al final) se apresura a señalar que ahora se ha abandonado el terreno de la ciencia”.¹²⁴

Marianne Weber también advierte que Max Weber no se refería en sus ensayos a cualquier tipo de capitalismo ni identificaba a éste con el afán de ganancia, sino que se refería específicamente al capitalismo *moderno* donde el burgués occidental desarrolló un determinado modo de *conducción de vida* en el que el trabajo metódico y racional aparecía como un deber moral. El punto de partida del análisis lo constituye un estudio estadístico de uno de los estudiantes de Weber en el que se prueba una mejor localización educativa y una mayor capacidad de iniciativa de los protestantes frente a los católicos en una región de Alemania. Pero ese estudio resulta ser tan sólo un pretexto para investigar una idea dominante en la época que de ningún modo debe atribuirse a Weber, quien, según Marianne, sí buscó a partir de ahí establecer una correlación *causal* entre la ética protestante y la mentalidad capitalista:

Desde hace mucho tiempo se sabe que los protestantes que tienen creencias calvinistas y bautistas siempre han mostrado una peculiar combinación de una intensa piedad y un pronunciado y triunfante sentido de los negocios. Para descubrir la relación causal entre estos notables fenómenos, Weber va apartándose gradualmente del presente y lo familiar para penetrar en el pasado, remontándose hasta el mundo intelectual religioso de la Reforma y de la Edad Media.¹²⁵

Weber construye el tipo ideal de la mentalidad capitalista a partir de algunos escritos de Benjamín Franklin y presenta “como figuras magníficamente severas, fervientemente piadosas de la edad de la Reforma” a Lutero, Calvino, Bunyan, Baxter, Cromwell, los puritanos y los bautistas. ¿cuál es la relación entre estas figuras —se pregunta Marianne— y el espíritu del capitalismo? ¿no resulta “demasiado audaz” asociar las restricciones protestantes con el “demonio” del impulso capitalista? La respuesta es no, siempre y cuando se sigan todos los pasos de la argumentación weberiana hasta llegar al punto en que las fuerzas aparentemente antagónicas entre sí se encuentran íntimamente conectadas.

Lutero ofreció con la noción de *vocación* (*Beruf*) una manera de consagrar el trabajo cotidiano, pero no fue tanto esto lo que creó el espíritu capitalista, sino más bien “la terrible doctrina calvinista de la predestinación y sus consecuencias”.¹²⁶ La angustia del calvinista por la incertidumbre de saber si se encuentra entre los elegidos o los

condenados genera una gran actividad intramundana de trabajo sistemático y metódico para la mayor gloria de Dios, con la finalidad de eliminar las señales externas de estar predestinado a la condenación. Los puritanos, los cuáqueros, los menonitas, los bautistas y otros ya no creen en un poder mágico, como el de los sacramentos, para obtener la salvación. Son instrumentos y no recipientes de Dios, quien les demanda una acción *en el mundo* y un *control racional del mundo* de acuerdo con sus mandamientos, generando así una intensa actividad de ascetismo intramundano.¹²⁷ Tal actividad genera ahorro sin proponérselo deliberadamente, “pero la riqueza es el resultado inevitable de la adquisición metódica, de la abstención de goces y como tal es *una señal de que se ha pasado la prueba; en realidad es una señal del estado de gracia*”.¹²⁸ No obstante, tal riqueza no puede utilizarse en el consumo personal, sino que debe invertirse para la mayor gloria de Dios, es decir, las ganancias deben usarse para hacer más y más adquisiciones, de tal modo que el puritano acaba por descubrir que no le queda más remedio que convertirse en empresario, “*tiene que ser empresario capitalista*” y, por ello, se suprimen las restricciones al esfuerzo por la ganancia, y la adquisición de bienes queda liberada de las inhibiciones tradicionales, de tal modo que “el efecto sólo puede ser la producción de capital mediante el ahorro obligatorio y la acumulación de riqueza”.¹²⁹

Pero con ello apenas se inicia “la tragedia de la idea”, pues el capitalismo victorioso ya no requiere para su actual funcionamiento de la motivación religiosa que lo acompañó en sus primeras etapas y ahora se encuentra funcionando, sí, pero vacío de significado y “quién sabe si definitivamente”, pues “el destino decretó” que ese capitalismo tenía que operar en una jaula de acero: “Hoy, el espíritu religioso ha escapado de la jaula, tal vez para siempre. Al final, Weber momentáneamente busca el velo que envuelve el futuro de este enorme acontecimiento, pero no se jacta de recorrerlo”.¹³⁰

La interpretación de Marianne Weber no menciona, en ninguna instancia, la noción de las *afinidades electivas* que tanta importancia tiene en la exposición de Weber como medio para conectar, de manera flexible y abierta, la ética protestante con la mentalidad capitalista moderna; tampoco menciona ni una sola vez el valor que tiene la idea del *desencantamiento del mundo*, introducida por Weber en la segunda versión de 1920 de sus ensayos sobre el protestantismo, con el fin de explicar las características de la creciente tendencia hacia la secularización en el mundo moderno, y tampoco discute la importancia que para Weber tenía la idea de una racionalidad plural y relativizada. Por último, tampoco menciona que Weber proporcionó una explicación mucho más amplia sobre las diversas condiciones “materiales” que influyeron en la configuración del capitalismo moderno a partir de los últimos siglos de la Edad Media, especialmente en el capítulo sobre la ciudad de *Economía y sociedad* y en su curso, que ya llevaba tres años de publicado en 1926, sobre la *Historia económica general*. Por ello, la representación de Marianne de la tesis weberiana sobre el protestantismo resulta ser demasiado

causalista y cargada, en última instancia, a una dirección espiritualista, por no mencionar la importancia que Weber explícitamente atribuye a los factores económicos en la configuración del capitalismo moderno. De este modo, la obra de Marianne exuda simpatía y admiración, pero resulta incompleta y sesgada en dirección de una interpretación demasiado *causalista*, en contraste con lo que Weber explícitamente se había propuesto desarrollar en sus ensayos.

La crítica de Kautsky a Weber en 1927

El marxista alemán Karl Kautsky, ortodoxo y evolucionista, jamás quiso reconocer la posibilidad de que el auténtico socialismo pudiera desarrollarse en una sociedad tan atrasada en términos industriales como Rusia a pesar del éxito de la Revolución bolchevique y, como consecuencia de ello, Lenin lo desprestigió definitivamente en el mundo marxista mediante su panfleto derogatorio dedicado a “El renegado Kautsky”. Alcanzó a ofrecer todavía, en su última y más voluminosa obra de 1927 sobre *La concepción materialista de la historia*, una serie de críticas a la sociología de la religión de Weber y en especial a sus ensayos sobre el protestantismo.

En una primera instancia, Kautsky parece reconocer, incluso hasta admirar, la erudición y perspicacia de Max Weber para los análisis sociales. Así, además de basarse en las observaciones de Weber en *Economía y sociedad* para determinar el tipo de relación que en la antigua Roma tenía el proletariado libre con los esclavos,¹³¹ Kautsky también reconoce, y en los términos más elogiosos posibles, la influencia de la concepción weberiana del Estado para el enriquecimiento de su propia definición teórica del Estado:

Las últimas obras de Max Weber me han dado atisbos especialmente ricos, profundos e iluminadores sobre el tema que ahora nos ocupa. Seguramente no hay nadie que haya captado de manera tan clara como Weber las diferencias entre los estados del despotismo oriental y las ciudades-estado mediterráneas de la antigüedad, así como el carácter tan peculiar del estado feudal medieval de Europa continental en comparación con esos otros dos tipos de estado. Su estudio sobre el significado del puritanismo para el surgimiento del capitalismo industrial también me proporcionó algunos de los atisbos que han tenido la mayor influencia fructífera en mi propia obra. Y aunque Max Weber concibe el origen del Estado de manera diferente a como yo lo hago, ha contribuido más que cualquier otro autor a enriquecer y profundizar la fundamentación económica de mi propia concepción sobre la formación del Estado.¹³²

Las referencias aprobatorias por parte de Kautsky a otros aspectos de *Economía y sociedad*, tales como su perspectiva sobre los monopolios y el dinero, aparecen en diversas partes de la voluminosa obra de 1927;¹³³ pero el reconocimiento más grande con respecto a su valor para “la concepción materialista de la historia” siempre tiene que ver con aspectos relativos a su sociología de la dominación, ya sea en su variante del Estado o bien en su variante del análisis de la ciudad:

Resulta así de la mayor importancia reconocer la diferencia entre la ciudad oriental y la occidental, pues en esta diferencia se encuentra en buena medida la diferencia entre toda la historia oriental y la occidental. Nadie ha elaborado esta diferencia mejor que Max Weber. Y mediante ésta hizo una contribución de lo más significativo a la concepción materialista de la historia, aunque él seguramente la rechazaba.¹³⁴

No obstante, al abordar específicamente la tesis weberiana sobre el protestantismo, Kautsky va introduciendo paulatinamente sus reservas hasta llegar a un rechazo total como resultado de interpretarla en términos demasiado mecanicistas y deterministas; por ello, Kautsky acaba por presentar la tesis weberiana de una manera notablemente falsa y deformada, al poner en boca de Weber cosas que en realidad él jamás afirmó. Así, mientras que en un inicio Kautsky cita, con aprobación, la observación de Weber en su “introducción general” de 1920 a sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* con respecto a la importancia de la organización del trabajo libre para el surgimiento del capitalismo industrial, Kautsky le reprocha que esa definición del capitalismo moderno carece de “la importante referencia al modo de producción” pues no resalta la crucial importancia de la carencia de propiedad para el asalariado industrial.¹³⁵ Parte del problema de estas limitaciones proviene, según Kautsky, de la posibilidad de interpretar los ensayos de Weber sobre el protestantismo ya sea “como un complemento o como una refutación de la descripción de Marx de la acumulación primaria del capital” al postular la necesidad de un “espíritu del capitalismo” que sirviera como fuerza motivadora tanto para los trabajadores industriales como para los empresarios capitalistas:

Eso es lo que fue señalado por Max Weber en su escrito sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, un estudio tan erudito como penetrante [...] [de acuerdo con Weber], es el calvinismo el que desarrolla el espíritu del capitalismo de la manera más intensa y eficaz [...] el modo de producción capitalista, afirma Weber, surge del espíritu del capitalismo, y no viceversa [...] rasgos de ese espíritu pueden verse en Nueva Inglaterra tan temprano como el siglo XVII, pero “las colonias de Nueva Inglaterra fueron fundadas... Con fines religiosos. En este caso, por tanto, la relación causal es la inversa de la que habría que postular desde el punto de vista del ‘materialismo’”.¹³⁶

De esta manera, Kautsky deforma de la manera más vulgar, determinista y mecanicista la tesis de Max Weber sobre el protestantismo, pues saca fuera de contexto una cita al “editarla” para hacer aparecer a Max Weber como un autor que sostiene una “interpretación idealista de la historia” por oposición a una “concepción materialista”. Para empezar, y como ya lo había hecho notar con otros propósitos el mismo Kautsky unas páginas antes, Max Weber jamás usa la categoría de modo de producción para referirse al capitalismo moderno, como jamás afirmó que el espíritu del capitalismo hiciera surgir o fuera la causa genética del capitalismo moderno. Lo más importante es que Weber tampoco estableció o postuló, con respecto a la “concepción materialista de la historia”, una relación de “causalidad inversa” de las ideas hacia los intereses como sugiere Kautsky apoyándose en una cita fuera de contexto. Lo que sí hace Weber, tanto en la cita tomada por Kautsky como en la conclusión de sus célebres ensayos, es rechazar interpretaciones causales reduccionistas, lo mismo en una dirección idealista que en una dirección materialista. En las líneas que anteceden a la cita “editada” por Kautsky,

Weber define el espíritu del capitalismo en términos de un modo ordenado y metódico de conducción de vida o *Lebensführung*, el cual es importante porque configura el estilo de vida no de individuos aislados, sino de actores sociales:

Este origen es, por tanto, lo que precisa explicarse ante todo. Más tarde nos referiremos a la idea del materialismo histórico ingenuo, para el cual las “ideas” son “reflejos” o “superestructuras” de situaciones económicas en la vida. Bástenos recordar, para nuestro fin, que en la patria de Benjamín Franklin (Massachusetts) el “espíritu capitalista” (en el sentido aceptado por nosotros) existió con anterioridad al “desarrollo del capitalismo”, en cambio, en las colonias vecinas (lo que después fueron los Estados del Sur de la Unión), ese espíritu alcanzó un desarrollo mucho menor, a pesar de haber sido vitalizadas por grandes capitalistas, con fines comerciales, mientras que las colonias de Nueva Inglaterra lo fueron por predicadores, y graduados, en unión de pequeños burgueses, artesanos y labradores, con fines religiosos. En este caso, por tanto, la relación causal es la inversa de la que habría que postular desde el punto de vista del “materialismo”. Pero la juventud de tales ideas ha sido más tormentosa de lo que imaginan los teóricos de la “superestructura”, y su desarrollo no se parece al de una flor.¹³⁷

Lo que Max Weber sugiere en esta cita es que resulta muy simplista establecer una relación reduccionista de las ideas hacia los intereses económicos, como de éstos hacia las primeras, pues el tipo de interacción es mucho más complejo. En la misma página donde afirma que su estudio no pretende ser más que “una modesta aportación ilustrativa sobre cómo las ‘ideas’ alcanzan eficiencia histórica”,¹³⁸ Weber precisa que para evitar equívocos sobre la posibilidad de que su estudio sea entendido en términos de una interpretación “idealista” reduccionista, hay que tomar en cuenta la conjunción de una gran serie de factores, pues más que hablar de una estricta relación de “causalidad” entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, sería mejor hablar de “afinidades electivas”. Frente a la interpretación de reduccionismo idealista que más adelante Kautsky y otros críticos simplistas buscaron enjaretarle, Max Weber no pudo ser más claro y tajante al calificarla explícitamente, desde 1904, de “tonta” y “doctrinaria”:

[...] no menos absurdo [que el reduccionismo materialista] sería defender una tesis tan tontamente doctrinaria [*Töricht-Doktrinaire These*] según la cual el “espíritu capitalista” (siempre en el sentido provisional que le hemos asignado) sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de ésta. En primer término, hay formas importantes de economía capitalista que son notoriamente anteriores a la Reforma y ya este hecho desmiente aquella tesis [...]. Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos, determinadas “afinidades electivas” [*Wahlverwandschaften*] entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional.¹³⁹

Pese a estas aclaraciones, ubicadas en partes tan estratégicas de los ensayos originales de Weber como son las conclusiones finales de los respectivos ensayos de 1904 y 1905, Kautsky las evade para representarse la tesis weberiana como una determinación causal

directa y genética. En otras secciones de su obra, Kautsky intenta “refutar” la tesis weberiana, deformada de esa manera, mediante recursos como éstos 1) al afirmar que los textos de Benjamín Franklin seleccionados por Weber *no son representativos* del espíritu del capitalismo, sino más bien de la “ideología pequeño burguesa” que legitima *a posteriori* el modo de producción capitalista; o bien 2) al señalar que el predominio económico de protestantes sobre católicos en regiones específicas de Europa se debe más a la importancia que los primeros asignaron a la organización de la educación y no tanto a diferencias esenciales entre las respectivas creencias religiosas; o bien 3) al hacer notar que el calvinismo era un credo religioso que lo mismo se amoldaba a las reglas existentes en países económicamente prósperos que en países económicamente atrasados, con lo cual resulta irrelevante el problema de la relación entre el progreso económico y las creencias religiosas aun cuando, en todo caso, éstas siempre aparecen determinadas en primera instancia por el modo de producción o por factores económicos.¹⁴⁰ De esta manera, Kautsky reinterpreta el material proporcionado por Max Weber en sus ensayos sobre el protestantismo como un mero epifenómeno de cambios económicos anteriores, “en última instancia” determinantes, y desde esta perspectiva “reinterpretativa” el supuesto “renegado” concluye: “Weber ha dicho muchas cosas sobre este tema que son tanto profundas como importantes, pero lo dicho por él no refuta ni la concepción materialista de la historia ni la explicación que da Marx en *El capital* con respecto a la evolución del capitalismo industrial”.¹⁴¹

La peculiar interpretación de Kautsky de la tesis weberiana sobre el protestantismo representa así una especie de “tipo ideal” del estilo de críticas provenientes del marxismo vulgar que se extenderían a lo largo de la polémica centenaria hasta bien entrada la década de los años setenta. Tal reinterpretación “crítica” resulta de entrada inválida e irrelevante porque, como ya se ha mencionado, deforma y manipula los ensayos de Weber para construir una tesis ficticia sobre una supuesta “interpretación idealista de la historia” que Weber explícitamente rechazó en los términos más claros y tajantes desde la primera versión de su primer ensayo. Al no tomar en cuenta el pluralismo metodológico de Weber, las “críticas” del marxismo vulgar evaden no sólo las cautelas y refinamientos del argumento weberiano, sino también y sobre todo su núcleo esencial: Weber jamás acude a explicaciones monofactoriales ni unicasales, y por ello no tiene ninguna concepción metafísica de la historia, sea de corte idealista o economicista. Lo reduccionista de críticas como la de Kautsky quedará cada vez más en evidencia conforme otras interpretaciones marxistas más refinadas y sofisticadas —como las de Löwith en 1932, Kofler en 1948, Merleau-Ponty en 1955 o Kozyr-Kowalski en 1968—, exhiban la manera en que puede hacerse una lectura inteligente y no deformada de la tesis weberiana a partir de perspectivas teóricas inspiradas en el marxismo. Estas lecturas serán analizadas en los capítulos correspondientes de esta investigación dividida

cronológicamente por décadas. Pero primero debemos abordar las aportaciones de 1928.

Aportaciones alemanas de 1928 en torno al debate sobre Weber

Ya se ha mencionado que en 1928 la joven investigadora alemana Paul Koch publicó su tesis doctoral sobre la influencia de los calvinistas y los menonitas en la industria textil de la zona baja del Rin.¹⁴² Al igual que la investigación de 1924 de Justus Hashagen sobre la influencia del protestantismo en el desarrollo cultural y económico de toda la zona renana, llegaba a la misma conclusión con respecto a que el calvinismo no había sido la rama protestante dominante en el desarrollo de esa zona, pues, en todo caso, la influencia luterana y de los menonitas estaba mucho más presente en la formación del empresariado renano. Al igual que Hashagen, Paul Koch señalaba que la tesis weberiana estaba especialmente diseñada para ser verificada en el “círculo cultural anglosajón”, pero que no era aplicable para el caso de la zona renana ni en su parte alemana ni en la holandesa.¹⁴³ También hemos mencionado que en el mismo año de 1928, H. L. Stoltenberg publicó un artículo donde refutaba la aventurada tesis de Othmar Spann con respecto a que la sociología de Weber ya era para 1925 una “ciencia muerta”, mientras que Spann pretendía abanderar una “ciencia viva” para el estudio de los fenómenos sociales. Stoltenberg ridiculizaría las infundadas pretensiones de Spann y demostraría que la sociología de Weber estaba más viva que nunca, a juzgar por el creciente número de seguidores de su método dentro y fuera de Alemania, así como por la fructífera discusión que generaba su obra.¹⁴⁴

también en 1928 aparece un libro de Paul Jostock dedicado a explicar “el origen del capitalismo”, donde se acepta la tesis weberiana en el sentido de que la ética calvinista condicionó la mentalidad favorable para el desarrollo capitalista, pero tan sólo como un factor más que, en combinación con muchos otros factores como el del papel de los judíos señalado por Sombart o el del comercio y la cultura del Renacimiento señalados por Brentano, contribuyeron a gestar los rasgos distintivos del capitalismo moderno.¹⁴⁵ Como el subtítulo del libro indica que su propósito es hacer una historia de las ideas para entender las posibilidades objetivas de “superar” y trascender el capitalismo moderno, Jostock otorga un importante reconocimiento a la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero con igual rango de importancia, reconoce las aportaciones de Sombart, Brentano, Simmel y, sobre todo de Max Scheler, para el mismo propósito. Con respecto a la tesis de Weber, Jostock considera que su gran importancia reside en que demostró la manera en que la ética calvinista condicionó la mentalidad capitalista moderna, sobre todo por el desarrollo de una racionalidad orientada al cálculo, la afirmación del individualismo y la configuración de una actitud propicia para la gestación de empresarios capitalistas.¹⁴⁶ En éste, como en otros aspectos, la ética calvinista tuvo así una importancia fundamental “para darle al nuevo espíritu económico una sanción positiva de primera clase”.¹⁴⁷ No obstante, “aunque sumamente importante, el

calvinismo fue sólo una de las fuentes de la moderna racionalidad calculadora”, porque probablemente fueron todavía más importantes la cultura humanista del Renacimiento, las condiciones políticas y las diversas precondiciones técnicas señaladas en las investigaciones de Sombart para la aparición del capitalismo moderno.¹⁴⁸

Resulta interesante constatar el enorme peso que Jostock atribuye a las ideas para explicar los orígenes, desarrollo y actual funcionamiento del capitalismo moderno, pues en el último capítulo de su libro, intitulado “Perspectivas para la superación del capitalismo”, concluye que no hay realmente ningún factor estructural que pueda anunciar el fin inminente del capitalismo. Publicado un año antes de la gran crisis de 1929, el libro de Jostock más bien sentencia que para “superar” el “capitalismo victorioso”, será necesario vencerlo primero en su “espíritu” por medio de una decisiva transformación moral “que aunque no sea aceptada por todos, sí lo sea por una mayoría del pueblo y de la humanidad”.¹⁴⁹ Tal transformación moral implica una ruptura cultural radical en la que se generen nuevos valores a favor de la *solidaridad* y la *comunidad* (*Gemeinschaft*) a fin de superar las negativas tendencias a las que ha conducido el egoísta y atomista individualismo de la *sociedad* (*Gesellschaft*) capitalista moderna. Las fuentes de Jostock para proponer semejante “superación” tan optimista son, por supuesto, Tönnies y Max Scheler,¹⁵⁰ pero lo más interesante para nuestros propósitos es el enorme peso que atribuye al espíritu del capitalismo como factor determinante para explicar los orígenes y funcionamiento del capitalismo moderno, en una dirección demasiado sesgada hacia esa “interpretación idealista de la historia” frente a la que Max Weber se vio obligado a deslindarse varias veces, especialmente cuando se intentaba asimilar a ésta su tesis sobre el protestantismo, desprovista del más amplio contexto “materialista” en la que expresamente la ubicara Weber en las investigaciones de la última década de su vida.

Otra importante investigación aparecida en 1928, y que también giraba en torno a la tesis weberiana, fue la de Levin L. Schücking sobre la manera en que los valores y la visión del mundo de la familia puritana se reflejaron en la literatura inglesa de los siglos XVI y XVIII.¹⁵¹ Para Schücking la familia puritana constituye la comunidad ético-religiosa que más contribuyó a difundir los valores morales y sociales que se reflejan en las obras de Milton, Bunyan, Defoe y Richardson, pero que también llegan a regir a Dickens y Sterne por una vía que desemboca en la rígida “moral victoriana”. Todos los valores del *self-control*, así como la sobriedad en la expresión de los afectos que aparecen en la pareja y en las relaciones entre padres e hijos de la familia puritana, pueden explicarse en términos sociológicos mediante las características que Weber encontró para construir su tipo ideal del “ascetismo intramundano”, por mucho que tal expresión combine aparentemente dos términos contradictorios entre sí.¹⁵² De cualquier modo, ese tipo de moralidad fue especialmente favorable para el próspero desarrollo económico de

Inglaterra en los siglos abordados por Schücking, sin que ese desarrollo capitalista pueda ser explicado únicamente por el factor de la cosmovisión moral socializada en las familias puritanas.

La temática fundamental de Weber según la interpretación de Siegfried Landshut en 1929

En 1929 Siegfried Landshut, judío alemán y prominente futuro ciudadano de Israel, publicó un importante texto introductorio de sociología, donde definía el objeto y problema original de ésta como la de ser una “ciencia del hombre” al estar fundamentada en el problema de la libertad y la igualdad, antes de convertirse en una ciencia técnica de “la sociedad” y olvidar así su temática original y central.¹⁵³ Buena parte del texto de Landshut discute las influencias humanistas de la tradición del derecho natural en Lorenz von Stein y en el propio Karl Marx para probar su punto, porque, después de todo, el problema central de Marx era el de la emancipación de la “dominación del hombre sobre el hombre”, a fin de alcanzar la auténtica libertad e igualdad del ser humano.¹⁵⁴ La observación de Landshut sobre la problemática esencialmente humanista de Marx no deja de ser notable si se toma en cuenta que su crítica fue escrita tres años antes de que fueran publicados por primera vez en Alemania los *Manuscritos económicos filosóficos* donde, efectivamente, es posible confirmar la perspectiva interpretativa que ve “en el problema del hombre”; la temática y el problema filosófico central es de Karl Marx.¹⁵⁵

No obstante, en una sección previa de su texto,¹⁵⁶ Landshut también sostiene que al haber tomado como objeto de su estudio el problema del desarrollo del capitalismo moderno y su racionalización, Max Weber tenía no sólo una “identidad temática” con la de Marx,¹⁵⁷ sino que también tomaba como punto de partida su manera de plantear el problema de “las aporías del capitalismo”, que, al no ser exclusivamente económicas, sino sobre todo sociales, llevaban a “que Marx y Weber las vieran de la misma manera”.¹⁵⁸ En este sentido, Weber no solamente compartía con Marx la perspectiva de la interpretación materialista de la historia, “sino que todo el punto de partida de sus investigaciones de sociología de la religión debe verse como una ‘crítica positiva’ de la interpretación materialista de la historia”.¹⁵⁹ Max Weber lo había anunciado precisamente así, “crítica positiva del materialismo histórico”, en uno de sus cursos en la Universidad de Viena durante 1918, y por eso Landshut intenta reconstruir la manera en que procedía esa “crítica positiva”. Para eso, toma como ejemplo precisamente los ensayos sobre la ética protestante en el sentido de que si en éstos, como claramente lo había estipulado Weber en su “introducción general” (*Vorbemerkung*) de 1920, se había limitado a estudiar parcialmente “sólo un lado de la cadena causal” de las relaciones entre religión y economía, en sus demás ensayos sobre la *Ética económica de las religiones mundiales* había abordado *ambos* lados de la cadena causal.

Ahora bien, al hacer notar Weber en esa misma *Vorbemerkung* que los determinantes de la ética económica son tan sólo *uno* de los factores que condicionan religiosamente el modo de conducción de vida, introdujo el requisito esencial de ver los problemas sociales

como una interacción recíproca y plural entre muy diversos elementos en la realidad histórico social. Es en este sentido que se convierte *de manera inmediata* en una “crítica positiva” de la interpretación materialista de la historia, donde tal “positividad” sólo puede ser posible porque Weber tomó como punto de partida la problemática planteada por Marx, aun cuando la atención que pone al factor religioso y de las ideas, mucho más allá del que le asignó Marx, también convierte esa “crítica positiva” en una auténtica “inversión” de la interpretación materialista.¹⁶⁰ El otro elemento que debe resaltarse en esta “crítica positiva” es que Weber, al señalar la importancia de comprender y analizar los contextos motivacionales y de significado de la acción social, apunta al único tema realmente decisivo: el de la naturaleza del *ser humano*, que “vive, proyecta y se transforma en este mundo concreto”.¹⁶¹

La problemática esencial, tanto de Marx como de Weber, resulta a final de cuentas la del destino de la humanidad, pero mientras el primero buscaba la transformación del mundo y la eliminación de la dominación del hombre sobre el hombre, Weber buscaba más bien entender la auténtica realidad social, la del ser humano, mediante la comprensión interpretativa de los contextos motivacionales y de significado de la acción social.¹⁶² El que se haya ocultado durante tanto tiempo que lo mismo para Marx como para Weber el problema primigenio, perentorio y fundamental era el del destino de la humanidad, del que deriva todo lo demás, es explicable en función de la perversión que sufrió la sociología al convertirse en una ciencia técnica que hipostasió a “la sociedad” y se olvidó del ser humano.¹⁶³ La interpretación de Landshut permanecería por muchas décadas olvidada, hasta que fue rescatada en 1987 en Alemania por Wilhelm Hennis para reconocerlo como uno de sus propios precursores y, por tanto, como uno de los muy pocos autores (el otro fue el heideggeriano Karl Löwith en 1932) que entendieron bien la auténtica problemática de Max Weber ubicada en el tema del destino de la *Menschenheit*.¹⁶⁴ Hennis partiría de la perspectiva interpretativa planteada por Landshut, pero usaría mucho más los textos weberianos sobre el protestantismo para demostrar cómo, efectivamente, el tema del destino de la humanidad era el problema fundamental de toda la obra de Weber.

En 1930, Siegfried Landshut repitió en un artículo su original interpretación sobre el significado de la sociología de Max Weber: la problemática fundamental es la del destino del ser humano y se origina en su “crítica positiva” del materialismo histórico de Marx.¹⁶⁵ Sólo que, en su artículo de 1930, Landshut se apoyó mucho más en el diagnóstico de Weber sobre el proceso de desencantamiento del mundo que aparece en varias partes de la segunda versión de sus ensayos sobre el protestantismo, por lo cual éstos constituyen ya aquí el texto clave para entender su auténtica y original problemática.¹⁶⁶ Weber entendió muy bien que la pregunta decisiva era sobre el destino de la humanidad, en una época “desencantada” y dominada por la racionalidad

instrumental y sus formas de organización, con lo cual “regresó al ámbito de la existencia el secreto de las aporías de la vida”.¹⁶⁷ En este sentido, la interpretación de Landshut es de carácter “existencialista” y está emparentada con la de Karl Jaspers y, según veremos más adelante, con la de Karl Löwith en 1932 y la de Wilhelm Hennis en 1987.

Schulze-Gaevernitz reaparece en 1929 con su interpretación extrema de la tesis weberiana

Aparentemente insatisfecho por no haber expresado con suficiente radicalismo su interpretación de la tesis weberiana en términos de la supremacía de los factores espirituales sobre los materiales, en 1929 el antiguo colega de Max Weber en Friburgo, Gerhart von Schulze-Gaevernitz, publica el último de una trilogía de artículos aparecidos entre 1926 y 1929 en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* dedicados a analizar las causas histórico-espirituales de la supremacía mundial anglosajona y que, en esta, su tercer entrega, llevaba precisamente como subtítulo “La ética económica del capitalismo”.¹⁶⁸ En efecto, el último artículo de la trilogía es el más importante para los propósitos de la presente investigación, porque ahí Schulze-Gaevernitz desarrolla a su modo, en términos de una causalidad directa y mecánica, su peculiar interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo, a fin de explicar los fundamentos puritanos de la ética económica anglosajona, los cuales a su vez “explican” la base económica de su supremacía mundial. Se trata, en fin, del máximo nivel de “exageraciones” unilaterales para difundir lo que este autor consideraba que era la auténtica tesis de Max Weber con todas esas supuestas implicaciones y extensiones, pero que su progenitor original ya no fue capaz de ver, por lo que Schulze-Gaevernitz ofrece sus buenos oficios para “demostrarlo” *a posteriori*. Lo mejor es citar textualmente la interpretación causal espiritualista mediante la cual Schulze-Gaevernitz deforma la tesis weberiana:

De la abarrotada complejidad de la Historia, que la genialidad de Max Weber bien conocía, se desprende una idea fundamental. En la línea de los más grandes filósofos alemanes, de un Fichte y de un Hegel, pero mediante una superación de sus construcciones apriorísticas y saturada de una plenitud para nada superficial del conocimiento histórico empírico, Max Weber *explica la Causa histórico espiritual como la primordial*, como la decisiva incluso para el proceso económico. “¡es el espíritu el que crea al cuerpo!” lo cual no significa de ningún modo la recaída en ese tipo de Metafísica que no tiene ningún conocimiento de los hechos. Max Weber se para más bien, plena y sólidamente, en el suelo de los datos empíricos científicos. Pero va del punto de vista psicológico individual, que hasta ahora ha dominado la economía política, al punto de vista socio psicológico.¹⁶⁹

Max Weber había encontrado así, según Schulze-Gaevernitz, que lo decisivo y definitorio para el surgimiento del capitalismo moderno no eran ni las circunstancias geográficas ni las demográficas ni el lujo, la guerra o los judíos como sostuvo Sombart, sino un factor histórico-espiritual: “La manera en que se imprimió el puritanismo en el alma del pueblo inglés y americano en el siglo XVII”.¹⁷⁰ Al lado del puritanismo, equivalente al calvinismo del mundo angloamericano, tuvieron un efecto en la misma dirección, hasta época reciente, las sectas, especialmente las bautistas, los cuáqueros y los metodistas, cada una con su tonalidad particular, “y en esta tesis fundamental Max

Weber ha sido muchas veces atacado, pero, a mi modo de ver, jamás han podido refutarlo”.¹⁷¹

Schulze-Gaevernitz decide “complementar” la tesis weberiana con un argumento más a su favor, históricamente inexacto pero que el oficioso amigo presenta como verdad incuestionable: el caso de Escocia. En ninguna parte —afirma Schulze-Gaevernitz— ha tenido tanto arraigo el calvinismo como en Escocia, y en ningún otro lado fue tan bien recibida la ruptura con el pasado para iniciar la moderna prosperidad económica, por lo cual puede decirse que “tanto en este ámbito espiritual como en todos los demás fue Escocia la pionera de la supremacía mundial angloamericana”.¹⁷²

Y a partir de aquí tal supremacía es explicada por las virtudes originadas en la ética protestante y que llevaron al mundo angloamericano no sólo a alcanzar el máximo nivel de desarrollo capitalista, sino a una cosmovisión moral que garantiza la continuidad y supervivencia de éste, sin rival que pueda realmente oponérsele. La disciplina, lo mismo para la vida nacional que para el impulso sexual, el enaltecimiento del trabajo y la industriosisdad, la frugalidad, el ahorro y la máxima “*honesty is the best policy*” configuran las virtudes cardinales favorables no sólo para la supremacía económica, sino también, y sobre todo, moral,¹⁷³ pues “indudablemente que también este lado del orden capitalista tiene un trasfondo religioso”.¹⁷⁴ Para Schulze-Gaevernitz el caso de la actual supremacía angloamericana confirma de manera contundente la validez de la tesis weberiana, interpretada en términos “espiritualistas”, desde el momento en que “no fueron ni los italianos ni los judíos, sino los calvinistas, bautistas, cuáqueros y metodistas quienes erigieron en suelo angloamericano el baluarte del capitalismo moderno”.¹⁷⁵

Según hemos visto, el propio Weber marcó su distancia desde 1910 frente a las exageraciones y extrapolaciones a las que habían llevado su tesis amigos y admiradores como Hans Delbrück y Schulze-Gaevernitz, quienes no sólo no justipreciaron las expresas declaraciones de Weber con respecto a que él tenía su propia interpretación materialista de la historia, sino que tampoco honraron el pluralismo metodológico o las cautelas y sofisticaciones mediante las que Weber expuso su célebre tesis desde el principio. No obstante, sería precisamente este tipo de “defensas” y “confirmaciones” unilaterales y deformadoras de su tesis las que llevarían a muchos otros críticos a proponerse “refutar” lo que veían como una asociación espuria e indefendible.

Para los propósitos de esta sección, la guerra de los cien años en Alemania durante la década de los años veinte concluye con las aportaciones en 1929 tanto del tercer artículo de Schulze-Gävernitz como de las observaciones de Karl Mannheim en la primera versión alemana de *Ideología y utopía*, a las que ya hemos hecho referencia más arriba. No obstante, antes conviene registrar la manera en que la tesis weberiana fue valorada en 1930, primero mediante un análisis comparativo de sus características frente a la teoría de Sombart, y después por las críticas de un jesuita discípulo de Tawney y Leopold von

Wiese, pero que, en virtud de su confesión católica, más bien era un seguidor de Max Scheler.

Erich Fechner compara en 1929 y 1930 las diferencias y semejanzas entre Weber y Sombart

En 1929 Erich Fechner publica un artículo dedicado a comparar las semejanzas y diferencias entre Max Weber y Sombart a partir del eje central de su respectivo uso del concepto del *espíritu capitalista*, así como la manera en que la distinción conceptual entre *comunidad* y *sociedad* de Ferdinand Tönnies había condicionado en ambos casos la perspectiva de la transición de la sociedad tradicional a la moderna.¹⁷⁶ El origen genético del concepto del *espíritu capitalista* es interpretado, para ambos casos, como el portador de las fuerzas “espirituales” que acaban por configurar el tipo impersonal y técnico de “sociedad” moderna (*Gesellschaft*), frente a la desplazada “comunidad” orgánica tradicional (*Gemeinschaft*). La interpretación de Fechner en este artículo resulta interesante y muy plausible, pero no deja de ser meramente expositiva. Además, no cuestiona ni confirma la validez de las respectivas y muy diferentes tesis de Weber y Sombart con respecto a cómo explicar las características distintivas del capitalismo moderno.

Por ello, al año siguiente, Fechner publicó otro artículo mucho más extenso en el *Archiv für Sozialwissenschaft*, destinado a comparar con mayor precisión las semejanzas y diferencias de las explicaciones de Weber y Sombart sobre el surgimiento del capitalismo moderno a partir de su respectivo uso del concepto del *espíritu capitalista*, pero combinado con la influencia de lo que Max Scheler había denominado en 1924 “la ley de la influencia de los factores históricos reales” y no nada más espirituales.¹⁷⁷

A pesar de la aparente semejanza entre Weber y Sombart en el planteamiento del problema del capitalismo, del uso explícito por parte de Sombart de la categoría del *tipo ideal* para definir al “burgués”, en su libro de 1913 del mismo nombre, y del uso en común del término *espíritu capitalista*, así como del pesimista diagnóstico que ambos pronostican en términos culturales para el futuro destino del capitalismo moderno, en realidad, las diferencias son también muy grandes y pronunciadas.¹⁷⁸ Para empezar, lo que Weber y Sombart entienden por *capitalismo*, y más aún por *espíritu capitalista*, es muy distinto, por lo que el uso compartido de las mismas palabras, pero con diferente contenido conceptual, se presta especialmente a generar grandes confusiones. La diferencia esencial reside en que mientras Weber es sumamente cuidadoso y específico al restringir la noción del *espíritu del capitalismo* a la mentalidad regida por el aspecto ético de la vocación profesional del hombre económico moderno, y de la cual derivan las características de la planeación racional, disciplinada y metódica de la actividad económica, Sombart entiende algo mucho más amplio, prácticamente equivalente a una especie de metafísico “espíritu del tiempo” que imprime su sello no nada más en la modernidad, sino que también puede extenderse a otras épocas históricas. El uso que

Sombart da a la noción de *espíritu capitalista* está así emparentado con el amplio e impreciso, aunque muy sugerente, uso que la tradición especulativa alemana imprimió a la noción de *Geist* y que acaba por desembocar en atractivas categorías ideológicas que explican todo y nada a la manera, por ejemplo, de Oswald Spengler.

Así, cuando Sombart habla de espíritu capitalista, advierte Fechner, no le da un significado preciso, especial y acotado, sino el más amplio posible, porque *espíritu* (*Geist*) para él significa lo más general, todo lo anímico que fundamenta la acción humana, y por lo mismo “entiende por ‘espíritu capitalista’ todo lo anímico que determina la conducta humana de la Europa moderna organizada de manera capitalista”.¹⁷⁹ No obstante, en el alcance de su método comparativo, la perspectiva de Sombart es mucho más restringida que la de Weber, pues mientras que el primero sólo se interesa por el desarrollo del capitalismo en Europa, el segundo abarca con su sociología de la religión y de las formas de dominación las principales culturas universales. En cuanto al peso específico que tiene el factor explicativo del espíritu capitalista, conviene recordar que Weber no otorgaba a las ideas mismas ni una capacidad genética ni determinante sobre los “factores reales” o “materiales” del cambio social, sino que les atribuyó la función de ser una especie de guardagujas, capaz de modificar la trayectoria por la que ya venía encarrilada la dinámica de los intereses materiales, pero eso sólo en casos muy específicos y cuando se conjugaban de una muy determinada manera con esos otros factores materiales.¹⁸⁰

De tal modo que, según la versión de Fechner, aunque a veces parezca que Sombart trata los aspectos espirituales como algo de secundaria importancia, subordinada a la dinámica primordial de los factores reales, y que Weber asigne una importancia primordial a los factores espirituales, en realidad ambos acaban por reconocer la prioridad en última instancia de los factores reales y la subordinación a éstos de las ideas y mentalidades.¹⁸¹ En este sentido, la posición de ambos puede ser mejor aquilatada, y hasta de neutral manera según Fechner, mediante la teoría de Max Scheler sobre la interacción recíproca de los factores histórico causales, pero con predominio en última instancia de los factores reales, pues debemos recordar la imagen Scheleriana de unas esclusas controladas por *factores reales* que abren o cierran el paso a las ideas en el proceso del cambio social.¹⁸² Sólo que inmediatamente después de proponer este punto de acuerdo, Fechner vuelve a señalar la enorme importancia que tienen los factores espirituales tanto para Weber como para Sombart, y con ese intento conciliatorio de ambas posiciones cierra su artículo. La última palabra la reserva así para la última página:

En esta compartida posición de teoría de la historia entre Sombart y Weber reside su punto de acuerdo. Aunque diferentes e incluso abiertamente contradictorias en cuestiones particulares, pero que solamente atañen a complejos histórico materiales, ambos vuelven a encontrarse en la misma posición fundamental (lo cual vale especialmente para las concepciones de ambos investigadores sobre el papel de los judíos y del

puritanismo en el desarrollo del espíritu capitalista).¹⁸³

Pues más allá de las diferencias con respecto a si los promotores del capitalismo moderno fueron los calvinistas o los judíos, se encuentra, según Fechner, una concepción compartida en ver “en la aspiración hacia el infinito del alma occidental el más profundo motor mediante el cual, tanto Sombart como también Weber, caracterizan a sus sujetos económicos”.¹⁸⁴ Conclusión un tanto sorprendente dado el énfasis que Fechner pone en la importancia de los “factores reales” para la explicación del cambio histórico y social. A final de cuentas tal parece que Fechner no pudo dejar de sucumbir a la visión Spengleriana del alma “fáustica” occidental. Y si bien esto es perfectamente afín con el caso de Sombart, no lo es con el de Max Weber a quien se le ha deformado para que encaje en la final propuesta conciliatoria.

Si al artículo de Fechner se le arrancara la última página, con su forzada y un tanto contradictoria conclusión, así como por el intento de encontrar un punto medio y rector en Scheler, quedaría un excelente artículo comparativo de las principales y esenciales diferencias entre Max Weber y Sombart, en cierto modo muy superior en su comprensión comparativa al deficiente intento que Talcott Parsons hiciera por esa misma época para difundir las ideas de Weber y Sombart en el mundo anglosajón.¹⁸⁵ Veamos a continuación, para cerrar este capítulo, una influencia más de Scheler en las críticas de 1930 del jesuita Kraus a la obra de Weber.

Escolasticismo, puritanismo y capitalismo en la crítica de 1930 de J. B. Kraus

En 1930 el jesuita J. B. Kraus publicó un importante estudio sobre las relaciones entre la escolástica, el puritanismo y el capitalismo, el cual sorprende por su explícita intención, por cierto incumplida, de mantenerse ajeno a polémicas estériles y, sobre todo, a motivaciones confesionales.¹⁸⁶ Lo valioso del libro de Kraus reside, en todo caso, en el uso de su extensa erudición para exponer la visión del mundo del hombre medieval, especialmente por medio de las perspectivas aportadas por la escolástica y el tomismo, a fin de exhibir sus radicales diferencias frente a la moderna visión individualista y capitalista del mundo. Tanto por lo que se refiere a la propiedad y la manera de establecer el “precio justo” en los intercambios comerciales, como por lo que respecta a la solidaridad, apoyo social, condena de la usura y la concepción en última instancia orgánica y estamentada de la sociedad, la cosmovisión medieval era esencialmente antagónica a los intereses de un desarrollo capitalista, a pesar de que Sombart hubiera malinterpretado las características de esa cosmovisión para “probar” que los orígenes del capitalismo moderno se encontraban en la interpretación tomista del mundo.¹⁸⁷ El desarrollo o la promoción de los intereses capitalistas era algo muy distante a la perspectiva escolástica, especialmente tomista, porque su visión económica era totalmente teocéntrica y no antropocéntrica, por lo cual ponía el énfasis en los nexos sociales de los procesos económicos y en la relación orgánica entre los actores económicos.

La reforma religiosa de los Tudor en Inglaterra no tenía como propósito introducir grandes transformaciones doctrinales, y por ello, en lo básico, se mantuvo inicialmente dominada por la cosmovisión medieval del mundo. No obstante, la independencia frente a Roma y la estatización de la Iglesia anglicana pronto generaron un fortalecimiento sin precedentes de la corona, con importantes y notables efectos en una política económica monopólica y mercantilista. La secularización de los monasterios y bienes eclesiásticos significó la disolución de antiguas unidades económicas así como, en general, del viejo orden feudal.¹⁸⁸

Para el siglo XVII, el puritanismo organizó a grupos descontentos que se erigieron en los principales combatientes contra el absolutismo político, religioso y económico. Mediante la exaltación del trabajo y las virtudes económicas, y su lucha contra el control centralizado de la vida económica, el puritanismo preparó el camino para un nuevo espíritu económico liberal, caracterizado por la defensa radical del derecho a la propiedad privada, por la emancipación social frente a la servidumbre, por el predominio de la aceptación del éxito económico y por la defensa del individualismo y los intereses económicos particulares de los empresarios. La experiencia británica de los siglos XVI y XVII tuvo dos efectos fundamentales en la vida económica, uno de carácter indirecto o

“negativo” y otro directo o “positivo”. El primero se manifestó en la paulatina desarticulación de los mecanismos de control social de la Iglesia y la cosmovisión medievales sobre la vida económica; el segundo, mediante la fundamentación de una nueva actitud frente a la vida y los problemas económicos con la afirmación positiva de las virtudes de un modo de conducción de la vida cotidiana, directa e indirectamente favorable al desarrollo económico capitalista. Esto tampoco quiere decir que algo así como el espíritu capitalista generó tal transformación económica y social, sino que la lucha por la igualdad formal de todos los ciudadanos, a lo que contribuyó, a su vez, la construcción de la tolerancia y la libertad religiosa, creó una atmósfera apropiada para que, en conjunción con muchos otros factores, se gestara el nuevo espíritu económico liberal. El nuevo espíritu racionalista y calculador del liberalismo acabó por asimilarse y estimular, a la vez, los intereses del sistema económico capitalista, pero éste sólo pudo aparecer y desarrollarse gracias a condiciones, fuerzas y factores en última instancia específicamente económicos.¹⁸⁹

Kraus había señalado desde un inicio, en un capítulo metodológico, que con respecto al problema de la prioridad de los factores ideales sobre los “reales” o económicos y viceversa, él se proponía adoptar la posición de ver entre éstos una influencia recíproca (*Wechselwirkung*) sin intentar explicar unilateralmente a unos por los otros, a fin de ganar una adecuada perspectiva científica capaz de explicar el complejo problema en su conjunto.¹⁹⁰ No obstante, en el desarrollo de su investigación, a veces parece inclinarse más por una explicación del predominio, “en última instancia”, de los factores reales específicamente económicos, al mismo tiempo que deforma la posición de Max Weber como una inclinada a poner el énfasis en los factores ideales. Así, Kraus afirma que Weber “derivó causalmente del típico *ethos* profesional puritano el modelo del espíritu capitalista”,¹⁹¹ y aunque inmediatamente después le reconoce su valioso servicio en cuanto principio hermenéutico que se aleja de las explicaciones monocausales,¹⁹² lo cierto es que, a lo largo de toda su investigación, Kraus critica a Weber por supuestamente haber exagerado la influencia de los factores ideales sobre los procesos económicos; por simplificar, con los tipos ideales, fenómenos históricos —como el puritanismo y el capitalismo, que en realidad son mucho más complejos y diversos que como los representa la metodología weberiana— y por haber racionalizado excesivamente las motivaciones religiosas.¹⁹³ Kraus interpreta también la tesis weberiana como si ésta estipulara una relación de causalidad genética de la ética protestante sobre el espíritu capitalista, a fin de explicar después el surgimiento de este sistema económico como tal, y para ello recurre a simplificaciones de la tesis que no aparecen en ninguna parte del texto weberiano, pero que Kraus hasta las entrecomilla y toda la cosa y propone después un sabio “punto intermedio” que, de hecho, siempre se inclina hacia el “primado” de los factores económicos:

El proceso de argumentación de Weber es, a grandes líneas, el siguiente: “El *ethos* profesional engendró el espíritu capitalista. El espíritu capitalista buscó formas de expresión para realizarse y se condensó en el capitalismo”. El oponente de esta posición sería así el materialismo económico, tal como lo sostienen los teóricos de la superestructura y cualquier marxista consecuente. Sólo que la verdad reside aquí, como siempre, en un punto intermedio: las ideas estimulan la praxis y viceversa. Pero cuando esto ocurre en casos como los que muestra el estudio de la historia económica inglesa, debe reconocerse el primado del ámbito económico de la praxis sobre las teorías. Casi todos los teóricos de nuestro periodo eran hombres de acción.¹⁹⁴

En su interpretación de la tesis weberiana, Kraus tampoco toma en cuenta la explicación basada en la paradoja de las consecuencias no buscadas, pues prefiere tomar las ideas puritanas como “racionalizaciones” pragmáticamente adaptadas a los intereses económicos capitalistas en ascenso. Frente a las aportaciones de Weber, Kraus opone las críticas y modificaciones a su tesis hechas por Scheler y Tawney. El caso de Scheler podría explicarse por la perspectiva católica compartida, pero, de ser así, Kraus disimula muy bien las afinidades por ese lado, ya que las citas aprobatorias para expresar la supuesta superioridad de Scheler sobre Weber se circunscriben a preferir la imagen de los factores reales como esclusas que abren sus compuertas a las corrientes espirituales, más que la del guardagujas weberiano, que Kraus, por cierto, jamás menciona.¹⁹⁵ El caso de Richard Tawney se explica porque Kraus había sido su discípulo en la London School of Economics and Political Science, precisamente cuando aquél publicó la primera edición de su libro *Religion and the Rise of Capitalism* (1926), y por ello, Kraus lo usa varias veces para cuestionar o “corregir” a Weber, especialmente por lo que respecta a que éste no diferenció todas las variedades del puritanismo inglés que el estudio del historiador británico logró exponer de manera tan prolija y detallada.¹⁹⁶ No obstante, Kraus acaba por exponer como propios los matices y prudentes cualificaciones de los ensayos weberianos, aun cuando para ello no cite directamente a Weber y hasta lo represente como un determinista idealista al que es necesario “corregir”, paradójicamente con las mismas acotaciones y matices que él ya había introducido en sus célebres ensayos. De esta manera, Kraus afirma por ejemplo que frente a las antítesis que postulan un predominio causal de la religión sobre la economía, o viceversa, es necesario plantear el problema de otro modo:

En vez de las antiguas contraposiciones, se descubre ahora una profunda e íntima afinidad electiva [*eine tieffinnere Wahlverwandschaft*] y una maravillosa armonía preestablecida entre los intereses económicos y el afán de ganancia, por un lado, y la devota plenitud religiosa en la vocación profesional asignada y bendecida por Dios, por el otro, entre el éxito en los negocios y la gracia interna [...]. El éxito en los negocios ya no se ve como una manifestación de usura, sino como una señal visible del apoyo divino [pues] si antes se hablaba en los sermones de limosnas y de ayuda por amor al prójimo, en el puritanismo del siglo XVII se predica más bien el trabajo, la diligencia, el ahorro y la entrega a la vocación profesional. Todo lo cual lleva a la limitación del consumo, así como al estímulo de la iniciativa empresarial en dirección a su resultado natural: la acumulación del capital.

De esta manera parece resolverse la vieja oposición entre la religión y los negocios: la doctrina del servicio a Dios en los negocios como una vocación sagrada y asignada desde arriba, construye el puente que supera al abismo. “*God has blessed his trade*” es una frase frecuentemente escuchada que en las descripciones de la vida puritana se repite como un estereotipo. Y así se realiza una armonía preestablecida entre las necesidades materiales y los intereses espirituales, semejante a como en una época posterior se descubrirá la armonía entre la ventaja individual y “*the greatest happiness of the greatest number*”. El puritano diligente podía ir a la iglesia, después de un exitoso cierre de la semana, con la conciencia orgullosa de que no sólo se había conducido con honestidad y diligencia en sus negocios, sino también de que así había encontrado la gracia de Dios.¹⁹⁷

Ahora bien, Kraus considera que a pesar de la existencia de esta “armonía preestablecida” entre los intereses religiosos y los económicos, el problema no debe verse en términos de una causalidad genética de los unos sobre los otros, sino en términos de una conveniente coincidencia y complementariedad desde el momento en que “no fue la religión misma la que predicó el ‘espíritu capitalista’, sino que más bien fue simplemente el ambiente mediante el cual imprimió su carácter a una máxima de vida éticamente inspirada”.¹⁹⁸ Los orígenes del capitalismo moderno deben buscarse en las condiciones y fuerzas específicamente económicas que en algún momento encuentran una conveniente justificación ideológica en un credo religioso apropiado para ello. Así, Kraus concluye su crítica a Weber repitiendo dos argumentos lógicos esgrimidos previamente por Brentano: 1) Weber define la ética protestante de tal manera que ya van contenidas en ésta las características del “espíritu capitalista”, con lo cual comete el error lógico de una *petición de principio*;¹⁹⁹ y 2) Weber supone que la transformación capitalista fue causada por la ética protestante, con lo cual incurre en el error lógico del *post hoc ergo propter hoc*, cometido cuando se supone que todo lo que sigue a un suceso es causado por éste. Kraus concluye así su libro con la triunfalista sentencia de que en el caso de la ética protestante y el moderno desarrollo capitalista “un *post hoc* no debe tergiversarse en un *propter hoc*”.²⁰⁰

Sin embargo, no pueden esgrimirse ambas acusaciones contra Weber porque son simplemente falsas: ni él consideró el capitalismo moderno un producto causado por la Reforma protestante, y hasta calificó expresamente tal interpretación de ser una tesis “tonta y doctrinaria”, ni tampoco definió la ética protestante en términos de los rasgos del espíritu capitalista desde el momento en que, por ejemplo, la doctrina de la predestinación no tiene nada que ver directamente con ese espíritu, sino que tiene el efecto no buscado intencionalmente de generar un modo de conducción de vida que va a tener una influencia, no genética, sobre el proceso de la acumulación del capital. Kraus jamás menciona en su larga y prolija exposición la paradoja de las consecuencias no buscadas en la que Weber basa buena parte de su argumentación. Sólo por estas dos poderosas y expresas razones, no son válidas las acusaciones ni de la petición de principio ni del *propter hoc*. A ambas acusaciones, originalmente formuladas por

Brentano, respondió con firmeza el propio Weber en las notas de la segunda versión de sus ensayos en 1920.

Con esto concluye la tercera década de la guerra académica de los cien años en Alemania. Debemos continuar con la exposición del desarrollo de la polémica, durante esta misma década, pero ahora fuera del mundo germánico.

III. LA GUERRA DE LOS CIEN AÑOS TRASPASA LAS FRONTERAS GERMÁNICAS Y LLEGA EN SU TERCERA DÉCADA A BÉLGICA, INGLATERRA, FRANCIA Y ESTADOS UNIDOS: TAWNEY, HALBWACHS Y LOS TRES ENRIQUES FRANCÓFONOS, PIRENNE, HAUSER Y SÉE

La década de los años veinte fue particularmente rica y fructífera en Alemania por su versátil discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero quizá más significativo aún fue que a partir de 1922 la discusión sobre esa tesis trascendió las fronteras germánicas y británicas para llegar a Bélgica, Francia y Estados Unidos.

Pirenne como Enrique I

Las aportaciones del historiador belga Henri Pirenne al debate del espíritu del capitalismo se remontan al año de 1914, pero adquirieron su principal repercusión en la década de los veinte por la aparición en 1925 de su libro sobre las ciudades de la Edad Media y por la publicación en 1922, como panfleto independiente, de su investigación sobre “Los periodos de la historia social del capitalismo”, que había sido publicada desde 1914 pero como artículo en el *Boletín de la Real Academia de Bélgica*.¹ En esta breve pero muy importante obra, Pirenne expuso su teoría según la cual la evolución del capitalismo no siguió una línea recta, sino más bien un patrón cíclico: a cada fase de desarrollo hacia el liberalismo y el progreso económicos le siguió otra de reglamentación e intervención, a su vez seguida por otra fase en la que una nueva generación de hombres con espíritu empresarial volvía a introducir las tendencias creativas y constructivas del capitalismo. Pirenne creyó que refutaba a Weber y a Sombart al encontrar desde el siglo XII a capitalistas amasadores de grandes fortunas y con espíritu empresarial en las ciudades medievales del norte de Italia, cuyos habitantes eran sintomáticamente identificados con dos términos considerados en esa época sinónimos, *mercator* y *burgensis*.² Pero en realidad tal “descubrimiento” ya había sido señalado explícitamente tanto en los estudios de Sombart como en los de Weber. El primero, al dedicar sendas secciones de *El burgués* (1913) a los empresarios florentinos del siglo XIII y al desarrollo del capitalismo moderno en Italia a partir de ese siglo;³ el segundo al hablar desde 1904, en la primera versión de sus célebres ensayos sobre el protestantismo, de la Florencia de los siglos XIV y XV como “el centro de máximo desarrollo capitalista en el mundo de aquella época”,⁴ y al haber situado desde el siglo XII, en su estudio sobre “La ciudad” de *Economía y sociedad*, las semillas del desarrollo del capitalismo moderno en occidente en la “posición excepcional de la ciudad Italiana en la Edad Media, condicionada, en comparación con otros países, por su situación total en virtud de [gozar, entre otros factores] de derecho de mercado y política económica urbana”.⁵ Resulta interesante constatar, por otro lado, en qué medida tan alta coinciden los respectivos estudios de Weber y Pirenne sobre las ciudades de la Edad Media en el desarrollo del capitalismo moderno, donde más que oponerse, se complementan.⁶ Además de los estudios de Weber y Pirenne, la tercera gran investigación de la época sobre las ciudades de la Edad Media fue aportada en 1925 por el gran medievalista de la Universidad de Cambridge, G. G. Coulton,⁷ pero su voluminoso y erudito trabajo no presenta sin embargo las coincidencias de perspectiva y análisis que parecen compartir Weber y Pirenne.

En efecto, Weber y Pirenne coinciden en que las cinco características de la ciudad en sentido político administrativo, fundamentales para el desarrollo del capitalismo moderno,

aparecieron en la ciudad medieval europea a partir del siglo XI. Dos de esas características, el burgo fortificado y el mercado, se configuran como resultado de las funciones vitales de defensa y comercio de los núcleos urbanos; los tres restantes, asociación gremial, tribunal y derecho propios y autonomía administrativa, se originan por la gran fuerza e influencia de los intereses económicos de la burguesía, como *estamento* titular de esos derechos y privilegios, el cual tiende a independizarse cada vez más de los intereses y control de las fuerzas imperiales y hierocráticas “legítimas” encarnadas en las dos grandes configuraciones de poder de la baja Edad Media, es decir, el emperador y el papa.⁸

Tal independencia de los intereses económicos y políticos del estamento de los burgueses se hace de manera fáctica, en ocasiones usurpando funciones de las autoridades “legítimas” del papado o del imperio, y por eso la viuda de Weber, en su calidad de editora de la primera edición de *Economía y sociedad*, y siguiendo un proyecto de su marido que se remonta a 1914, decidió intitular “La dominación no legítima” al capítulo de la tipología de las ciudades.⁹ Aunque Pirenne no menciona expresamente la cuestión de la legitimidad, de hecho se interesa también por las consecuencias políticas del desarrollo de los intereses económicos de los burgueses al mencionar cómo, al aumentar su poder económico, la burguesía medieval pronto reclamaría una nueva condición jurídica para proteger y estimular sus actividades comerciales.¹⁰ La circunstancia histórica que permitió satisfacer las demandas de la burguesía fue precisamente la guerra de las investiduras. Así, apoyándose en un principio en las fuerzas papales y posteriormente en las imperiales, otorgando ayuda a unas u otras, según el caso, la burguesía adquiere gradualmente sus derechos e incrementa su autonomía política. Su condición de aliado potencial fue aprovechada para gestar las instituciones que necesitaba y obtener así su reconocimiento como estamento independiente.¹¹ Antes de que Pirenne expusiera este proceso en sus cursos de Princeton, Weber también lo había descrito en los siguientes términos:

Favorece a las ciudades la competencia de poder entre los señores pero, sobre todo, la que tiene lugar entre el poder real, los grandes vasallos y el poder hierocrático de la Iglesia, más teniendo en cuenta que, dentro de esa competencia, la alianza con el poder monetario de los burgueses podía procurar ventajas. Las ciudades se encontraban a menudo en posición de ser cortejadas por los diferentes poderes. Por eso, mientras más unificada fuera la organización política, menos posibilidades de surgir tenía la autonomía política de las ciudades.¹²

La importancia que especialmente tuvo la ausencia de un poder centralizado extraurbano sobre las ciudades —a diferencia de lo que ocurrió con el patrimonialismo islámico— para permitir el fortalecimiento de la burguesía medieval en occidente como estamento promotor del desarrollo capitalista, también fue resaltada por Weber:

Pero lo decisivo para el desarrollo de la ciudad medieval hasta convertirse en una asociación fue que los burgueses, en una época en que sus intereses económicos empujaban a una socialización de tipo institucional, *no* fueron impedidos en este proceso por limitaciones mágicas o religiosas y, por otro lado, tampoco existía *ninguna* administración racional de una asociación política que estuviera por encima de ellos [...]. Si la evolución conduce en la Edad Media occidental a una autonomía diversa de las ciudades, que caracteriza al occidente [en contraposición al Islam], lo hace tan sólo en la medida en que los poderes extra-urbanos, y esto es lo *único decisivo*, no disponían de un aparato disciplinado de funcionarios para poder satisfacer la necesidad de *administración* de los asuntos urbanos en la medida en que lo exigía, por lo menos, *su propio* interés en el desarrollo económico de la ciudad.¹³

La ausencia de un control central sobre las ciudades y la incapacidad de los poderes extra-urbanos “legítimos” para generar una administración formal racional, acorde con el desarrollo de los intereses económicos de los burgueses, empujó a éstos a crear su propia administración urbana para responder a sus necesidades comerciales e industriales, máxime cuando la tendencia a la diferenciación estamental impulsaba la creación de una asociación de burgueses con personalidad jurídica propia, derecho común exclusivo y tribunales propios.¹⁴ Tal conciencia de los burgueses como estamento diferenciado se explica básicamente por dos razones. Primero, porque la incorporación a la ciudad se hace en calidad de individuo, y segundo porque la ciudad constituía un lugar donde los siervos feudales encontraban la libertad.¹⁵ Al romperse este derecho señorial, los burgueses tuvieron un incentivo adicional, de máxima importancia, para institucionalizar su autonomía política y jurídica. Un medio para ello lo representó también la organización de las asociaciones corporativas. Refiriéndose a la región flamenca, Pirenne pudo llegar al siguiente descubrimiento:

Se concluye hasta la evidencia que las gildas fueron, en la región flamenca, las iniciadoras de la autonomía urbana [...], cuyo resultado fue que la burguesía apareciera paulatinamente como una clase distinta privilegiada en medio de la población del condado [y se transformara] en grupo jurídico, reconocido como tal por el poder central, y de esta condición jurídica propia deriva necesariamente el otorgamiento de una organización jurídica independiente.¹⁶

Puede localizarse así, desde 1111, la primera regiduría en Flandes al lado de un tribunal independiente. La constitución de Saint Omer en 1127 reconoce la ciudad como territorio jurídico distinto provisto de su propio derecho municipal. Y a partir de ahí, un gran número de “constituciones prevén y reconocen por sí mismas la evolución del derecho urbano, o sea, la facultad de completar día a día sus costumbres municipales”.¹⁷ En la misma dirección que Pirenne, Weber ya también había encontrado que “las instituciones jurídicas aplicables en sentido capitalista provienen del derecho urbano, pues son las ciudades las sedes de la autonomía de intereses y no el derecho civil romano (o alemán)”.¹⁸ De tal modo que ambos autores ubican el arranque del desarrollo del

capitalismo moderno en las ciudades europeas de la baja Edad Media, ya sea en Flandes, el norte de Italia, Fráncfort o algunas ciudades de la liga hanseática. Por ello, más que contradecir a Weber, el estudio de Pirenne reforzó y complementó las aportaciones del sociólogo alemán respecto a la importancia de las ciudades medievales para el desarrollo del capitalismo moderno. ¿y el protestantismo? Según ya hemos visto, Weber jamás le atribuyó una función causal genética sobre el capitalismo, pues su importancia reside en otra cosa, a saber, en haber condicionado una nueva ética de trabajo que fungió como una especie de guardaguasas para cambiar la dirección sobre la cual ya venía “encarrilado” el desarrollo del capitalismo desde la última etapa de la Edad Media. Ésta fue una función muy importante, entre muchas otras, pero jamás se afirmó que fuera causal genética o determinante. Por ello, tampoco afecta la tesis de Weber el que Pirenne encuentre a grandes empresarios capitalistas desde el siglo XI, tal y como es el caso de san Goderico de Finchale, quien en un periodo relativamente corto amasó, gracias a su sentido para los negocios, una gran fortuna por sus actividades comerciales en Flandes e Inglaterra. En un fallido intento por refutar a Weber, Pirenne plantea la importancia de san Goderico del siguiente modo:

La búsqueda del interés dirige todas sus acciones y se puede reconocer en él claramente ese famoso “espíritu del capitalismo” (*spiritus capitalisticus*), del que se nos quiere hacer creer que sólo data del Renacimiento. Es imposible mantener que Goderico ha practicado los negocios solamente para cubrir las necesidades cotidianas. En lugar de guardar en el fondo de un cofre el dinero que ha ganado, lo utiliza para afianzar y extender su comercio. No temo emplear una expresión demasiado moderna al decir que los beneficios que obtiene son empleados a medida que van llegando para aumentar su capital circulante. Es igualmente sorprendente observar cómo la conciencia de ese futuro monje está completamente libre de cualquier escrúpulo religioso. Su preocupación por buscar para cada producto el mercado que le producirá el máximo de beneficios está en flagrante oposición con la doctrina de la Iglesia que castiga todo tipo de especulación y con la doctrina económica del precio justo.¹⁹

La respuesta de Weber a este tipo de “descubrimientos” siempre fue la misma: capitalismo aventurero o “heroico” ha habido en todas las épocas y en todos los lugares; “lo decisivo” reside más bien en que ni el caso de Goderico ni el de Fugger y muchos más señalados por Rachfahl, Sombart y Brentano, pueden ser considerados representativos de una tendencia social más amplia como la que genera la ética de trabajo del ascetismo intramundano del calvinismo para grandes sectores sociales a partir del siglo XVI. Así, y tal como lo señalaba Weber en 1904, desde la publicación de la primera parte de sus célebres ensayos:

Para que una conducción de vida [*Lebensführung*], con una concepción de vocación [*Berufsauffassung*] tan bien adaptada a las peculiaridades del capitalismo, pudiera seleccionarse en absoluto, es decir, llegara a dominar a las demás, debía manifestarse primero no en individuos aislados, sino como una forma de visión [*Anschauungsweise*] compartida por *grupos* enteros de hombres. Este origen es, por tanto, lo que realmente

precisa explicarse ante todo.²⁰

Por último, el destino final de Goderico demuestra por sí mismo que jamás consideró su adquisición monetaria como una especie de “prueba” (*die Bewahrung*) para la salvación, sino que, como lo señala el propio Pirenne, “tocado por la gracia, renuncia súbitamente a la vida que había llevado hasta entonces, da sus bienes a los pobres y se convierte en eremita”.²¹ Así, Goderico demostraba cómo, después de todo, era un hombre demasiado apegado a su tiempo, pues al parecer siempre vivió con gran culpa sus ganancias económicas, que lejos de considerarlas una prueba de gracia, más bien renunció a éstas para donarlas a los pobres y poder alcanzar la salvación, con lo cual exhibió hasta qué grado todavía estaba muy lejos de desarrollar un auténtico “espíritu del capitalismo”. Probablemente la mejor respuesta a este tipo de argumentos, esgrimidos fallidamente contra la tesis de Weber, la proporcionó el Master del Balliol College de la Universidad de Oxford hace cincuenta años, al contrastar la visión del mundo del capitalista “tradicionalista” y medieval, con la del capitalista “moderno”, en términos de que mientras “los acaudalados hombres de negocios medievales morían con sentimientos de culpa y dejaban dinero a la Iglesia para que los dedicara a usos improductivos, los acaudalados hombres de negocios protestantes ya no se sentían avergonzados de sus actividades productivas en vida, y al morir dejaban su dinero para ayudar a otros a imitarlos”.²²

H. G. Wood y la influencia de la Reforma en la idea de propiedad

En 1922 apareció la segunda edición, corregida y aumentada, de un volumen colectivo intitulado *Property, its Duties and Rights*, que había tenido desde 1913 un gran respeto, influencia y admiración entre historiadores, juristas y economistas de Gran Bretaña.²³ Para los objetivos de la presente investigación, el artículo más importante es uno firmado por H. G. Wood sobre la influencia de la Reforma en las ideas relativas a la riqueza y la propiedad, en el cual se hace constar explícitamente la importancia de las ideas de Troeltsch y Max Weber al respecto.²⁴ Entre todas las ramas del protestantismo, Wood justifica la selección del puritanismo para analizar su impacto en las ideas de *riqueza y propiedad*, sobre la base de que fue “el temperamento puritano el que más poderosamente influyó en el mundo de los negocios”. Después de citar aquellos fragmentos del *Christian Directory*, de Richard Baxter, (una de las fuentes más usadas por Max Weber en sus célebres ensayos) donde se pone énfasis en el carácter sagrado de la propiedad, así como en la responsabilidad de los elegidos en cuanto simples “mayordomos” que administran una propiedad que originalmente pertenece a Dios, Wood concluye:

El puritanismo imprimió un ímpetu religioso a lo que Sombart ha llamado el “racionalismo económico”, al hacer de todo una cuestión de conciencia y, así, de proyección calculadora [...]. El puritano era obligado a pensar acerca de la manera en que gastaba su dinero, y era llevado a buscar placeres más tenues y comprar bienes más duraderos que lo que sugerían los patrones convencionales de su día. Y aquí encontramos también cómo la religión alimentaba, si bien no originaba, la característica visión del capitalismo [...]. Así, puede encontrarse que la concepción puritana de la mayordomía y la condena puritana de la vida mundana contribuyeron más a la moral del capitalismo que al afán de la ganancia o cualquier acomodamiento consciente de una clase a su función en el proceso productivo.²⁵

No obstante, Wood tampoco considera que las creencias puritanas hayan deliberadamente generado la actividad económica capitalista y mucho menos que pudieran haber previsto de antemano todas las consecuencias negativas que, en términos de solidaridad social, genera ese tipo de actividad. La paradoja de las consecuencias no buscadas y la confluencia de muchos otros factores es lo que permite explicar, en todo caso, la configuración del sistema capitalista:

Sería muy poco justo criticar la cosmovisión puritana porque no fue capaz de anticipar los males sociales de la Revolución industrial, aun cuando sí merecería una censura por su excesiva concentración en el deber individual que volvió a los hombres ciegos para la acción comunitaria y un tanto indiferentes para los males en cuestión. Indudablemente que el puritanismo posterior tuvo este efecto, aun cuando otros factores de la vida del siglo XVIII también cooperaron para producirlo.²⁶

De cualquier modo, para Wood lo que todo esto demuestra, especialmente por el análisis de las doctrinas del *Christian Directory*, es que Max Weber tenía toda la razón: “La íntima conexión entre la ética puritana de la prudencia y el espíritu del capitalismo es innegable”.²⁷ Por caminos entreverados aún más sorprendentes que el de Wood, otras interpretaciones de la época también le darían la razón a la tesis weberiana, tal y como ocurrió con la peculiar versión católica del irlandés George O’Brien.

Desde el catolicismo George O'Brien apoya en 1923 la tesis weberiana

En efecto, el gran especialista en la historia económica de Irlanda, George Augustine Thomas O'Brien (1892-1973), escribiría un memorable ensayo crítico sobre los efectos económicos de la Reforma protestante, en el cual lamentaría su efecto disolvente frente a las supuestas virtudes integradoras del catolicismo.²⁸ O'Brien responsabiliza al protestantismo de causar la ruptura de la unidad de la cristiandad, de romper la autoridad de la Iglesia, de favorecer el escepticismo racionalista y de haber procreado los dos negativos sistemas económicos contemporáneos, el capitalismo y el socialismo:

Una vez rota la autoridad de la Iglesia católica, quedaba un solo paso para ir del protestantismo al racionalismo; y el camino quedó abierto para el desarrollo de todo tipo de sistemas de moralidad errónea [...], por un lado, la teoría de que la única guía segura del hombre para conducirse en estas cuestiones es su propio interés personal, y por otro, en parte como reacción contra esta repulsiva teoría, que el individuo no tiene ningún derecho de iniciativa, sino que todo su ser debe subordinarse al bienestar de la comunidad. Ambas teorías hubieran sido igualmente rechazadas por la antigua y despreciada autoridad de la Edad Media, pero para cuando surgieron estas desviaciones, la vieja autoridad ya no era universalmente aceptada, y no había ningún poder suficientemente fuerte en Europa capaz de resistir la marcha de esas dos peligrosas doctrinas. La Reforma le había abierto el camino tanto al capitalismo como al socialismo.²⁹

O'Brien considera que si la autoridad moral de la Iglesia católica no hubiera sido desafiada en el siglo XVI por los protestantes, seguramente hubiera podido afrontar los cambios que requería la moderna civilización europea sin engendrar todos los males sociales que trajo consigo la sociedad industrial. Una sólida e incuestionada Iglesia católica hubiera atendido, con sus sabias instituciones de caridad y beneficencia medievales, los males e injusticias de la sociedad industrial, si no para eliminarlos, sí para suavizarlos y hacerlos más llevaderos. En vez de una guerra entre el capitalismo y el socialismo, se habría mantenido una sociedad armoniosa, donde todos sabrían ocupar el lugar que les corresponde con sus respectivos derechos y obligaciones y “donde los reclamos encontrados del individuo y la comunidad hubieran sido regulados por principios bien entendidos de justicia, universalmente reconocidos y aplicados; en otras palabras, estaríamos viviendo en un periodo orgánico y no en uno de crisis”.³⁰ El mundo contemporáneo requiere de una moralidad capaz de superar los males, crisis y deficiencias de la modernidad, pero esa moralidad revitalizadora no puede ser fragmentada, sino unitaria. Lamentablemente, el mal ocasionado por la Reforma parece irremediable:

Hay una institución, y una sola, capaz de proporcionar e imponer la ética social necesaria para revitalizar al mundo. Una institución intranacional e internacional a la vez; una institución capaz de pronunciar su infalibilidad en cuestiones morales, y hacer obligatoria la observancia de sus decretos morales por medio de sanciones directas a la conciencia individual del hombre [...] Europa poseía tal institución en la Edad Media;

su destronamiento fue lo único que consiguió la Reforma; y el daño hecho por tal destronamiento no ha sido reparado desde entonces.³¹

Ahora bien, dado este contexto general de interpretación, el principal objetivo del ensayo de O'Brien es demostrar que tanto el capitalismo como el socialismo, en cuanto grandes males de la sociedad industrial contemporánea, tienen un origen en la Reforma protestante.³² Y aquí es donde O'Brien ejecuta un giro en su argumentación, muy semejante al dado en 1915 por el católico Max Scheler para darle la razón a Weber frente a Sombart: algo tan nefasto como el industrialismo moderno sólo pudo causarlo una religión tan perversa como el protestantismo. Sólo que tan pronto entra O'Brien a exponer la tesis weberiana, aparentemente abandona los reduccionismos monistas y causales y el afán polémico, demuestra que entiende muy bien las cautelas, matices y sutilezas de dicha tesis y no pretende entrar en una controversia de carácter confesional, sino que, por el contrario, trata con respeto y consideración a Weber y sus seguidores, a quienes además de darles la razón, se apoya en sus argumentos para “demostrar” su propia y audaz tesis sobre los orígenes compartidos del capitalismo y el socialismo en el protestantismo. Tal parece que O'Brien acaba por afirmar no sólo que Weber tenía razón, sino que su tesis podría explicar mucho más de lo que originalmente pretendió explicar.

O'Brien empieza por definir el capitalismo moderno y concuerda con Weber en que lo distintivo es su espíritu, esencia, actitud o mentalidad, que se fundamenta no en el afán de ganancia, sino en la calculabilidad, la disciplina metódica y el individualismo. Tales rasgos se reflejan también en los de la economía política clásica, especialmente el racionalismo individualista y la desconfianza frente a la intervención estatal.³³ Aunque la escuela de economía clásica no creó el espíritu del capitalismo, facilitó su crecimiento al plantear la doctrina de que la suma agregada de los intereses individuales de los capitalistas contribuía al bienestar social y al progreso económico global. Pero tampoco el espíritu del capitalismo creó la teoría económica neoclásica, sino que

La verdad es que la escuela clásica de economía representó en el mundo de la teoría lo que el espíritu del capitalismo en el mundo de la práctica; aunque ninguno fue la causa del otro, cada uno ayudó al progreso del otro; y ambos tenían su origen en la misma causa. Lo cual nos lleva al punto central de investigación en el presente capítulo. ¿Qué fue lo que dio nacimiento al espíritu capitalista en la industria? Ya hemos dicho que no fue la escuela clásica de economía política. ¿Pudo haber sido entonces la Revolución industrial? También respondimos negativamente a esta pregunta. El espíritu capitalista es un punto de vista, una actitud mental, y no está asociado con ninguna etapa particular de la técnica industrial. Decir que el espíritu capitalista produjo la Revolución industrial estaría muy cercano a la verdad. El espíritu capitalista debió haber sido generado por alguna fuerza espiritual, interior. ¿cuál era esa fuerza? Sugerimos que era el protestantismo. Las ideas que hemos indicado como características del punto de vista capitalista son ideas característicamente protestantes, algunas del protestantismo en general y otras de ciertos credos protestantes.³⁴

O'Brien afirma en consecuencia que los dos rasgos típicos de la escuela clásica de economía política son el individualismo metodológico y la desconfianza frente a cualquier tipo de restricción en la actividad económica por parte del Estado, así como que ambas ideas también son de origen protestante.³⁵ Al llegar a este punto de su argumentación, O'Brien reconocerá su deuda hacia Weber:

Al abordar estas cuestiones debemos reconocer nuestra deuda con el profesor Max Weber, cuyos invaluable artículos en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* abrieron por primera vez este tipo de discusión, han resistido la prueba de todas las críticas hostiles y continúan siendo la autoridad clásica en la materia. Es imposible considerar cualquier punto relacionado con la influencia del calvinismo sobre el capitalismo sin recurrir a la ayuda derivada de la investigación del profesor Weber así como a su sugerente crítica.³⁶

A partir de este reconocimiento, O'Brien se considera con licencia para hacer suyos los puntos esenciales de la argumentación weberiana: la diferencia entre las tendencias sociales del luteranismo y el calvinismo se encuentra en el carácter medieval, atrasado y conservador del primero, frente a las tendencias progresistas y revolucionarias del segundo; las ideas económicas del calvinismo eran más avanzadas, pero no fue Calvino mismo quien promovió esas enseñanzas progresistas, sino que, de manera no deliberada, al modificar sus sucesores la doctrina original, se generó una consecuencia no calculada con importantes repercusiones en sus efectos económicos y sociales que no pudieron ser previstos por Calvino.³⁷ La doctrina de la predestinación del neocalvinismo ocasionó, así, un tipo de comportamiento que “favoreció el ordenamiento cristiano liberal del Estado y la sociedad, así como la independencia y la libertad del individuo”.³⁸ Lo importante no es encontrar si los neocalvinistas seguían fielmente o no el dogma original de Calvino, sino la manera en que fue interpretado por grandes sectores sociales, así como el tipo de consecuencias sociales y económicas que generó. Pero de cualquier modo, “es obvio que las virtudes calvinistas son precisamente aquellas que serían más altamente apreciadas en una sociedad animada por el espíritu capitalista”.³⁹ La solución a la explicación de cómo y por qué se dio este específico tipo de desarrollo histórico constituye para O'Brien la principal aportación de la tesis weberiana sobre el protestantismo:

La solución a este problema es la más valiosa contribución de Max Weber a la historia económica. Él ha demostrado, más allá de cualquier posibilidad de negarlo, que el germen del liberalismo calvinista posterior se encuentra en las doctrinas de la predestinación y de la indestructibilidad de la elección y, en particular, en los signos por los cuales el elegido podía ser reconocido. Esto es especialmente importante porque introduce la idea específicamente protestante del *ascetismo intramundano*, mismo que se distingue de la idea medieval o católica del *ascetismo monástico* por sus dos grandes ideales, el de llevar una vida frugal, austera e industriosa y el de buscar realizar infatigablemente la propia vocación profesional en el mundo. Mediante estas dos marcas puede distinguirse al elegido, y con tal conducta podía el cristiano glorificar a Dios, para probar así el hecho de su propia redención.⁴⁰

El juez de la vida espiritual saludable ya no sería, como en el catolicismo, un sacerdote confesor, sino los vecinos de la propia comunidad del creyente. Esta forma de control social llevó a la creación de un nuevo tipo de aristocracia espiritual en la que los “santos puritanos”, diligentes, activos y piadosos, sustituyeron la vieja aristocracia de los monjes. De modo que la reputación religiosa del creyente estaba en cercana relación con su éxito en los asuntos mundanos, tal y como Weber fue capaz de comprobarlo directamente mediante su observación de sectas bautistas “primitivas” en su viaje a Estados Unidos.⁴¹ Pero mientras el católico tenía a su disposición muchos medios para “asegurar” su salvación, tales como rezos a santos, penitencias, confesiones, indulgencias y sacramentos, el protestante no tenía más que su vida ascética y la realización de su vocación profesional para probar su elección mediante una incesante actividad y energía dedicada a un trabajo que glorificara y agradara a Dios.⁴²

El enorme impacto que este tipo de creencias tuvo sobre la población de Inglaterra a partir de mediados del siglo XVII es algo que, según O’Brien, jamás podrá exagerarse, pues “en Inglaterra desde el siglo XVII el mundo de los negocios ha estado íntimamente conectado con el mundo del puritanismo”.⁴³ Pero éste es tan sólo un caso particular, aunque quizá el más representativo, de un fenómeno social y económico más general, pues “hay un aspecto de la influencia del puritanismo que no puede dejar de llamar la atención, a saber, que dondequiera que floreció el puritanismo también florecieron la industria y el comercio”.⁴⁴ Este efecto puede explicarse por la concepción puritana del trabajo que según Troeltsch, “imprimió un fuerte y sistemático impulso a la producción”.⁴⁵ Pero tal incremento en la producción fue impulsado por la concepción protestante del trabajo y, sobre todo, por las restricciones al consumo que generaba la frugalidad y austeridad de la vida puritana que así fomentaba el ahorro y la acumulación del capital. “Hay por lo tanto —concluye O’Brien— muchas semejanzas entre la actitud puritana y la capitalista hacia la vida económica”.⁴⁶

Con respecto a la tesis de Sombart sobre el papel de los judíos en la vida económica, O’Brien considera que tanto Weber como Troeltsch demostraron ampliamente sus limitaciones y deficiencias. No obstante, si en lugar de la palabra *judíos*, Sombart hubiera usado la de *judaísmo*, hubiera podido defender mejor su tesis ya que lo importante de ésta es la enorme influencia que las enseñanzas del Antiguo Testamento tuvieron sobre comunidades puritanas y calvinistas que adoptaron tales ideas, aun cuando no hubiera en éstas judíos. Al buscar los calvinistas una orientación en el Antiguo Testamento, especialmente para las transacciones económicas, abandonaron los parámetros específicamente cristianos de la solidaridad moral del Nuevo Testamento y “recayeron en el apoyo del Antiguo Testamento y los patrones judíos de transacciones comerciales”.⁴⁷ Todas las ideas relativas al pueblo elegido, el éxito en este mundo como recompensa

divina, la glorificación de la actividad del mercader, el profetismo milenarista de tanta influencia entre los disidentes ingleses durante su Guerra civil y, en general, “el respeto que el inglés moderno muestra hacia la riqueza, así como su desprecio a la pobreza” derivan, según O’Brien siguiendo a Sombart, de las enseñanzas sociales del Antiguo Testamento.⁴⁸ Pero más que un antagonismo, O’Brien ve una manera de reconciliar las tesis de Weber y Sombart en este aspecto:

Es innecesario elaborar en un punto tan generalmente aceptado con respecto a la profunda influencia que ejerció el Antiguo Testamento sobre el calvinismo. Tal influencia es reconocida por Troeltsch, y por Weber, quien dice que el puritanismo es un hebraísmo inglés. Batault por su parte dice que, en última instancia, el calvinismo no es más que un judaísmo ampliado, liberado de sus estrechas limitaciones étnicas y nacionales. Pero establecida la influencia del judaísmo sobre el calvinismo, resulta fácil ver cómo puede reconciliarse la tesis de Sombart con la de Weber. Indudablemente que el judaísmo ha desempeñado un papel fundamental en el desarrollo del capitalismo moderno, pero la ha tenido no directamente, a través de los judíos residentes en las comunidades cristianas, sino indirectamente, por medio de su adaptación en la mentalidad calvinista.⁴⁹

Para concluir su capítulo sobre el protestantismo, O’Brien cita lo que, a su juicio, representa la unanimidad científica de su época respecto a la validez de la tesis que asocia el protestantismo con el capitalismo. Empieza por Troeltsch, sigue por Schulze-Gaevernitz, continúa con Cunningham y Wood, para quien “la íntima conexión entre la ética puritana de la prudencia y el espíritu del capital es innegable” y remata con Batault, para quien “la tesis de Weber ya no puede ser disputada por nadie”.⁵⁰ El veredicto del propio O’Brien, al final del mencionado capítulo, no es ninguna sorpresa, salvo por la última frase: “En suma, es difícil resistir la conclusión de que el espíritu capitalista tenía un fundamento calvinista. El capitalismo, es por tanto, uno de los productos económicos de la Reforma; discutamos ahora su otro gran producto, el socialismo”.⁵¹

En efecto, O’Brien llevará la tesis weberiana más allá del mismo Weber para afirmar que también el socialismo es un producto de la Reforma protestante. Para ello se servirá de su propia tesis “reconciliada” entre Weber y Sombart, para supuestamente “demostrar” que en la influencia del judaísmo sobre la Reforma es donde deben buscarse los orígenes del socialismo en cuanto la otra gran lacra de la sociedad industrial. La influencia de la Reforma en el socialismo, sin embargo, se debe más a Lutero que a Calvino, pues fue el primero quien encumbró al Estado sobre el individuo y la Iglesia, separó la política de la religión y “entregó al pueblo al despotismo del soberano y al soberano al despotismo del pueblo”.⁵² Por otro lado, el fatalismo de la doctrina de la predestinación también favoreció las tendencias totalitarias del Estado socialista, así como las nefastas ideas igualitarias del calvinismo “llevaron directamente al comunismo”.⁵³ La idea de que el hombre nace bueno, pero es pervertido por las instituciones sociales, propugnada por el ginebrino Rousseau, tiene implicaciones peligrosamente subversivas

que rápidamente fueron adoptadas por todas las corrientes socialistas. Y desde un punto de vista ideológico, el movimiento socialista debe ser considerado como un movimiento mesiánico que remonta sus fundamentos a las enseñanzas del Antiguo Testamento promovidas por los protestantes. Para “probar” su tesis, O’Brien cita el siguiente razonamiento proveniente del libro *El socialismo contemporáneo*, de Émile Laveleye:

Los Israelitas han sido en casi todas partes los iniciadores o los propagadores del socialismo. La razón es ésta: el socialismo es una protesta enérgica contra el orden establecido basado en la inequidad, y también es una ardiente aspiración hacia un mejor régimen, donde reine la justicia. Pero éste es también el judaísmo en Job, en los Profetas, y en toda aspiración mesiánica. En la concepción Israelita del mundo, es aquí abajo donde debe realizarse la más grande medida posible de justicia. De lo cual resulta que debemos cambiar radicalmente y por todos los medios la sociedad actual.⁵⁴

También O’Brien juzga esto en términos sumamente negativos por su perenne tendencia hacia la inestabilidad y la desintegración social. Sólo la Iglesia católica era capaz de mantener la sana dosis de integración, autoridad y solidaridad, pero con las acciones subversivas de la Reforma protestante, perdió su sano monopolio moral y ahora todos pagamos los males de la deshumanizada sociedad industrial contemporánea. Aunque el socialismo tiene esa innegable influencia del judaísmo, O’Brien insiste en que ésta no es directa, pues en la modernidad siempre estuvo mediada por el protestantismo. Por ello, “el socialismo, en una palabra, es protestantismo social; así como el protestantismo fue un socialismo religioso”.⁵⁵ De ahí también su reaccionar conclusión con respecto a que sólo la restauración de la autoridad moral de la Iglesia católica podría salvar al mundo contemporáneo de sus males y predicamentos.

Lo importante para los propósitos de esta investigación es que, al igual que Scheler en 1915, el católico O’Brien acepta estratégicamente la tesis weberiana por motivaciones confesionales, para lo cual introduce el juicio de valor de que capitalismo y protestantismo son dos nefastos males. Aunque O’Brien sea más sofisticado que Scheler en su exposición de la tesis weberiana, atendiendo sus matices y sutilezas, lo cierto es que a final de cuentas establece una ecuación causal entre protestantismo y capitalismo, jamás postulada así por Weber, como seguramente tampoco hubiera aceptado éste la audaz ecuación entre protestantismo y socialismo por mediación del judaísmo. La posición de Weber respecto a las limitaciones de la tesis de Sombart sobre los judíos fue clara y expresa en su rechazo, así como prolija en sus razones para ello. No obstante, la paradoja de las consecuencias no intencionadas se manifiesta también en la exposición por parte del reaccionario O’Brien. A pesar de sus defectos, más de una vez, su exposición de la tesis weberiana es correcta, pues entiende mejor sus sutilezas que muchos otros intérpretes de su época, especialmente los franceses, según veremos a continuación.

La guerra de los cien años llega a Francia pero sin Juana de Arco

En la tercera década de la guerra académica de los cien años, la polémica llegó por primera vez a Francia donde la tesis de Weber contó con un expositor no siempre fiel, pero por lo menos de buena fe, en Maurice Halbwachs (1877-1945), sociólogo influido por Bergson, Durkheim y Marx, así como miembro fundador de la escuela de los annales por haber participado en la Universidad de Estrasburgo, al lado de Lucien Febvre y Marc Bloch, en la fundación de la célebre revista francesa de historia económica y social a partir de 1929. En un artículo de 22 páginas, Halbwachs expuso en 1925, sin intereses polémicos y más bien con un propósito de difusión informativa, la tesis de Weber al público francés.⁵⁶

El artículo de Halbwachs resume, en efecto, con fidelidad la tesis weberiana y fue diseñado para proporcionar una versión, parafraseada pero confiable, de dicha tesis al público francoparlante sin acceso directo al idioma alemán. Halbwachs sigue el orden de la argumentación de los ensayos weberianos, empezando por el punto de partida o pretexto de las estadísticas de Offenbacher para “plantear el problema”,⁵⁷ los preceptos de Benjamín Franklin para construir una primera aproximación al tipo ideal del espíritu del capitalismo,⁵⁸ la necesidad de una disciplina ética inculcada en amplios grupos sociales, y no en individuos aislados, como requisito fundamental para configurar la moderna mentalidad o espíritu capitalista,⁵⁹ Halbwachs continúa con la detección de avanzadas formas históricas de desarrollo capitalista, por ejemplo, en la Florencia del siglo XIV, sin que todavía se hubiera gestado ahí el moderno espíritu capitalista y cómo éste podría estar presente en ausencia de las demás condiciones necesarias para el pleno desarrollo de un sistema o “forma” capitalista, tal y como ocurría con Pensilvania hasta bien entrado el siglo XVIII, lo cual lleva a Halbwachs a parafrasear esta contraposición mediante una metáfora, no usada por Weber, pero que seguramente resultaba sumamente ilustrativa para el público francoparlante: “Ahí [en Florencia] había un cuerpo sin alma, aquí [en Pensilvania] un alma sin cuerpo; pero el alma es la que debe organizar al cuerpo”.⁶⁰

Halbwachs también menciona las complicaciones y vericuetos del uso protestante de la palabra *Beruf* para designar la vocación profesional y las diferencias entre las concepciones de Lutero, Calvino y las sectas protestantes, la enorme importancia del dogma de la predestinación en el calvinismo y de la paradoja de las consecuencias no buscadas para entender las afinidades electivas que guarda con el desarrollo de la mentalidad capitalista moderna y los procesos de ahorro y acumulación de capital.⁶¹ Asimismo, Halbwachs subraya las enormes diferencias que esa mentalidad tiene frente al “tradicionalismo” económico, así como la concepción religiosa del catolicismo frente al

trabajo y el deber profesional,⁶² de la misma manera que compara el modo en que la práctica pastoral de Richard Baxter y John Wesley, en conjunción con la disciplina organizativa de las sectas protestantes, especialmente en Norteamérica, acabó por tener una enorme, pero no directamente buscada, “afinidad electiva” con la moderna mentalidad capitalista.⁶³

Resulta también sumamente interesante observar, en este gran esfuerzo de fiel paráfrasis del argumento weberiano realizado por Halbwachs en 1925, la manera en que traduce, por primera vez al francés y cinco años antes de la traducción parsoniana al inglés, expresiones como *staalharte Gehäuse*, que no es vertida como “jaula de hierro”, sino como “rígida armadura de acero” (*rigide armure d’acier*),⁶⁴ o bien la manera en que traduce como “afinidades naturales” el sugerente término *Wahlverwandschaften*.⁶⁵ Por otro lado, para Halbwachs la validez de la tesis weberiana se ve reforzada, a pesar de las diversas críticas iniciales en Alemania, por el aval de las investigaciones de Ernst Troeltsch, al que considera “el teólogo protestante sin duda mejor informado, más vigoroso y más profundo del presente”,⁶⁶ y que, al igual que Weber, “jamás pretendió ver en el capitalismo una emanación o producto del calvinismo”, sino que así como hay afinidades entre el sistema económico medieval y la ética católica, “también existen ciertas afinidades naturales entre el capitalismo y la ética profesional del calvinismo”.⁶⁷ Sin embargo, al intitular a su artículo “Los orígenes puritanos del capitalismo”, Halbwachs introdujo un sesgo que fácilmente se prestó a ser malinterpretado como la exposición de una tesis de causalidad genética del puritanismo sobre el capitalismo y a generar, a partir de ahí, el clásico malentendido, especialmente entre aquellos académicos franceses que no tuvieron a su disposición más que ese artículo para informarse sobre la tesis weberiana.⁶⁸

Halbwachs expondría, hacia el final de la década de los veinte, un perfil general de Weber nada menos que en el número histórico que inaugura los célebres *Annales d’histoire économique et sociale*.⁶⁹ De esta manera, aunque Max Weber estuvo presente en la escuela de los annales desde su fundación, lamentablemente también, según veremos en el próximo capítulo, su tesis sobre el protestantismo fue malinterpretada y hasta difamada. Lucien Febvre llegaría incluso al extremo de ridiculizarla en 1934, lo que podría explicarse en función de las deformaciones de una interpretación basada en una supuesta causalidad genética, mediante las cuales fue expuesta en los resúmenes posteriores a 1925 preparados por Halbwachs para la escuela de los annales y que probablemente fueron la única fuente consultada por Febvre y otros de sus seguidores. Como ejemplo para demostrar la mencionada deformación reduccionista, causalista y genética de la tesis weberiana, basta con reproducir el siguiente párrafo ofrecido por Halbwachs en 1929 y que al parecer ignoró todas las sofisticaciones y acotaciones de su

propio artículo de 1925:

Weber defendía la tesis aparentemente paradójica de que el capitalismo tiene causas religiosas. Buscó las pruebas en la historia, en particular en la historia del progreso, de las luchas y del establecimiento del protestantismo en Inglaterra en los siglos XVI y XVII. Explicó qué tipo de consecuencias debían tener sobre la conducción de la vida las actitudes religiosas de las comunidades y sectas luterana, calvinista, presbiteriana, puritana, baptista, etcétera. Según él, la creencia en la predestinación fue lo que permitió a los puritanos ingleses, reclutados en su mayoría entre los artesanos y comerciantes de la *City*, desarrollar en el ejercicio de su profesión ese esfuerzo constante y sin respiro que les permitió enriquecerse, es decir, de crear y multiplicar los capitales y, al mismo tiempo, forjar hombres enérgicos, absortos, dedicados de lleno a su trabajo, pues sólo eso tenía valor. Si la creencia en la doctrina de los elegidos y los réprobos tiene tales consecuencias, se debe a que el esfuerzo constante y sostenido, las privaciones y sacrificios y, en fin, la riqueza que consagra una vida así ocupada y dedicada, les daba a los puritanos la única garantía para la salvación espiritual [...]. Configurado por la presión del protestantismo puritano, a partir de los siglos XVIII y XIX el capitalismo encuentra en las condiciones económicas existentes un apoyo suficiente, por lo cual resulta inútil explicar hoy en día su funcionamiento por causas religiosas. Y, sin duda, si la Reforma no hubiera ocurrido, de todas maneras el capitalismo se habría desarrollado, pero quizá siguiendo otro ritmo, en otra época, en algún otro país. El que haya aparecido en Inglaterra, en el periodo en que ese país obedeció más a la propaganda puritana, es la prueba de que la Reforma religiosa convocó a la Revolución industrial.⁷⁰

Por supuesto que Halbwachs no fue el único autor francés de la década de los años veinte que no percibió del todo bien las sutilezas y condicionantes del principio de causalidad en la tesis weberiana y, por tanto, la expuso de manera un tanto deformada en esta cuestión crucial. Pero los hubo peores. En 1926 el historiador de la economía, Henri Sée, publica un manual de gran divulgación dedicado al *Origen y evolución del capitalismo moderno*, texto que sirvió de introducción universitaria a la historia del capitalismo no sólo en Francia, sino que a partir de su traducción en 1937 al castellano por el Fondo de Cultura Económica en México, se erigió en un manual de consulta obligada en toda América Latina.⁷¹ Henri Sée tomó muy en cuenta las aportaciones de Werner Sombart para interpretar los orígenes y características esenciales del capitalismo moderno, y ésta es la razón por la que considera a Max Weber y Ernst Troeltsch básicamente como autores dependientes de las investigaciones de Sombart. En una sección dedicada a exponer específicamente “la influencia de la Reforma calvinista” en el desarrollo del capitalismo,⁷² Sée acepta la tesis de Weber pero de manera simplificada y deformada, pues la malinterpreta en términos de una influencia causal determinante, al mismo tiempo que atribuye a Calvino una disposición natural y favorable hacia la actividad capitalista, lo cual es algo que Weber jamás afirmó. Éste prestó atención a la manera en que amplios sectores sociales del siglo XVII, influidos por una interpretación muy peculiar que hicieron de las enseñanzas de Calvino, condicionaron un modo de organización de vida (*Lebensführung*) que a su vez tuvo una “afinidad electiva” con una mentalidad acorde con el capitalismo moderno. Sée no atiende todas estas mediaciones y cautelas de la tesis weberiana y procede a exponer una deformada caricatura de ésta, a la

que logra contrabandear con rasgos de aparente validez porque, lejos de intentar ahí “refutarla”, más bien se apoya en ella para intentar explicar los supuestos “orígenes” del capitalismo de una manera que Weber jamás hubiera considerado válida. Sée expone la caricatura de la tesis weberiana del siguiente modo:

Hay que tener en cuenta, además, que la Reforma religiosa, sobre todo la calvinista, contribuyó de modo decisivo al desarrollo del capitalismo y de la concepción capitalista, como lo han demostrado los sabios alemanes Max Weber y Troeltsch. La doctrina calvinista, en cuanto al préstamo de interés, está en abierta oposición con la doctrina de la Iglesia católica. Y esto porque Calvino no establecía jerarquías entre lo espiritual y lo temporal; consideraba digno de elogio el trabajo o el ejercicio serio de cualquier profesión y veía, por consiguiente, como legítima la adquisición de las riquezas. El prestar dinero a interés no le parecía más condenable que las utilidades obtenidas en el comercio. Desde este punto de vista su doctrina se acerca al concepto judío, cuyas consecuencias examinaremos más tarde. Por otra parte, la sencillez de la vida de los calvinistas y puritanos contribuyó a la acumulación de las riquezas, y sus virtudes morales se convirtieron con frecuencia en virtudes económicas. El individualismo que caracterizó la Reforma calvinista cuadró admirablemente con el individualismo de los centros capitalistas nacientes en el siglo XVI, y es digno de observar que ciudades como Lyon y Amberes hayan abrazado con tanta decisión las nuevas ideas religiosas. Más tarde se verá que fueron precisamente los puritanos, al par que los judíos, los que contaban entre los agentes más activos del capitalismo moderno.⁷³

Tales simplificaciones de la tesis weberiana contribuirían a que en Francia fuera considerada como inaceptable, entre otras cosas porque resultaba relativamente fácil demostrar que Calvino tenía un mensaje antimamónico. Además, nunca se acudía a una lectura directa del texto de Weber para poder encontrar que él jamás intentó apoyar su tesis en lo que predicó Calvino, sino en la manera en que amplios sectores sociales de un siglo posterior interpretaron, incluso equivocadamente de acuerdo con el dogma ortodoxo, la doctrina de la predestinación. Considerar a Amberes como ciudad económicamente desarrollada por influencia del calvinismo es también una falsedad que Weber jamás afirmó y que, como veremos más adelante, Richard Tawney explicaría adecuadamente en el mismo año de 1926 con su obra *Religion and the Rise of Capitalism*. No obstante, las simplificaciones y falsedades por parte de Sée no terminaron ahí. En otra sección de su libro, intitulada sintomáticamente “La teoría de Sombart”, acusa a Weber y Troeltsch de proporcionar una interpretación monofactorial y unicausal sobre los orígenes del capitalismo, con lo cual Sée simplemente se exhibe como un lector que pudo haber leído deficientemente a Sombart pero que jamás leyó directamente a Weber y que lo cita “de oídas” o, a lo más, repite las tergiversaciones que Sombart hizo de la tesis weberiana en su libro sobre *El burgués* (1913). Conviene volver a citar textualmente la tesis weberiana en la deformada caricatura “unicausalista”:

¿Por qué el capitalismo, en sus formas comercial y financiera, fue más precoz en Holanda e Inglaterra que en Francia? Sombart atribuye este fenómeno a los judíos que se establecieron a fines del siglo XVI en Holanda y en el siglo XVIII en Inglaterra. Otros historiadores, como Weber y Troeltsch, opinan que fueron los

calvinistas y los puritanos los que desempeñaron un papel decisivo. ¿cómo hacer derivar de una causa única fenómenos de tanta amplitud? [...]

No obstante, las tesis de Sombart, de Weber y de Troeltsch parecen contener una parte de verdad. Los judíos y los puritanos pudieron muy bien haber contribuido, en un grado que no es posible determinar con exactitud, a crear en los países mencionados una “mentalidad capitalista”. Ni los unos ni los otros, a diferencia de los católicos y aun de los luteranos, ponen lo “espiritual” sobre lo “temporal”; consideraban actividad loable la conquista de la riqueza y llevaban una vida bastante sencilla para poder acumular capitales considerables. Así puede explicarse la influencia que unos y otros ejercieron sobre la evolución del capitalismo.⁷⁴

Con semejante “exposición” de la tesis weberiana, las críticas con falta de puntería no se hacen esperar y así, en 1927, el propio Henri Sée inicia las “críticas” y “ataques” a Weber basadas en ráfagas de simplificaciones y falsedades: Weber, Troeltsch y Sombart buscan refutar a Marx con una interpretación idealista de la historia pues, para ellos, la vida socio-económica se encuentra “decisivamente determinada por los elementos psicológicos del desarrollo histórico”.⁷⁵ Más aún, para Weber y Sombart, según Sée, “el espíritu del capitalismo constituye la principal, si no es que la única, causa inicial del capitalismo”.⁷⁶ Por si esto fuera poco, Sée le atribuye a Weber, y no a Sombart, la paternidad de la noción del *espíritu del capitalismo*, aunque concede que la formación de Sombart como economista le permite “llegar a un concepto más general, profundo y justificable del capitalismo moderno” que el que tuvo Weber quien, por otro lado, “conviene hacerlo notar, raramente se refirió a la historia general” de las condiciones en las cuales surgió el calvinismo.⁷⁷ Resulta evidente que pese a ser un historiador de la economía, supuestamente profesional, Sée jamás leyó la *Historia económica general* de Max Weber, traducida al inglés en ese mismo año de 1927, por no decir nada de *Economía y sociedad*. Pero Sée sí se apoya en un autor inglés, R. H. Tawney, para criticar a Weber por no haber diferenciado las distintas clases de puritanismo que surgieron en Inglaterra, y atribuyéndole a Tawney una idea explícita de Weber parafraseada por el historiador inglés únicamente para propósitos expositivos, concluye que “podemos admitir con Tawney que el espíritu del capitalismo no fue un producto del puritanismo, sino que más bien éste fue un tónico para el primero”.⁷⁸

Las aportaciones de Henri Hauser en el mismo año de 1927 repitieron algunas críticas que en Alemania ya había esgrimido Brentano contra Weber, también con muy mala puntería, en especial por lo que se refiere al mensaje antimamónico de Calvino,⁷⁹ que, según ya se demostró, no afecta la tesis de Weber porque éste no se interesó en el dogma de Calvino, sino en el efecto social que la idea de la predestinación tuvo sobre amplios sectores calvinistas del siglo XVII. Con ello podemos constatar cómo, por lo menos durante la mayor parte de la década de los años veinte, la polémica sobre la tesis weberiana en Francia no fue de buena calidad pues los críticos franceses estuvieron

incluso por debajo del nivel mostrado por Rachfahl, en Alemania, dos décadas antes. No obstante, a manera de compensación, el público francés pudo contar desde 1927 con la versión francesa del excelente estudio del discípulo holandés de Dilthey, Bernhard Groethuysen, sobre la formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII. Esta obra indirectamente toca la tesis weberiana al demostrar que varios sacerdotes católicos franceses del siglo de las luces tenían opiniones semejantes a las de protestantes anglosajones de la misma época en cuestiones relacionadas con el trabajo, el ahorro y la economía.⁸⁰ Pese a ello, la tesis weberiana está circunscrita explícitamente a los siglos XVI y XVII, por lo que la investigación de Groethuysen, delimitada en el siglo XVIII, no la afecta directamente, salvo en el sentido de poder llegar a ser considerada la investigación del sabio holandés como una excelente derivación del estilo de investigación de Dilthey, que es también el de Max Weber.

Otra aportación, específicamente francesa, que de manera relativa compensa las deficiencias interpretativas de la tesis weberiana en el mundo francoparlante durante la década de los años veinte, fue un artículo publicado por Louis Rougier en 1928 en la *Revue de Paris*, que difundía ensayos literarios y temas de cultura general.⁸¹ Rougier expone en una versión conciliadora de las tesis de Weber y Sombart con respecto a los orígenes del espíritu del capitalismo moderno. A Weber lo cita aprobatoriamente por la manera en que expuso las ideas de Richard Baxter, puesto que “para darnos cuenta de la paulatina penetración de la ética protestante en la moral burguesa, y después en la mentalidad capitalista, no hay más que abrir las obras de determinados predicadores ingleses de los siglos XVII al XVIII [citados por Max Weber]”.⁸² Inmediatamente después, Rougier presenta una síntesis de lo expuesto por Weber sobre las ideas de Baxter, John Wesley y, sobre todo, Benjamín Franklin,⁸³ A fin de llegar a la siguiente conclusión:

Hemos visto cómo la ética calvinista engendra las virtudes burguesas: el trabajo arduo, el sentido del ahorro, la estimación del dinero, el control metódico de la conducta, la disciplina profesional, las cuales permiten establecerse y prosperar al régimen capitalista. Esto es lo que explica el rápido avance que, a partir del siglo XVI, tuvieron sobre el terreno económico los países anglosajones en comparación con los países católicos, incluso los luteranos.⁸⁴

Pero a fin de evitar que esto implique una simple interpretación monocausalista y reduccionista del surgimiento del capitalismo moderno, Rougier se apresura a citar inmediatamente después los matices y cuidadosas acotaciones que Weber introdujo en la exposición de su tesis:

Esto no implica que la Reforma calvinista sea la causa primordial o suficiente del surgimiento del capitalismo, pues eso sería simplificar escandalosamente los datos de la historia: al lado de ese factor moral de primer orden aparecen también circunstancias puramente materiales. Pero permanece el hecho de que, de todas las formas de cristianismo, sólo las sectas originadas en la Reforma de Calvino fueron directamente conciliables

con una ética capitalista, y que, sin ellas, una civilización de estructura puramente económica, como la de Estados Unidos, no hubiera sido concebible. En ese sentido, el calvinismo no fue, bien vistas las cosas, más que el heredero del judaísmo que, mucho antes que aquél, había abordado la vida económica con una mentalidad capitalista. ¿Qué fue, en efecto, el protestantismo sino un regreso al biblismo hebreo por encima de todas las aportaciones de la escolástica, del romanismo y de la patrística? No hay más que universalizar el espíritu judío, liberándolo de sus restricciones rituales, y entonces resulta que en este punto el puritanismo merece ser llamado [por Weber] “el hebraísmo inglés”.⁸⁵

A partir de esta afirmación, Rougier expone la tesis de Sombart con respecto a que, más que los calvinistas, fueron los judíos los verdaderos portadores del espíritu capitalista.⁸⁶ Sin embargo, en vez de encontrar en ello una contradicción con la tesis weberiana, Rougier encuentra más bien una aparente complementariedad donde la razón corresponde, en última instancia, a Weber y no a Sombart, porque “para que los valores judíos conquistaran el mundo, hacía falta que el judaísmo tomara primero forma cristiana: y esa fue la misión del calvinismo y, todavía más propiamente, de las sectas derivadas de éste, es decir, las puritanas y las no conformistas”.⁸⁷

Rougier concluye su artículo con un diagnóstico del destino que le espera a la humanidad en el capitalismo moderno, donde intenta emular el pesimismo cultural que recorre las últimas páginas de los célebres ensayos weberianos, específicamente ahí donde se habla de la “jaula de hierro”, de la competitiva sociedad estadounidense y del tipo de ser humano emanado de ésta, constituido por esos “especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón”. Sólo que Rougier parafrasea el diagnóstico weberiano en términos luditas, con una tonalidad francesa típica de la época, al advertir que todas las ventajas del capitalismo moderno deben pagar un costo muy alto, pues “la economía capitalista ha convertido al hombre en esclavo de múltiples necesidades sin enriquecer su alma que se encuentra encadenada a las máquinas, esas tiranas insaciables que reclaman sin dar tregua nuevas víctimas”.⁸⁸ Después de quejarse porque ese tipo de civilización lleva a que en las universidades “los estudiantes les demanden a sus maestros no la transmisión de la cultura, sino instrumentos de éxito” debido a que “la manifestación del progreso sólo se mide con criterios cuantitativos”, y a que el mundo moderno se rige “por un equívoco simplista y bárbaro, que tan sólo busca satisfacer una gran diversidad de necesidades materiales en un mínimo de tiempo”,⁸⁹ Rougier llega a una conclusión de confesión católica, evidentemente ausente en el texto de Weber, pero que, a pesar de todo, nos da la clave de la motivación que ha inspirado su exposición relativamente fiel de la tesis weberiana: “¡Quién no cambiaría, pues, todo el oro de Nueva York y todas las industrias de Pittsburg y toda la morosa moral de Boston por el beso de gloria de esas tres ciudades que fueron el supremo escándalo de los protestantes: la Venecia de los dogos, la Florencia de Lorenzo el Magnifico y la Roma de los papas humanistas!”.⁹⁰

La clave del artículo de Rougier se encuentra pues en que, al igual que Scheler en

1915 y O'Brien en 1923, la confesión católica desliza el juicio de valor con respecto a que algo tan monstruoso como el capitalismo moderno sólo pudo ser "gestado" por una fe religiosa tan deshumanizadora como el protestantismo, pues tan sólo la fe católica podría restablecer el equilibrio armónico del ser humano alcanzado hasta antes de la Reforma protestante. Pero para llegar a tal interpretación, es necesario primero entender la tesis weberiana en términos de una causalidad directa entre protestantismo y capitalismo, la cual, de hecho, nunca fue planteada así por Max Weber. Por ello, aunque Rougier señala en un párrafo de su artículo que la tesis weberiana no debe ser vista de manera monocausalista y determinante, a final de cuentas este autor francés llega precisamente a ese tipo de interpretación. Por eso hemos dicho que su interpretación es fiel tan sólo hasta cierto punto y en términos muy relativos, pues toda la motivación de su artículo está regida por una perspectiva valorativa ausente en los ensayos weberianos.

El primer registro en Estados Unidos: Heinrich H. Maurer en *The American Journal of Sociology* de 1924-1925

El público anglosajón tuvo mejor suerte que el francés, tanto por las aportaciones británicas de Forsyth en 1910 y Tawney en 1926 como por las que desde la Universidad de Harvard harían el teólogo Kemper Fullerton en 1928 y el joven sociólogo Talcott Parsons entre 1928 y 1929. No obstante, el primer registro de la recepción de la tesis weberiana en Estados Unidos se debe a un oscuro investigador de origen alemán, Heinrich H. Maurer, adscrito al Lewis Institute de Chicago, quien en los números de noviembre de 1924 y febrero de 1925 del volumen 30 de *The American Journal of Sociology* publicaría unos “Estudios sobre sociología de la religión” dedicados, respectivamente, a la “sociología del protestantismo” y a la adscripción religiosa de los protestantes alemanes de Pensilvania.⁹¹ Ahí pondría a prueba la utilidad de las tesis de Troeltsch y Weber para iniciar investigaciones empíricas de sociología de la religión en Estados Unidos. Se trata, pues, de un muy interesante tratamiento “pre-parsoniano” de la tesis planteada por Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pues contribuye a difundirla ante un amplio público estadounidense antes de que Parsons la tradujera al inglés en 1930 o la discutiera en sus artículos del *Journal of Political Economy* de 1928 y 1929.

La exposición de Maurer no sólo da a conocer los artículos de Weber sobre el protestantismo, sino que también, y sobre todo, sintetiza y expone con gran maestría las aportaciones de Ernst Troeltsch tanto de sus investigaciones sobre *Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos* (1912) como de su librito sobre *El protestantismo y el mundo moderno* (1911), en lo que puede ser considerada como la primera exposición en inglés de ese importante texto. De esta manera y mediante una exposición bastante fiel de las tesis de Troeltsch y Weber, Maurer desarrolla el argumento de la relativa pasividad y conservadurismo tradicionalista del luteranismo por oposición a la actividad empresarial y capacidad de transformación revolucionaria del calvinismo, una tesis que, como ya hemos mencionado más arriba, Troeltsch transmitió a Weber mediante una específica lectura de la interpretación de Schneckenburger por oposición y en preferencia a la de Ritschl. Maurer también desarrolla las implicaciones del argumento de cómo, a partir de diferentes conceptos de *salvación* entre el luteranismo y el calvinismo, surgieron distintos tipos sociales, tanto de individuos como de grupos, lo cual es una tesis mucho más claramente expuesta por Troeltsch que por Weber. Basado así en ambos autores, Maurer encuentra que las dos variantes de protestantismo, pero especialmente la calvinista, proporcionaron un fundamento legitimador al capitalismo industrial moderno mediante la racionalización de la actividad económica bajo la idea del *ascetismo intramundano*.⁹² Muchas de las sofisticadas mediaciones en el argumento de Weber son correctamente

detectadas en la exposición de Maurer, tales como que el espíritu del capitalismo moderno no se define por el afán de lucro, sino por su control racional, metódico y ascético,⁹³ o bien que eso no significa que actualmente el capitalismo requiera para su funcionamiento de las motivaciones religiosas que lo acompañaron en su origen, o incluso que pudo haberse desarrollado sin éstas; pero lo que sí significa es que “el protestantismo favoreció grandemente el desarrollo de la moderna industria occidental al conectar el cálculo económico con las metas de salvación religiosa”.⁹⁴ Tal conexión no implica necesariamente una relación causal. Con gran perspicacia, Maurer entiende que la fuerza del argumento de Weber no está en postular una relación causal entre la ética ascética intramundana del protestantismo y la mentalidad económica del capitalismo moderno. Hay, sí, una asociación pero su naturaleza no es “determinante”. No se puede hablar del “espíritu del capitalismo” como si fuera un mero “reflejo ideológico” de una infraestructura material económica —desde el momento en que ese espíritu o mentalidad puede manifestarse antes del desarrollo capitalista propiamente dicho, como ocurrió en el caso de Filadelfia,⁹⁵ ni tampoco como si fuera causa genética del orden económico capitalista, pues éste requiere explicarse por muchos otros factores y causas como lo señaló el propio Weber. Para Maurer, la controversia planteada por la mayoría de los críticos contra Weber resulta, así, estéril y disparata fuera del blanco, porque aquellos no aprenden a discutir dentro de la definición que él propuso tanto para el espíritu del capitalismo como para la ética protestante.⁹⁶ Las ciencias sociales harían bien, según Maurer, en renunciar a postular un nexo causal entre el protestantismo y el espíritu del capitalismo porque el argumento de Weber señala que “ese espíritu puede tener una vigorosa aparición antes de tener un cuerpo, al mismo tiempo que ese cuerpo puede subsistir después de haber abandonado ese *Geist*”.⁹⁷

Maurer extrae dos valiosas conclusiones sobre la polémica despertada por los estudios de Weber y Troeltsch en Alemania. Por un lado, 1) que ya no tiene mucho sentido seguir discutiendo los específicos resultados a los que llegaron los dos expertos de Heidelberg, pues la parte más valiosa de sus investigaciones se encuentra más bien en la posibilidad de poner a prueba, en nuevas investigaciones empíricas, sus métodos, “principios heurísticos” y sugerentes hipótesis.⁹⁸ Pero además, 2) esas investigaciones ya cumplieron un invaluable servicio en Alemania al haber dado una lección a los marxistas vulgares sobre la necesidad de ser más cuidadosos en sus análisis, sobre todo cuando se trata de conectar las ideas religiosas con fenómenos sociales. En las palabras tan sabiamente expresadas por Maurer a tan sólo veinte años de haberse iniciado la guerra académica de los cien años

[...] el método histórico de Weber, Sombart y Brentano, así como la controversia desatada entre ellos, han servido mucho en Alemania para convertir el capítulo marxista sobre la génesis de las ideas en algo menos

carente de interés por su obviedad y menos obvio por su interés. La búsqueda del pecador original ha vuelto a ganar en objetividad y *Sachlichkeit* [imparcialidad] lo que había perdido, por lo menos entre los científicos sociales, en vehemencia y seguridad. De cualquier modo, el materialismo histórico está aprendiendo a conocer, mejor que antes, que hay un mecanismo social mucho menos simple de la naturaleza humana. El científico social ha llegado a entender que tratar objetivamente la función de la religión en el orden económico significa, en primer lugar, entender la relación de ambos en el proceso social. En este espíritu, muchas viejas cuestiones volverán a debatirse de manera fructífera y casos que habían sido cerrados por puro prejuicio podrán reabrirse para discutirse con mejor justicia.⁹⁹

Maurer consigue expresar y transmitir con esas palabras el *Zeitgeist* o “relación a valores” (*wertbeziehung*) de la fe y las expectativas que en ese momento estaban apareciendo en la sociología alemana con respecto a las potencialidades que podría desplegar la *Wissenssoziologie* o “sociología del conocimiento” para estudiar de manera más sutil y cuidadosa la relación entre las ideas y los intereses materiales que como habían sido tratados hasta entonces mediante los más comunes reduccionismos marxistas. El párrafo transcrito exuda el mismo estado de ánimo y optimismo que Karl Mannheim ya había expresado en sus artículos de 1924 y 1925, precursores de lo que finalmente sintetizaría en 1929 en el programa de sociología del conocimiento propuesto en *Ideología y utopía*. También el estudio de Max Scheler publicado en 1924 sobre la *Sociología del saber* expresa un sentimiento esperanzador con respecto al posible futuro de las ciencias sociales. Y tanto Scheler como Mannheim, según hemos visto, reconocían la obra de Max Weber, independientemente de sus reservas específicas, por los nuevos horizontes que había abierto para las ciencias sociales contemporáneas. El artículo de Maurer, por su parte, consigue transmitir a una audiencia estadounidense, por un lado, el alto nivel y calidad que había alcanzado la sociología alemana en los años intermedios de la república de Weimar y, por el otro, las grandes expectativas que se tenían cifradas en aquélla. Todo lo cual se colapsaría tan sólo ocho años después, al llegar los nazis al poder en 1933. Con todo, en 1925 el público estadounidense especializado en sociología ya contaba con una exposición más que aceptable de las complejidades de la tesis weberiana sobre el protestantismo. Una buena fortuna con la que no contaban todavía ni los franceses ni los hispanohablantes.

Las tergiversaciones de Sorokin: el ruso blanco de Harvard

Lamentablemente hay una excepción en la buena fortuna que tuvo el público anglosajón desde la década de los años veinte en la exposición de la tesis weberiana por parte de Forsyth y Tawney en Inglaterra, o Maurer, Fullerton y Parsons en Estados Unidos. Desde Harvard se difundiría una gran tergiversación de la mencionada tesis a partir de la exposición del inmigrado ruso a Estados Unidos, Pitirim A. Sorokin (1889-1968), quien había sido secretario particular de Kerensky durante la Revolución bolchevique y por ello sería expulsado en 1922 de la Unión Soviética, para pasar en 1930 a fundar el departamento de sociología de la Universidad de Harvard, donde le tocaría reclutar, entre otros, a Talcott Parsons y formar estudiantes como Robert K. Merton y Kingsley Davis. La publicación en 1928 del influyente y masivo compendio de Sorokin sobre las teorías sociológicas contemporáneas,¹⁰⁰ incluye un capítulo dedicado a las teorías psico-sociológicas de la religión donde hay una sección en la que expone y critica a la sociología de la religión de Max Weber.¹⁰¹ Sorokin ofrece desde el inicio de su exposición “omitir la terminología y la metodología específica de Max Weber y quizá también simplificar su demasiado complicada ‘técnica’ de análisis, pero sin desfigurar sus principios”.¹⁰² Planteadas así las cosas, Sorokin no inicia del todo mal su exposición, pues reconoce el pluralismo interaccionista en Weber, desde el momento en que ve los fenómenos religiosos y económicos como “mutuamente dependientes”; considerar a uno como mera función del otro “sería equivocado”, aun cuando desde una perspectiva metodológica “es posible tomar uno de esos factores como ‘una variable’ para encontrar sus efectos específicos en un determinado ámbito”.¹⁰³

Según Sorokin, Weber toma el “factor religioso” como una variable y trata de detectar su influencia sobre la economía y otros fenómenos sociales, razón por la cual puede clasificarse a Weber como “un pluralista y ‘un funcionalista’ en el sentido asignado al término en los capítulos sobre Pareto y la interpretación económica de la historia”.¹⁰⁴ Tal “clasificación” y prisma de análisis constituye ya una deformación de la sociología de Weber, pero Sorokin la utiliza de cualquier modo para interpretar textos que hasta ese momento estaban prácticamente inexplorados fuera de Alemania y en eso no deja de tener su mérito. La fuente de Sorokin para exponer a Weber son los tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión* publicados a principios de la década de los veinte. Mediante esta fuente, a la que cita puntualmente y de la que traduce correctamente algunos párrafos cruciales, Sorokin centra su atención en los ensayos sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, para encontrar que el objeto de estudio de Weber es específicamente el capitalismo moderno, regido por un espíritu de vocación al que Weber estudia en calidad de un tipo ideal.¹⁰⁵ El espíritu del capitalismo es percibido por Sorokin en términos de “una psicología y una conducta necesarias para la existencia del

capitalismo”, y se encuentra idealmente tipificada en Benjamín Franklin cuyos consejos y enseñanzas constituyen “las características psicológicas sin las cuales, al menos en cierto grado, habría sido imposible el capitalismo moderno”.¹⁰⁶

Al llegar a este punto, conviene señalar que las “licencias” que Sorokin se ha tomado para exponer a Weber introducen graves deformaciones, por las que Weber sería a menudo injustamente criticado, aun cuando él jamás formuló de manera simplificada y reduccionista los argumentos por los cuales sería criticado. Así, Sorokin presupone que Weber afirmó algo tan absurdo como que la Reforma protestante fue anterior a la aparición del capitalismo moderno, que es visto como un efecto generado por la “causa” de aquélla. Las deformaciones, paulatina y subrepticamente introducidas en la exposición de Sorokin, no terminan aquí, pues inmediatamente procede a declarar, con respecto al espíritu del capitalismo, que “puesto que ha aparecido y existe, es evidente que tal psicología y conducta han sido inculcadas hasta cierto punto en las masas de la sociedad occidental”.¹⁰⁷ Al respecto, conviene insistir en revisar las últimas páginas de los ensayos sobre la ética protestante, donde Weber expresamente menciona que el funcionamiento contemporáneo del desarrollo capitalista ya no se rige ni requiere esa motivación religiosamente inspirada, razón por la cual vivimos en un “acerado caparazón”, o si se quiere, para retomar la célebre traducción de Parsons, en una “jaula de hierro”. El ámbito de validez de su tesis sobre la ética protestante se encuentra, así, históricamente circunscrito a un tiempo y región determinados, en concreto, los siglos XVI y XVII, pero no hay ya tal “afinidad electiva” en el siglo XX como supondría la percepción causalista de Sorokin. Lamentablemente, sus deformaciones no terminan aquí:

Weber responde: el capitalismo moderno occidental fue originado por la religión protestante y su *Wirtschaftsethik*. El espíritu del moderno capitalismo es el del protestantismo, de sus reglas de conducta y de su ética práctica. Antes de que el capitalismo moderno apareciera, ya había sido percibido, cultivado y preparado en el ámbito de la religión protestante [...]. La ética económica protestante educó y entrenó a su miembros para una economía capitalista.¹⁰⁸

Esta es precisamente la típica formulación causal genética de la tesis de Weber, quien jamás estipuló algo semejante y hasta expresamente dijo lo contrario, pero que muy probablemente por este tipo de deformaciones se divulgó en su forma más absurda para que surgieran diversos “críticos” que consideraron fácil e imperativo “refutarla”. Eso fue precisamente lo que aconteció, por ejemplo, en el caso del primer registro de la tesis weberiana en México, pero tales efectos tan lamentables, generados en buena medida por el texto de Sorokin, no los describiremos sino hasta que lleguemos en nuestra exposición al final de la siguiente década, es decir, al año de 1939.

Por lo pronto, es pertinente señalar que cuando Sorokin llegó a la lectura de las páginas finales de los ensayos de Weber, donde se expone que el capitalismo ya no

requiere de la inspiración motivacional de la ética protestante para funcionar, Sorokin no captó ni la contradicción que esta afirmación presentaba con la señalada por él unas cuantas páginas antes —respecto a que el espíritu del capitalismo aún es el motor del sistema capitalista contemporáneo— ni entendió cuál era el significado que Weber otorgaba a esa desaparición de la motivación religiosa original. Así, de manera tan determinista como la del más vulgar materialismo histórico, pero en un sentido opuesto, Sorokin supone que el capitalismo puede terminar, o por lo menos modificarse, como consecuencia de la desaparición de la motivación religiosa, lo cual lo lleva a una absurda conclusión que Weber no formuló o siquiera imaginó, precisamente porque su tesis jamás estuvo influida por un criterio de causalidad genética o determinista de la religión sobre la economía, como la que supone Sorokin:

Cuando llegó el protestantismo, expandió, a su propio modo, la racionalización de la vida sobre las masas, creando así los fundamentos del capitalismo moderno. El protestantismo fue el único responsable de su creación. En el momento presente esas raíces religiosas del capitalismo moderno ya están muertas. El primer entusiasmo religioso y la concepción religiosa del mundo han desaparecido. Esto significa que una etapa en el desarrollo del capitalismo moderno ha terminado. Con la muerte de sus raíces religiosas, el capitalismo también debe cambiar. Tales son los principios de la sociología de la religión de Weber y de su teoría de la determinación religiosa de la vida económica. Con esto terminamos el resumen de estas teorías, y ahora vamos a su crítica.¹⁰⁹

Alegremente, en efecto, Sorokin procede a realizar la crítica de su Weber ficticio y deformado: Weber no “determinó” el peso específico del “factor religioso” en relación con otros factores que también influyen en un proceso social, y “francamente no puedo encontrar ningún ejemplo de la decadencia absoluta de la religión, pues la decadencia de una religión siempre viene seguida del ascenso de otra”;¹¹⁰ sus tipos ideales de cada una de las éticas económicas de las grandes religiones del mundo, así como sus conceptos de *racionalismo* y *tradicionalismo* son “por lo menos vagos y cuestionables en cuanto explicaciones adecuadas de la realidad”;¹¹¹ muchos hechos contradicen su “teoría”, tales como el desarrollo del capitalismo en Japón, país que jamás fue protestante y es —en 1928— profundamente “tradicionalista”;¹¹² Sorokin también pone en entredicho un supuesto causalismo genético en la tesis de Weber porque “todas sus conclusiones concernientes al origen religioso del capitalismo moderno se han vuelto cuestionables”;¹¹³ su material estadístico es frágil y limitado; “el espacio no nos permite analizar muchas otras afirmaciones fácticas de Weber”, por lo que Sorokin remite a las críticas hechas por Lujo Brentano, “pero lo ya expuesto es suficiente para demostrar que la teoría de Weber es sumamente vulnerable en sus puntos fundamentales y secundarios”.¹¹⁴ El caso de Sorokin sería típico de la difusión vulgarizada y deformada de la tesis weberiana sobre el protestantismo, y según veremos más adelante, algunos “críticos” jamás leyeron a

Weber, y su fuente principal para realizarlas provino de la exposición de Sorokin, combinada con la más exuberante imaginación tropical, como ocurrió en el caso de México en 1939.

Fullerton, el teólogo de Harvard

En 1928, desde *The Harvard Theological Review*, Kemper Fullerton lanzó un refinado e informado balance crítico de la tesis de Weber desde la perspectiva de un teólogo.¹¹⁵ Fullerton captó muy bien que la diferencia esencial entre las formas previas del capitalismo y la específicamente moderna reside en la ética de trabajo promovida por lo que Weber identificaba y definía como el espíritu del capitalismo.¹¹⁶ También puso énfasis en la distinción estipulada por Weber con respecto a que, aunque en principio van aparejadas, las formas capitalistas y el espíritu del capitalismo no siempre coinciden históricamente; lo cual explica por qué Florencia tuvo desde el siglo XII una desarrollada economía capitalista, aunque sin la ética de trabajo propia del capitalismo moderno, en contraste con Pensilvania en los siglos XVII y XVIII, donde todavía no aparecía una sólida infraestructura capitalista, a pesar de que la ética de trabajo promovida por el espíritu del capitalismo ya estuviera ahí presente. Fullerton también entiende muy bien que la tesis weberiana tiene una ubicación histórica muy precisa y delimitada en la influencia del puritanismo para el desarrollo de esa ética de trabajo en el siglo XVII, pero que esa correlación ya no tiene validez para el siglo XX, época en la que el capitalismo opera sin ese sustrato religioso “original”. Por ello, Fullerton invita a acompañar a Weber en el descubrimiento de un mundo desaparecido:

Hemos llegado al punto donde debemos embarcarnos con Weber en un viaje de redescubrimiento de un mundo que, para la mayoría de nosotros, se encuentra tan absolutamente desaparecido como el de la Atlántida. La descripción de este mundo redescubierto, y la conexión que establece entre él y la vida de nuestra cultura capitalista contemporánea, constituye la parte más interesante de su ensayo.¹¹⁷

Lo valioso del ensayo de Fullerton reside en que demuestra cómo, cuando los artículos de Weber sobre el protestantismo eran leídos con cuidado, podían evitarse los malentendidos, falsedades y simplificaciones en los que caían frecuentemente las lecturas descuidadas. No obstante, la principal característica de la aportación de Fullerton se encuentra en el ámbito de la *comprensión hermenéutica del problema teológico*, y por ello remite a un análisis que se inicia con la evaluación de la noción de *vocación (Beruf)* en Lutero, para quien no podía tener validez la doble moral del catolicismo, su distinción entre los *precepta evangelica* para ser realizados en este mundo, y los *consilia evangelica* válidos exclusivamente para los virtuosos de la vida monástica. Para Lutero, todos los hombres están igualmente obligados a cumplir tanto los mandamientos como los “consejos” del evangelio, lo cual debe hacerse no en un claustro separado del mundo, sino en la vida secular misma. La vocación para Lutero consistía, pues, en vivir religiosamente la vida secular, es decir, en servir a Dios dentro de la propia vocación (*in*

vocatione).¹¹⁸ Para Calvino, en cambio, el problema no empieza con la noción de *vocación* que se tenga, sino con la de *Dios*. El principal objetivo del hombre en este mundo es ser un instrumento para la mayor gloria de Dios, lo cual le da sentido y racionalidad a esta vida. Ahora bien, como los individuos ya están predestinados por un decreto eterno de Dios, todos los intermediarios entre él y el hombre quedan, al menos teóricamente, eliminados. Ya no hay sitio para ninguna gracia sacramental ni para ningún sacerdocio que la controle ni para la contabilidad por partida doble de los pecados y las buenas obras, porque ninguna ayuda de tipo humano puede ya tener lugar aquí. El alma individual debe comparecer, por sí sola, ante Dios y, debido a ello, el calvinismo pone un tremendo énfasis en el individualismo, aunque, por otro lado, también ha demostrado históricamente tener mucho mayor capacidad para la organización social que el luteranismo, pues al lado de su intenso individualismo, el calvinismo ha sido capaz de combinarlo con una intensa actividad social.¹¹⁹ Y es que la idea de la vida del calvinismo también se orienta a un dominio racional del mundo y no a un retiro contemplativo como en el monasticismo, lo cual Weber ya lo había ilustrado al señalar el notable contraste entre *La divina comedia*, de Dante, que concluye con la contemplación de Dios y *El Paraíso perdido*, del puritano Milton, que concluye con la expulsión del Paraíso de Adán y Eva, quienes en una especie de resignación triunfante, se disponen a ir a luchar en el mundo.¹²⁰ La noción de *acción* del poema puritano es así intramundana, es decir, una acción dentro del mundo y la sociedad.

Y de ahí deriva la conexión entre el individualismo extremo y la intensa actividad social del calvinista, es decir, por medio del objetivo último que consiste en servir a Dios. Mediante el mejoramiento de este mundo se sirve a la mayor gloria de Dios, pero como éste es el fin último, el trabajo social, por importante que sea, está subordinado al fin y por lo tanto se “despersonaliza”. Es social, pero sólo porque se realiza dentro de la sociedad, y se cumple no en función de sí mismo, sino para la mayor gloria de Dios. Tal tendencia hacia la actividad intramundana se ve reforzada aún más por la doctrina de la predestinación, pues aunque Calvino aseguraba que la seguridad de la salvación la proporciona internamente el espíritu santo, en la práctica predominó el método de considerarse un instrumento de Dios en este mundo, como señal de elección para la salvación.¹²¹ Hay, así, una diferencia esencial entre la doctrina de las obras del catolicismo y la del calvinismo, pues mientras que para la primera las obras son un instrumento de salvación, para el segundo tan sólo pueden ser una señal de prueba, de confirmación, en virtud de la doctrina de la predestinación donde ya no es posible cambiar o modificar el designio divino.¹²² De esta manera, el ideal de la disciplina ascética del monasticismo católico se transfiere ahora a la vida secular de todos los hombres. Dentro de la esfera de esta vida reside la vocación de cada quien, como enseñó Lutero, pero la vocación se convierte ahora en el medio para la disciplina moral, como

enseñó Calvino, y así como el monje retirado del mundo debe someterse toda su vida a la más severa disciplina, así el calvinista debe también disciplinarse pero para la acción dentro de este mundo. Su vida será una vida racionalizada de autocontrol sistemático y metódico. El calvinista practica la disciplina sobre sí mismo, pero no como un medio para conseguir la seguridad en la salvación, sino para la mayor gloria de Dios. Con ese objetivo primordial, se desprendía de esta práctica, a manera de efecto colateral, la seguridad de poder ser, después de todo, un elegido. Efecto colateral, sí, pero de suma importancia.

¿se trata pues de confirmar la aseveración de Sebastián Franck, según la cual el significado de la Reforma protestante se cifra en la posibilidad de que todo cristiano se convierta en una especie de monje pero para la vida secular y durante toda la duración de su vida? Sí, pero con el siguiente énfasis señalado por Weber, a saber, que en lugar de la aristocracia espiritual de los monjes retirados de este mundo, ahora tenemos la aristocracia espiritual de los elegidos dentro del mundo. Se trata, para esta cosmovisión religiosa, de mantener la más estricta disciplina (a semejanza del monasticismo católico) pero para la vida secular (como lo señaló Lutero), con la única intención de glorificar a Dios y obtener como única recompensa la bendición de sentirse entre los elegidos (aportación específica del calvinismo).¹²³ Esta cosmovisión tuvo un enorme impacto social y económico, pues

[...] por muy ciegos que sean los economistas para ello, es indudable que las convicciones metafísicas son las únicas con poder suficiente para dominar, de manera absoluta, las vidas humanas. Las razones estrictamente económicas no pueden dar cuenta, por sí solas, del fenómeno del surgimiento del capitalismo moderno. El valor del ensayo de Weber reside en demostrar que algo más profundo, más trascendental, tuvo que ver con ello, lo cual precisa ser reconocido si se desea explicar adecuadamente la motivación psicológica que impulsó el desarrollo del espíritu del capitalismo moderno.¹²⁴

Ahora bien, el énfasis en la actividad intramundana del ascetismo puritano inevitablemente llevó a una acumulación de capital y esto requería una nueva actitud ante las riquezas, muy diferente a la del mensaje antimamónico de Calvino y sus seguidores inmediatos. Así, cuando Richard Baxter declara que el ocio destruye el estado de gracia, todavía no se ha llegado a la concepción de Franklin, según la cual *time is money*, pero ya se ha formulado su contrapartida religiosa, donde el tiempo es infinitamente valioso porque cada hora perdida se distrae de la acción para la mayor gloria de Dios. Y si con toda esta actividad intramundana, Dios ha ordenado nuestras vidas para que tengamos una oportunidad de obtener ganancias económicas, entonces debemos aceptar esas oportunidades, pero para su mayor gloria, pues como ya lo predicaba Baxter: “No trabajarás para enriquecerte con fines de indulgencia carnal, sino para la gloria de Dios”.¹²⁵

De manera no planeada, ni calculada, toda esta actividad intramundana inspirada religiosamente tuvo una serie de impactos decisivos en la actividad económica. Por un lado, la tendencia ascética restringió el consumo y fomentó el ahorro; pero en segundo lugar, incrementó la producción y la inversión, una vez que las riquezas ya no fueron vistas como pecaminosas, sino deseadas por Dios en cuanto señal de su favor y también como prueba del éxito en la vocación intramundana que se había elegido para trabajar y dedicarla a la mayor gloria del señor. Lo decisivo de este proceso no es tanto la acumulación del capital, sino el carácter metódico y racionalizado de la misma, en cuanto rasgo principal y distintivo del capitalismo moderno. Y esta acumulación metódica tenía, por lo menos, como una de sus principales motivaciones la concepción calvinista de la vocación como actividad ascética e intramundana.¹²⁶ Fullerton redondea su interpretación al hacer notar que el capitalismo moderno ya no opera con fundamento en esa motivación religiosa que forma parte de ese mundo perdido del siglo XVII pero redescubierto y descrito por Weber en sus ensayos, a semejanza de una exploración de la Atlántida cubierta por el mar, porque el capitalismo contemporáneo ya no la necesita para seguir funcionando.¹²⁷ Lo que ha quedado en lugar de ese mundo ha sido el vacío caparazón acerado de la modernidad, la jaula de hierro, cuyos ocupantes y dirigentes son esos especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón, esas nulidades que creen haber trepado a la cima de la fase más elevada de la civilización, cuando en realidad ni siquiera han adquirido conciencia de la grave crisis en la que se encuentran.

El artículo de Fullerton le hace plena justicia a la tesis de Weber, aun cuando le faltó mencionar aquellos párrafos, especialmente en las últimas tres páginas de su ensayo, donde Weber subraya su pluralismo metodológico y la necesidad de complementar su tesis con otros estudios que demuestren la influencia de los demás factores sociales, especialmente económicos, sobre la configuración de la cosmovisión religiosa.¹²⁸ Pese a ello, el caso de Fullerton demuestra que la tesis weberiana podía ser entendida sin deformaciones ni falsedades, tan sólo si se tenía cuidado en leerla con atención.

La deformación del primer traductor de Weber al inglés, Frank H. Knight

El cuidado mostrado en el análisis hermenéutico de Fullerton no sería emulado ni siquiera por aquellos que dieron a conocer por primera vez la obra de Weber al inglés, según lo demuestra el caso del economista Frank H. Knight, quien se adelantó por tres años a Parsons en ser el primero en verter una obra de Weber al inglés.¹²⁹ En efecto, en 1927 apareció la *Historia económica general*, primera obra de Weber traducida al inglés (también primera en traducirse al español por Sánchez Sarto en 1942) en una versión que, en términos generales, es correcta y por lo menos no sufrió el mismo tipo de críticas, cuestionamientos y vilipendios propinados a las traducciones de Weber por parte de Parsons. No obstante, Frank Knight fue un economista demasiado “neoclásico” y positivista como para entender las sutilezas hermenéuticas que distinguen los célebres ensayos weberianos sobre el protestantismo. Esto quedó de manifiesto en 1928, cuando con motivo de la reciente aparición en Alemania del tercer volumen de *Der moderne Kapitalismus*, de Sombart, Knight hizo una somera y puntual reseña crítica de las principales obras de la literatura alemana del primer cuarto del siglo XX sobre la cuestión de los orígenes y naturaleza del capitalismo moderno, en donde la tesis de Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo ocupa un lugar central y prominente.¹³⁰ Ahí, Knight expone de manera distorsionada al afirmar que Weber postuló un nexo unicausal y determinante entre el protestantismo (sin ninguna mención a la ética) y el “movimiento capitalista” (sin acotarlo al “espíritu” o mentalidad). Puede acusarse a Knight de simplificar y distorsionar, pero no de falta de claridad y, por lo mismo, es mejor citarlo textualmente:

La más famosa hipótesis con respecto a la naturaleza causal del capitalismo moderno es sin duda la teoría de la religión de Max Weber [donde] intentó probar específicamente que el protestantismo, en particular el calvinismo, y todavía más particularmente el puritanismo inglés, fue la *causa* principal del movimiento capitalista, y no una mera racionalización de sus estándares; su argumento se basa en la fuerza del puritanismo entre las clases pequeño burguesas, las cuales no estaban en posición de practicar el negocio adquisitivo a gran escala.¹³¹

La exposición de Knight comete la típica deformación de una interpretación causal genética, directa y determinante entre dos fenómenos, el protestantismo y el capitalismo, que en rigor no eran como tales el objetivo central de la acotada investigación de Weber. Knight parece no tomar en cuenta ni la explícita delimitación hecha por Weber en el sentido de que lo que a él le interesaba era encontrar el grado de influencia entre una ética y un espíritu o mentalidad ni tampoco parece tomar en serio todas las advertencias de Weber con respecto a que siempre ha habido una pluralidad de causas en la explicación de un fenómeno social, especialmente si es tan complejo como el capitalismo.

En cuanto al ejercicio hermenéutico de entender la manera como el calvinista puritano del siglo XVII interpretaba el mundo, Knight ni siquiera lo menciona, como tampoco parece percatarse de la construcción típico-ideal, tanto de la ética protestante como del espíritu del capitalismo, pues para él todo tiene que verse en términos de relaciones causales, directas o indirectas, y tan sólo así está dispuesto a evaluar la investigación de Weber:

Independientemente de lo que pueda pensarse de su teoría sobre el puritanismo, indudablemente hay un aspecto en el que Max Weber está por encima de todos los otros escritores aquí reseñados: él es el único que realmente lidia con el problema de las causas o que enfoca los hechos desde ese ángulo que es el único que puede dar una respuesta a tales cuestiones, a saber, el ángulo de la historia comparada en sentido amplio. Weber es del parecer que la cuestión sobre los orígenes del capitalismo gana mucho en alcance explicativo cuando se formula de manera negativa: ¿por qué el capitalismo *no* se desarrolló en otros tiempos y lugares distintos a la moderna Europa occidental? ¿y por qué tampoco hubo un desarrollo comparable al de la era moderna en las civilizaciones clásicas de la antigüedad? Max Weber discutió estas cuestiones en su *Historia económica general*, y aunque ésta sea un mero esbozo tan sólo disponible como una construcción editorial elaborada a partir de los apuntes de clase de sus estudiantes, constituye, en este aspecto esencial, un género en sí misma. ¹³²

Independientemente de lo que pueda pensarse de la interpretación de Knight, lo cierto es que deformó la tesis weberiana al compararla, aunque fuera favorablemente, con las alternativas explicativas de Sombart, Brentano, Pirenne o Henri Sée. Frente a la sutileza y fidelidad interpretativa de Fullerton, quien demostró en el mismo año de 1928 que era perfectamente posible entender la tesis weberiana correctamente y sin deformarla con tan sólo leer cuidadosamente los objetivos de investigación planteados por Weber, Knight cayó más bien en el típico reduccionismo monocausalista y mecanicista.

La tesis Weber-Tawney y el caso del puritanismo inglés

La obra más importante de la década de los veinte sobre este tema fue, sin embargo, la del historiador británico Richard Henry Tawney, educado en el Balliol College de la Universidad de Oxford, y el más destacado profesor de historia económica de la London School of Economics and Political Science en la primera mitad del siglo XX. Tawney adquiere gran celebridad, entre otras cosas, por sus propias investigaciones sobre la relación entre la religión y el desarrollo del capitalismo moderno, donde a veces sigue, en otras corrige y en otras más complementa las aportaciones de Weber al respecto.¹³³ Si bien en Alemania la tesis en cuestión fue conocida durante las dos primeras décadas de la polémica como la tesis Weber-Troeltsch, en el mundo anglosajón fue identificada con frecuencia, a partir de los años veinte, como La tesis Weber-Tawney, con menor derecho en el segundo caso ya que las aportaciones de Tawney no pueden reducirse a las de Weber, entre otras cosas porque, por lo menos en su primera versión, la aportación del historiador británico se opuso en importantes aspectos a la interpretación del sociólogo alemán. La primera formulación de la tesis de Tawney al respecto la presentó en sus conferencias en el King's College de la Universidad de Londres, durante marzo y abril de 1922, las publicó en forma de libro por primera vez en 1926 y las volvió a publicar, con importantes revisiones y un prólogo sumamente rico e informativo, para la edición Penguin de 1938. Nuestra exposición se basa en esta última versión, en parte porque hacemos uso de su prólogo redactado en 1937, donde Tawney corrige muchas de sus críticas iniciales a Weber, por considerarlas, para entonces, en buena medida injustas. El caso de Tawney es así el de un opositor converso a la tesis weberiana a la que complementó con su gran erudición en la historia económica de Inglaterra.

El punto de partida de Tawney reside en mostrar el trasfondo medieval que antecedió a la gran transformación económica del siglo XVI. Por un lado, nos muestra cómo para la cosmovisión medieval la más perfecta felicidad del hombre se concebía en términos de la contemplación de la “esencia divina”,¹³⁴ pero por el otro, nos demuestra que para la vida económica medieval los pecados más graves eran la avaricia y la usura, donde el especulador obtiene su ganancia mediante la explotación de las necesidades públicas, de tal manera que “el verdadero descendiente de las doctrinas de Tomás de Aquino es la teoría del valor del trabajo y el último escolástico fue Karl Marx”.¹³⁵ La cosmovisión medieval no concibe, en efecto, ninguna actividad económica que no esté orientada por un fin moral, y por ello la eticidad, regida por la ley de la reciprocidad de los intercambios, constituye su rasgo más distintivo. Aunque sea posible encontrar en el pensamiento económico medieval teorías de precios e interés, en esto no radica su rasgo más importante, pues éstas se han dado en todas las épocas y en todos los lugares donde consumidores y deudores han quedado de alguna manera expuestos a la extorsión. La

peculiaridad de la cosmovisión económica medieval debe buscarse, más bien, en la insistencia de sus pensadores en ver a la sociedad como un organismo espiritual y no como una máquina económica utilitaria, por lo que la actividad económica “requiere ser controlada y restringida con referencia a fines morales”.¹³⁶

Esta cosmovisión entró en crisis al generarse tanto una revolución religiosa como una revolución económica en Europa al despuntar el siglo XVI. Los descubrimientos geográficos y el triunfo del Estado moderno tuvieron lugar en el lapso de menos de dos generaciones, así como el inicio de las colonizaciones que dominarían el mapa mundial durante los próximos cuatro siglos y que generarían un ciclo de expansión económica prácticamente sin precedentes. Si bien Florencia había sido el centro capitalista más avanzado de Europa a finales de la Edad Media y durante el Renacimiento, con la llegada de la Reforma el centro del desarrollo capitalista se desplazó hacia los Países bajos, y Amberes se convirtió en “la capital económica de la nueva civilización, en cuanto ciudad cosmopolita y hogar común para todas las naciones”.¹³⁷ Todas las grandes potencias económicas del siglo XV ya habían empezado aceptar, de buena o de mala gana, a Amberes como centro mundial de grandes transacciones comerciales y financieras: la liga hanseática, los bancos italianos y los aventureros comerciales ingleses; el mercado del cobre se desplazó de Venecia a Amberes en la última década del siglo XV. Y cuando llegaron los grandes descubrimientos geográficos, las grandes rutas marítimas del este y del oeste confluyeron en sus muelles. Portugal estableció ahí el depósito de las especias orientales, y con el ascenso de Carlos V, Amberes se convirtió en la capital comercial del imperio español y en el principal mercado europeo para la plata americana. Además de ser el corazón comercial de Europa, con su bolsa, Amberes se convirtió en el centro financiero europeo. Por primera vez en la historia se generaron recursos económicos suficientes para acabar con el hambre y las enfermedades mundiales, pero la esclusa para despilfarrar todos esos recursos fueron, primero, las guerras de religión y, después, la guerra de los treinta años. Al concluir la primera mitad del siglo XVII, Amberes estaba arruinada.¹³⁸

A Tawney le interesa analizar, en el primer tercio de su libro, las condiciones sociales y económicas que permiten explicar el surgimiento del capitalismo moderno a partir de su inicio a finales de la Edad Media, y en esto no se aleja en esencia de la perspectiva de Max Weber, aun cuando éste se haya ocupado en sus ensayos sobre el protestantismo de otra cuestión, a saber, la relación entre una ética religiosa y la mentalidad acorde al capitalismo moderno, así como la manera en que tal mentalidad dio un nuevo y decisivo impulso al desarrollo del capitalismo en la era moderna. En su prólogo de 1937, Tawney reconoció explícitamente esta diferencia;¹³⁹ Asimismo en su prólogo a la traducción de los ensayos de Weber, realizada por Parsons en 1930, invitó a los lectores que quisieran conocer la tesis weberiana sobre las condiciones económicas del surgimiento del

capitalismo moderno que no la buscaran en sus ensayos sobre el protestantismo, sino en su *Historia económica general*, recién traducida al inglés en 1927.¹⁴⁰

No obstante, a Tawney también le interesa la relación entre la ética religiosa y sus efectos sobre el desarrollo del capitalismo, y por ello, el segundo tercio de su libro se inicia con un análisis comparado de las actitudes de Lutero y Calvino hacia la economía. La fuente de inspiración, explícitamente citada por Tawney para llevar a cabo tal comparación, son las obras de Troeltsch,¹⁴¹ y por ello no es de extrañar que a semejanza de Weber, Tawney siga la interpretación de Troeltsch —contraria a Ritschl y favorable a Schneckengerber— en el sentido de que Lutero fue un pensador antimoderno, autoritario y medieval, abiertamente antagónico al espíritu del capitalismo moderno; mientras que Calvino fue favorable a la modernidad económica, aun cuando fuera de manera no deliberada ni intencional. De este modo, Tawney expone cómo la teoría social de Lutero es más medieval que la sostenida por muchos pensadores de la Edad Media, entre otras cosas porque detesta el comercio, cuyo auge al inicio del siglo XVI fue visto por él como una recaída en el paganismo. Lutero manifiesta en esto “toda la desconfianza del campesino y del monje”, por lo que su visión del comercio y de la jerarquía social es típicamente tradicional y premoderna:

Lutero aceptó la jerarquía social, con sus principios de *status* y subordinación, aun cuando hubiera acabado con los travesaños de la escalera eclesiástica. La combinación de radicalismo religioso y conservadurismo económico no es rara, y en la concepción tradicional de la sociedad, en cuanto organismo de clases desiguales con diferentes derechos y funciones, el padre de todas las revoluciones posteriores encontró un arsenal de argumentos contra el cambio, el cual fue esgrimido con igual furia contra campesinos en revuelta y contra monopolistas acaparadores [...]. Tan plenamente convencido como cualquier escritor medieval de que la servidumbre es el fundamento necesario de la sociedad, su alarma ante el intento de abolirla se vio intensificada tanto por una teoría política que exaltaba el absolutismo de las autoridades seculares, como por una doctrina religiosa que trazaba una tajante antítesis entre el orden externo y la vida del espíritu.¹⁴²

Lutero no sólo condenó la usura con más vehemencia que la doctrina ortodoxa medieval, sino que veía todo el sistema moderno de comercio internacional, industria capitalista y créditos bancarios como un conjunto de fuerzas que pertenecían al reino del mal. Y si bien la vida monástica fue secularizada, con lo cual desapareció la distinción entre vida secular y vida religiosa, desde otro punto de vista tal distinción se hizo más profunda que nunca, porque el mundo quedó separado por un abismo insalvable entre el bien y el mal, la luz y las tinieblas, el espíritu y la materia. La exigencia de Lutero para abolir el derecho canónico no era más que el corolario lógico a su creencia de que la biblia representaba la única guía autosuficiente para la conducción de la vida.¹⁴³

Para Tawney, nada contrasta más con esta doctrina social que la sostenida por el calvinismo, pues mientras el luteranismo era socialmente conservador y deferente hacia las autoridades políticas constituidas, el calvinismo se erigió en una fuerza activa y radical

porque buscaba no meramente purificar al individuo, sino “reconstruir la Iglesia y el Estado y renovar la sociedad penetrando cada departamento de la vida, pública y privada, con la influencia de la religión”.¹⁴⁴ A diferencia de la cosmovisión esencialmente campesina de Lutero, la del calvinismo provenía básicamente de una perspectiva urbana que se difundía mediante trabajadores y comerciantes migratorios. Sus dirigentes religiosos se dirigían fundamental, aunque no exclusivamente, a sectores sociales comprometidos con el comercio y con la industria, es decir, los sectores más modernos y progresistas de la época, y al hacerlo así, “reconocían de manera natural la necesidad del capital, del crédito y los bancos, del comercio y del sistema financiero a gran escala, así como de todos los demás aspectos prácticos de la vida de negocios”.¹⁴⁵

Las reglamentación calvinista incluye, así, un reconocimiento a las virtudes económicas, fruto de la dedicación puesta al servicio de Dios. Al buscar la glorificación de Dios por encima de todo, la doctrina de la predestinación del calvinismo estipula que las buenas obras no pueden ser un instrumento para la salvación, pero son indispensables como prueba o certeza de la elección. A pesar de repudiar el mérito personal, la doctrina calvinista es sumamente práctica. La glorificación de Dios se obtiene no nada más mediante la oración, sino mediante la acción, pues el mundo se santifica con el esfuerzo y el trabajo metódico. La tarea del calvinismo consiste, pues, tanto en disciplinar la vida individual como en crear una sociedad santificada. La Iglesia, el Estado y la comunidad del calvinista son medios de salvación personal o de satisfacción de necesidades temporales, pero sobre todo son “el reino de Cristo” donde se cumplen los deberes individuales, manteniéndolo al margen de la corrupción mediante una disciplina total en la conducción de la vida. Tal disciplina se funda en virtudes que, por “coincidencia”, son también las que requiere el éxito en la vida económica: diligencia, sobriedad, frugalidad, trabajo, ahorro.¹⁴⁶

independientemente de sus méritos o defectos teológicos, tal doctrina estaba admirablemente capacitada para liberar enormes energías económicas y para imprimir una gran disciplina social a “la burguesía en ascenso”, consciente de sus méritos, orgullosa de su vocación como portadora de virtudes económicas religiosamente santificadas y determinada a reivindicar su propio estilo de vida por medio de cualquier arma, incluidas la guerra y la revolución política; porque lo que estaba en juego no era nada más la conveniencia o el interés personal, sino la voluntad de Dios. El calvinismo defendía, en suma, no sólo una nueva doctrina de teología y gobierno eclesiástico, sino toda una nueva escala de valores morales y un nuevo ideal de conducta social.¹⁴⁷ Al llegar a esta fase de su exposición, Tawney introduce la necesidad de distinguir entre diversas manifestaciones históricas y locales adoptadas por el calvinismo, pues de la doctrina de Calvino podían derivarse tanto un intenso individualismo como un riguroso “socialismo cristiano”. Cuál de éstos predominaba, dependía de diferencias de ambiente

político, de región y de clase social. Dependía también de la cuestión de si los calvinistas eran mayoría, como en Escocia y Ginebra donde podían configurar todo el orden social y político de acuerdo a sus principios, o si eran una minoría, como en Inglaterra donde vivían a la defensiva reclamando tolerancia para sus creencias. En la versión del calvinismo favorecida por las clases altas inglesas del siglo XVII, predominó el individualismo en cuestiones sociales y “sólo una minoría fanática esperaba que la nueva Jerusalén descendiera en la verde y apacible Inglaterra”.¹⁴⁸

Tawney considera que Weber no distinguió claramente estas diversas manifestaciones del calvinismo. Por ello el historiador inglés se propone hacer una contribución al debate sobre la relación entre calvinismo y capitalismo con una serie de señalamientos específicos para el caso inglés, donde si bien la teología del puritanismo fue la de Calvino, su concepción de la sociedad, diluida por las exigencias de una era comercial y suavizada para amoldarse a las convenciones de la aristocracia terrateniente, se encontraba en el polo opuesto al dogma fundador de Calvino. La ética social de la era heroica del calvinismo estaba más cerca de una dictadura colectivista que del individualismo liberal; y si algunos historiadores sostienen que la filosofía del *laissez faire* emergió como resultado de la difusión del calvinismo entre las clases medias, esto ocurrió, como en el caso de la tolerancia, por una ruta más bien indirecta. Liberalismo y tolerancia fueron aceptados no tanto en sí mismos, sino como un compromiso impuesto al calvinismo, en una etapa relativamente tardía de su desarrollo histórico, como resultado de su modificación por la presión de los intereses comerciales o por el equilibrio de poderes entre las distintas autoridades en conflicto.¹⁴⁹ En contraste con este desarrollo específicamente inglés, el calvinismo continental fue el de una dictadura intolerante y colectivista, y por ello, al entrar en pugna la libertad y la autoridad, se sacrificó la libertad, no con renuencia, sino con entusiasmo. Resulta, pues, imprescindible separar las consecuencias del desarrollo del calvinismo, sobre todo en Inglaterra, de la figura y la doctrina sostenida por Calvino, pues en él no hay mensajes explícitos que desemboquen en la libertad y la tolerancia:

Legalista, mecánico, sin imaginación ni compasión, obra de un jurista y genial organizador, el sistema de Calvino era más romano que cristiano, y más judío que cualquiera de los otros dos. Resultaba inevitable que fuera mucho más tiránico que la Iglesia medieval, así como el club jacobino lo fue más que el *ancien régime*. Sus mallas eran más delicadas, su celo y eficacia eran mayores. Y sus enemigos ya no eran meramente las acciones y los escritos, sino también los pensamientos.¹⁵⁰

En su análisis del movimiento puritano en Inglaterra, Tawney considera que fue éste, y no la separación de los Tudor de la Iglesia de Roma, lo que constituyó la verdadera Reforma protestante en Inglaterra, y que “de esta lucha contra el viejo orden emergió una Inglaterra inequívocamente moderna”.¹⁵¹ El puritanismo fue el educador de las

clases medias inglesas al elevar sus virtudes y santificar, sin erradicar, sus vicios convenientes, y al darles “una seguridad inexpugnable de que, detrás tanto de esas virtudes como de esos vicios se encontraban las majestuosas e inexorables leyes de la divina Providencia”.¹⁵² En el puritanismo convivían simultáneamente un aspecto conservador y tradicionalista y otro revolucionario; un individualismo extremo y un colectivismo que imponía una férrea disciplina. En Inglaterra estos dos aspectos convivieron por buen tiempo, con sus desacuerdos y contradicciones ocultos, hasta que el cataclismo de la Guerra civil del siglo XVII las hizo aflorar. De pronto, presbiterianos e independientes, niveladores (*levellers*) y aristócratas, políticos, mercaderes y utopistas, todos, contemplaban con ojos asombrados los extraños monstruos con los que habían crecido, convivido y caminado como amigos en tiempos de paz: “La batalla no fue entre un puritanismo comprometido con una perspectiva y un Estado comprometido con otra, sino entre tendencias rivales en el seno del puritanismo mismo. Se trata de captar su conexión y entender las razones que fundieron esto y desvanecieron aquello”.¹⁵³ A primera vista, hay un violento contraste entre el férreo colectivismo de la Ginebra de Calvino y el rechazo impaciente de todas las restricciones tradicionales para la empresa económica en el ánimo del mundo inglés de los negocios después de la Guerra civil. En realidad, los mismos ingredientes estaban en todas partes, pero la mezcla variaba en diversas proporciones: en Holanda y Norteamérica, Escocia y hasta Ginebra, “la teoría social del calvinismo sufrió el mismo proceso de desarrollo, empezó como el alma misma de la reglamentación autoritaria y terminó como el vehículo de un individualismo prácticamente utilitario”.¹⁵⁴

En el caso de Inglaterra estamos tan acostumbrados a considerarla como la pionera del progreso económico que frecuentemente perdemos de vista hasta qué grado la Inglaterra de Shakespeare y Bacon todavía era medieval en su organización económica; con una visión social más interesada en mantener los hábitos tradicionales de consumo que en acumular capital para la futura producción; con una aristocracia desdeñosa de las virtudes económicas; un campesinado que sembraba para la subsistencia en medio de la confusión organizada de la aldea en campo abierto, y un pequeño, aunque creciente, cuerpo de artesanos celosamente conservadores. Al transformar la perspectiva de la sociedad tradicional y derrocar la monarquía paterna, el puritanismo de las clases medias inglesas “se convirtió en una potente fuerza para preparar la llegada de una sociedad comercial que finalmente triunfó con la Revolución”.¹⁵⁵ Es en ese puritanismo tardío, posterior a las revoluciones inglesas del siglo XVII, donde las cualidades que se denunciaban como vicios en etapas menos ilustradas, emergían ahora como virtudes económicas, y también morales, pues ya no se buscaba la suficiencia para las necesidades de la vida cotidiana, sino expansión y crecimiento ilimitado desde el momento en que no el consumo, sino la producción para la mayor gloria de Dios se

convirtió en el objetivo primordial de los esfuerzos cristianos: “Porque el mundo existe no para disfrutarse, sino para conquistarse, y sólo un conquistador merece el nombre de cristiano”.¹⁵⁶ Al ganar el mundo para la mayor gloria de Dios, el puritano también gana la salvación de su propia alma. Los acontecimientos que en 1649 les parecían a los aristócratas parlamentarios cerrar el ciclo de la Revolución eran vistos tan sólo como el principio de ésta por el ala izquierda del ejército victorioso, la cual esperaba no una mera reconstrucción política, sino sobre todo una gran reconstrucción social. El programa de los niveladores (*levellers*), que más que ningún otro grupo podía expresar las aspiraciones de los desposeídos y los no privilegiados, incluía una demanda para las reuniones parlamentarias anuales o bianuales, el sufragio universal de los varones, la redistribución de los asientos parlamentarios en proporción a la población, la abolición del veto de la cámara de los lores y, principalmente, la desaparición de los terrenos cercados (*enclosures*) o, en caso de mantenerlos, que fuera única o principalmente en beneficio de los más pobres. El comunismo teórico, repudiado por los dirigentes de los niveladores, encontró expresión en la revuelta de los “cavadores” (*diggers*), que intentaron tomar y cultivar tierras comunes no cercadas para distribuir el producto entre los pobres.¹⁵⁷

La teoría social y política que venció y acabó por imponerse en el siglo XVIII prácticamente como una religión no fue, sin embargo, ni la de los niveladores ni la de los cavadores, sino la expresada por John Locke que consideraba la propiedad como un derecho natural, anterior a la existencia del Estado, y postulaba que “el supremo poder no puede tomar de ningún hombre ninguna parte de su propiedad sin su previo consentimiento”.¹⁵⁸ El cambio de perspectiva es notable, pero no por ello menos religioso. Los terrenos cercados aumentan la producción de granos y de lana, y como cada propietario sabe lo que más conviene a sus intereses, el interés general se servirá mejor si se deja en libertad al propietario para que éste decida cómo hará producir mejor su tierra. De este modo, el mejoramiento de las personas privadas sólo puede ir en beneficio del interés público.¹⁵⁹ La llamada teoría del individualismo posesivo, derivada del puritanismo, puede ser criticada todo lo que se quiera desde un punto de vista ético, pero Tawney considera que en lo que debe hacerse énfasis es en la enorme contribución del puritanismo a la libertad política y al progreso social, puesto que es probable que la democracia le deba mucho más a los puritanos no conformistas que a cualquier otro movimiento individualmente considerado.¹⁶⁰ Sea como sea, Tawney concluye que después de la fuerza y la furia de la revolución puritana, en Inglaterra “sobrevino una deslumbrante explosión de crecimiento económico empresarial, y tal transformación del ambiente material preparó una atmósfera en la que una juiciosa moderación pareció ser la voz tanto de la más verdadera sabiduría como de la más sincera piedad religiosa”.¹⁶¹

Esencialmente, pues, en lo básico y más importante, la investigación histórica de Tawney, lejos de contradecir o refutar la tesis weberiana más bien la complementa y

apoya. Sin embargo, en su primera versión de 1926, Tawney presentó una serie de objeciones a lo que en principio creyó que eran lagunas o errores graves de Weber. Sólo después de que *La ética protestante* fuera traducida en 1930 al inglés, Tawney pudo constatar que sus críticas iniciales eran injustas o estaban fuera de lugar, por lo que en 1937, haciendo gala de una gran honestidad intelectual aprendida en Balliol, decidió retirar casi todas sus objeciones, para convertirse así en defensor y expositor sofisticado de las tesis weberianas para el público anglosajón. En su primera versión, Tawney presentó las siguientes críticas a Weber:

- 1) Weber explica desarrollos económicos en relación con influencias morales e intelectuales, cuando en realidad esos desarrollos tienen su explicación en aspectos esencialmente materiales. Así, el espíritu del capitalismo ya existía en el siglo XV, lo mismo en Florencia y Venecia que en Flandes y el sur de Alemania, por la simple razón de que estas regiones eran los centros comerciales y financieros más importantes de la época, aunque fueran nominalmente católicos. El desarrollo del capitalismo en Holanda e Inglaterra en los siglos XVI y XVII se debía no a que fueran protestantes, sino a grandes transformaciones económicas como los nuevos descubrimientos geográficos que aportaron a Europa enormes riquezas. Desde luego que hubo transformaciones psicológicas y religiosas que afectaron la economía, “pero resulta artificial pensar que la empresa capitalista no pudo aparecer sino hasta que los cambios religiosos produjeran un espíritu capitalista. Sería igualmente verdadero, e igualmente unilateral, afirmar que los cambios religiosos fueron puramente el resultado de movimientos económicos”.¹⁶²
- 2) Weber ignora movimientos intelectuales favorables al crecimiento de las empresas económicas y a la actitud individualista hacia las relaciones económicas, que tienen muy poco que ver con la religión. El pensamiento político del Renacimiento es uno de éstos, pues Maquiavelo fue un disolvente de las restricciones éticas tradicionales tan poderoso o más que Calvino. Las especulaciones de comerciantes y financieros hacia dinero, precios e intercambios internacionales es otro de esos factores: “Ambos contribuyeron a forjar la dedicada concentración a la ganancia pecuniaria que Weber identifica con el espíritu del capitalismo”.¹⁶³
- 3) Weber simplificó demasiado el calvinismo porque proyectó retrospectivamente sobre el calvinismo del siglo XVI, ideas que corresponden más bien al movimiento puritano del siglo XVII en Inglaterra. Por otro lado, dentro de éste, había una gran variedad de concepciones sobre política social, muy difíciles de reconciliar en una doctrina única. En la pugna entre aristócratas terratenientes, niveladores,

cavadores, mercaderes, utopistas y Cromwell mismo, el movimiento puritano luchó contra sí mismo, algunos ganaron y otros perdieron, y después vino el gran auge económico: “Tanto el ‘espíritu del capitalismo’ como la ‘ética protestante’ fueron por lo tanto mucho más complejos de lo que Weber parece concebir”.¹⁶⁴

- 4) el espíritu del capitalismo no fue un producto del puritanismo, pero sí encontró en ciertos aspectos del puritanismo tardío un tónico para fortalecerlo y así dar un gran impulso al desarrollo del capitalismo inglés después de 1688.¹⁶⁵

Con respecto a este último punto, la observación de Tawney es correcta, pero no queda claro si aquí critica a Weber o más bien lo parafrasea para hacer más clara su exposición, dado que eso es precisamente lo que Weber expuso en sus ensayos, especialmente en sus últimas tres páginas. Lo mismo puede decirse de la afirmación de Tawney en su primera objeción, en el sentido de que ni los procesos económicos son exclusivamente el resultado de influencias religiosas y espirituales ni que éstos pueden explicarse puramente como resultado de movimientos económicos, ya que eso es también lo que afirmó Weber al final de sus ensayos en cuestión al declarar expresamente que no tenía como propósito sustituir “una interpretación causal, unilateralmente materialista de la cultura y de la historia, por otra espiritualista igualmente unilateral. *Ambas son igualmente posibles*. Pero con ambas se haría el mismo flaco servicio a la verdad histórica si se pretendiera con éstas, no iniciar la investigación, sino darla por concluida”.¹⁶⁶

De cualquier modo, para 1937, el propio Tawney retiró sus principales objeciones al exponer, de una manera mucho más refinada y compleja, su nueva comprensión interpretativa de la tesis de Weber. Lo mejor es transcribir la última, y definitiva, posición de Tawney en sus propias palabras:

El intento más audaz para formular una teoría de la influencia de las ideas religiosas en las cuestiones sociales que entonces tenían lugar [en los siglos XVI y XVII] fue realizada a principios de siglo por el académico alemán Max Weber [...]. Weber pensó que la cristiandad occidental como un todo, y en particular ciertas de sus variedades que adquirieron vida independiente como resultado de la Reforma protestante, habían sido más favorables para el progreso del capitalismo que otros credos, [y se propuso examinar] “la influencia de ciertas ideas religiosas en el desarrollo de un espíritu económico o el *ethos* de un sistema económico”. Weber no formuló ningún “dogma” con ello, por el contrario, enfatizó que sus artículos debían ser considerados meramente como un *Vorarbeit*, un ensayo preparatorio. Él no buscó “una determinación psicológica de los acontecimientos económicos”, por el contrario, insistió en “la importancia fundamental del factor económico”. Tampoco se propuso ofrecer una interpretación exhaustiva, ni siquiera de la actitud religiosa discutida en sus artículos, pues, por el contrario, convocó a la necesidad urgente de investigar la forma en que esa actitud “había sido influida a su vez en su desarrollo y carácter por la totalidad de las condiciones sociales, especialmente las económicas”. Y más que desear —para citar sus propias palabras— “sustituir una interpretación causal, unilateralmente materialista de la cultura y de la historia por otra espiritualista igualmente unilateral”, él repudió expresamente toda intención de ese tipo. [tampoco se propuso] presentar una teoría

general de la génesis y desarrollo del capitalismo, por lo que si Weber no se refiere en esos ensayos a las consecuencias económicas del descubrimiento de América o a la gran depreciación o al surgimiento de la preeminencia financiera de la ciudad católica de Amberes, no fue porque no los considerara importantes. Obviamente que fueron parteaguas históricos; obviamente que tuvieron un profundo impacto no tan sólo en la organización económica, sino también en el pensamiento económico. Sin embargo, el problema inmediato de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo era otro.¹⁶⁷

A partir de aquí, Tawney comienza a exponer, con su respectiva retractación, los argumentos que él mismo había esgrimido contra Weber en la primera edición de su libro de 1926. La primera, en el sentido de que el desarrollo del capitalismo en Holanda e Inglaterra en los siglos XVI y XVII se debía no a que fueran protestantes, sino a grandes transformaciones económicas como los nuevos descubrimientos geográficos, “no fue quizá —reconoce Tawney— una crítica del todo justa”.¹⁶⁸ Y la razón para ello reside en que Tawney reconoce que Weber le hubiera respondido que, aunque cierta y verdadera, tal observación cae fuera de los objetivos de sus artículos, pues “para confrontarlo con justicia, uno debe hacerlo en su propio terreno, y el de sus artículos no era por el momento el de la historia económica general, sino el de la relación del pensamiento religioso con las cuestiones sociales”.¹⁶⁹ En cuanto a la segunda crítica, en el sentido de que se debió haber dado mayor peso al pensamiento político del Renacimiento, Tawney reconoce con gran honestidad que esa cuestión ya había sido anticipada por Weber, y hasta cita la página de *La ética protestante* donde Weber señala la necesidad de diferenciar en qué aspectos de la modernidad influyó el pensamiento político del Renacimiento y en cuáles influyó el calvinismo en la ética de trabajo de las grandes masas;¹⁷⁰ Razón por la cual Tawney confiesa: “Lamento no haber notado antes sus observaciones sobre este asunto”.¹⁷¹

Por otro lado, Weber ya había mencionado, desde la primera versión de sus ensayos, la Florencia de los siglos XIV y XV como “el centro de máximo desarrollo capitalista en el mundo de aquella época”,¹⁷² de tal modo que de las objeciones iniciales de Tawney sólo queda en pie la cuestión de que Weber no diferenció las variedades del puritanismo inglés. No obstante, Weber sí había diferenciado clara y expresamente a Calvino de las doctrinas calvinistas difundidas en el siglo XVII, y, sobre todo, el dogma de los predicadores calvinistas frente a la interpretación que los fieles harían del problema de la predestinación y de la necesidad de eliminar las señales externas de la condenación, con las consecuencias sociales que esto traería consigo. Por ello, tampoco resulta válida la acusación de que, al tratar como un todo el protestantismo ascético, Weber atribuyera al puritanismo inglés tardío concepciones propias del calvinismo ginebrino.

Los ensayos de 1929 de Parsons y la recepción crítica de su traducción de *La ética protestante* en 1930

La tercera década de esta polémica académica centenaria cierra en 1930 con la traducción al inglés de *La ética protestante* por parte de Talcott Parsons. Esta traducción lleva un prólogo de Tawney, donde inicia su retractación que culminará en 1937 y, por ello, aunque en rigor pertenece ya a la cuarta década de la polémica, la hemos tratado aquí por razones de comodidad expositiva. De cualquier modo, conviene exponer lo más importante del inicio de la retractación de Tawney en 1930 cuando éste afirma:

Al poner el énfasis, por tanto, en la conexión entre el radicalismo religioso y el progreso económico, Weber llamó la atención sobre un fenómeno interesante, al cual habían apuntado autores previos, pero que ninguno examinó con la misma riqueza de conocimientos y visión filosófica como las de Weber. El significado que él atribuyó a esa conexión y, en particular, a la relación de las influencias calvinistas con las otras fuerzas que permitieron la innovación económica, es una cuestión diferente y más difícil. Sus ensayos se limitaron a la parte desempeñada por los movimientos religiosos en la creación de condiciones favorables para el desarrollo de un nuevo tipo de civilización económica, y él es sumamente cuidadoso para protegerse contra la crítica de que subestimó la importancia de desarrollos paralelos en el mundo del comercio, de las finanzas y de la industria. Resulta evidente, sin embargo, que, hasta que estos últimos no hayan sido examinados, no será posible determinar el peso específico que debe asignarse al primero. Por lo menos es discutible que, en vez de ser el calvinismo el que produce el espíritu del capitalismo, ambos tengan igual posibilidad de ser vistos como efectos diferentes de cambios en la organización económica y en la estructura social.¹⁷³

También “resulta evidente” que aunque Tawney ya había empezado a apreciar mejor, en 1930, la tesis weberiana sobre el protestantismo, todavía la interpretaba en términos demasiado causalistas y monofactoriales, pues las “recomendaciones” que hace para aprovecharla y hasta “mejorarla” ya habían sido apuntadas explícitamente por Weber al final de sus célebres ensayos. Así ocurre cuando Weber afirma, por ejemplo, que no era su propósito sustituir “una interpretación causal, unilateralmente materialista de la cultura y de la historia, por otra espiritualista igualmente unilateral”, por lo que se requerían otras investigaciones que complementaran una explicación en principio abierta y pluricausal. Por ello, las críticas de Tawney, todavía en 1930, parecen más una paráfrasis involuntaria que un cuestionamiento real a lo que ya había escrito Weber, como lo demuestra el siguiente tipo de interrogantes que formula el primero, pero a los que ya había dado respuesta de antemano el segundo:

¿Por qué insistir en que la causación sólo puede operar en una dirección? ¿no resulta un poco artificial sugerir que la empresa capitalista tuvo que esperar, según parece suponer Weber, hasta que los cambios religiosos hubieran producido un espíritu capitalista? ¿no sería igualmente plausible, e igualmente unilateral, argumentar que los cambios religiosos fueron en sí mismos meramente el resultado de movimientos económicos? Si Weber, como era natural en su manera de enfocar el problema, parece poner en sus ensayos un énfasis demasiado exclusivo en las fuerzas intelectuales y éticas, su análisis de esas mismas fuerzas requiere, quizá,

ser complementado.¹⁷⁴

Sólo que Weber mismo concluyó sus ensayos precisamente con un programa de investigación que consideraba necesario para “complementar” su tesis.¹⁷⁵ Aunque no lo desarrollara de manera exhaustiva y sistemática en años posteriores, lo realizó en buena medida tanto en *Economía y sociedad* como en sus tres volúmenes de *Ensayos de sociología de religión*, así como en su curso dedicado a la *Historia económica general*. Para 1937, según hemos visto, Tawney reconocería que, en esas otras investigaciones, Weber había abordado esas otras cuestiones, por lo que elegantemente se retractó de las críticas previas, consideradas abiertamente “injustas” para ese entonces. Por ello, a Tawney se le asocia más como promotor y defensor y no tanto como un crítico, de la tesis weberiana sobre el protestantismo.

La recepción inmediata de la traducción de Parsons en Estados Unidos puede calibrarse por el tipo de reseñas que recibió entre 1930 y 1931 en diversas revistas académicas. Una de esas reseñas, a cargo de C. D. Burns en el *International Journal of Ethics*, elogia la traducción de Parsons, pero en cuanto al contenido mismo de la obra critica que Weber se apoyara tanto en los sermones de la práctica pastoral de Baxter para demostrar su tesis, cuando en lugar de eso debió buscar el material de apoyo para su argumento más bien en las biografías de hombres de negocios exitosos dado que

La simpleza de mente con la que pregonan la excelencia de su estrecho alcance de miras es más bien patético. Las fiestas religiosas y el sueño divino de los domingos se convierten para ellos en meros intervalos del trabajo “serio” en la vida, que consiste en venderle productos malos a los tontos; lo que importa siempre es lo que se llama “trabajo”. Despreciar los goces era visto como deseable incluso por los poetas, así de fuerte era el puritanismo [...] ningún estudioso de la moralidad puede darse el lujo, sin embargo, de no hacerle el caso al argumento de Weber; especialmente en Estados Unidos, donde “la fe” todavía opera en oficinas y talleres, sería muy útil saber de dónde proviene esa fe.¹⁷⁶

De tal modo que, a final de cuentas, Burns reconoce y no cuestiona la utilidad y validez de la tesis weberiana para el caso de Estados Unidos. De manera semejante, otra reseña en *Nation and Athenaeum*, a cargo de R. M. Fox, elogia la tesis weberiana por estar “bien armada y expresada claramente”. Aunque le preocupa el que Weber tenga una tendencia a poner “demasiado énfasis en la contribución independiente de la religión, quizá como reacción a esos economistas para quienes no hay lugar para la voluntad humana o las ideas”, a final de cuentas el balance global de la evaluación crítica de Fox es favorable a Weber porque “este libro es un notable estudio de la remodelación de la religión para adaptarse a las necesidades humanas, sobre todo porque con todo y su gran conocimiento, evita caer en una interpretación dogmática del progreso humano”.¹⁷⁷

La recepción de la tesis weberiana por el lado de la izquierda estadounidense en los

años de la depresión económica fue paradójicamente muy favorable, en buena medida porque lejos de interpretarla como una “refutación” de Marx y el materialismo histórico, se le vio más bien como un interesante y saludable complemento. Tal es el caso, por ejemplo, de Benjamin Ginzburg, quien en un artículo de *The New Republic* escribía:

Estamos tan acostumbrados a la explicación económica de las instituciones sociales, que nos sorprende que se nos diga que los hechos y motivaciones económicos no son en sí mismos dados, sino que requieren también de una explicación. Es precisamente esta sorpresa la que generó en el campo de los economistas el fallecido Max Weber cuando publicó este ensayo hace veinticinco años, y es justamente tal sorpresa la que el libro volverá a generar en la mente de un público más amplio al que esta traducción hará accesible el pensamiento de Weber [...].

Lo que Weber sostiene no es meramente que la actividad de hacer dinero, repudiada en la Edad Media, recibió una aprobación social como resultado de la Reforma protestante, sino que este tipo de empresa financiera, característica del capitalismo, recibió su espíritu constitutivo de la visión religiosa del protestantismo [...]

Lo que realmente emerge de la lectura del ensayo de Weber es la sensación de que los hechos e instituciones económicas son un fenómeno cultural, más o menos adaptables a las aspiraciones éticas de los hombres. Es verdad que una vez formada una institución funciona automáticamente, de tal modo que los hombres que no tuvieron parte en la formación de la ética capitalista deben o conformarse o luchar en contra. No obstante, resulta confortante percatarse de que la perspectiva capitalista no ha existido siempre. Lo que llega a imponerse en el tiempo, a la larga debe dejar de ser en el tiempo.¹⁷⁸

Lo más notable de esta percepción que considera posible el fin del sistema capitalista es que, por otro lado, capta correctamente la concepción antideterminista de la historia de Weber, de tal manera que las alternativas que deja abiertas ésta resultan reconfortantes para una perspectiva marxista que transitaba en Estados Unidos por los años de la gran depresión, antes de la llegada del New Deal.

Algo parecido ocurrió con la reseña de Sydney Hook, quien a la sazón era considerado el decano del marxismo intelectual en Estados Unidos. Lejos de ver como algo amenazante el estudio de Weber sobre la ética protestante lo recibió más bien como algo perfectamente compatible con la perspectiva marxista, dado que “el auténtico marxismo” y no el que “algunos marxistas vulgares en este país se imaginan que es al reducir toda la vida social a simples ecuaciones de primer grado”, da una amplia y sofisticada cabida al papel de las ideas en el proceso del desarrollo social, económico y político.¹⁷⁹ De tal modo que el estudio de Weber resulta sumamente pertinente para entender cómo se generó la acumulación originaria del capital mediante “esa ética social protestante afín al surgimiento de este tipo de economía racional y capaz de romper con las restricciones convencionales, la acumulación de la riqueza y la explotación del trabajo derivadas del catolicismo feudal”.¹⁸⁰ Lo que propone Hook es incorporar el estudio de Weber dentro de la más amplia perspectiva del “auténtico marxismo” antes que pensar en demoler o desechar tan valioso estudio complementario al análisis del materialismo

histórico. Tal recepción por parte de la izquierda estadounidense a un año de haber ocurrido el *crack* de la bolsa es extrañamente muy distinta a la manera en que uno se hubiera imaginado que habría sido la recepción inicial de la traducción al inglés del célebre texto weberiano.

Pocos meses después, ya en 1931 y al margen de la izquierda, Howard Becker, quien al igual que Parsons también había estudiado ciencias sociales en Alemania y que años después sería el maestro de C. Wright Mills en la Universidad de Wisconsin, elogió en su propia reseña la traducción de una obra tan importante de la sociología occidental, la cual propone, según él, una tesis esencialmente válida. Tanto, que “la vitalidad de la tesis de Weber se demuestra perpetuamente por el gran número de estudios que se centran en ésta cada año; alguien siempre está ‘refutándola’ o ‘confirmándola’. Pero lamentablemente aquellos que discuten a Weber no siempre lo entienden bien”.¹⁸¹ En particular, Becker critica las objeciones presentadas por el libro de J. B. Kraus en Alemania en el año de 1930 por el hecho de ser incapaz de entender el método de los tipos ideales con el que trabajaba Max Weber. No obstante, Becker esperaba que la tesis weberiana tuviera una mejor recepción en Estados Unidos dada su experiencia histórica con la ética protestante y por una fresca “apertura de mente” supuestamente menos rígida que la de los alemanes.

En cuanto a Parsons, si bien su primera aportación a la polémica se da en diciembre de 1928 y, sobre todo, en marzo de 1929 con la publicación de dos artículos de difusión sobre las respectivas tesis de Sombart y Weber en torno al capitalismo,¹⁸² las aportaciones más importantes y originales del sociólogo y “teórico incurable” de Harvard se dan más bien en la década de los treinta y, por ello, hemos preferido dejar su discusión y análisis para el próximo capítulo de la presente investigación.

IV. LA CUARTA DÉCADA: DE SUDÁFRICA A HARVARD, LONDRES Y MÉXICO, PASANDO POR LA ITALIA DE MUSSOLINI: EL PROBLEMA DE LA CAUSALIDAD Y LAS RELACIONES CON EL MARXISMO

Una década rica y fructífera como pocas

La década de los años treinta es una de las más fructíferas y polémicas en la historia de la controversia en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo. Al inicio, las mejores aportaciones provienen de Alemania, pero con la llegada del nazismo al poder, la discusión sobre la tesis de Weber desaparece del mundo germánico, por lo menos hasta el inicio de la década de los cincuenta.¹ En otras partes del mundo, algunas de las críticas a Weber recobraron en los años treinta la dureza de la primera década de polémica, pero no necesariamente fueron ni originales ni tuvieron buena puntería, según puede confirmarse con el caso del sudafricano H. M. Robertson. También aparecen en este periodo interpretaciones de la obra weberiana de excelencia y primera calidad, como la llevada a cabo por Raymond Aron, quien magistralmente elevó el nivel del debate en Francia después del lamentable estado en el que habían caído sus predecesores galos de la década de los veinte. En Italia, en cambio, las críticas a Weber enmarcadas en el contexto del corporativismo fascista carecen de seriedad y acaban por desplomarse; al mismo tiempo, del lado de la izquierda aparecen aportaciones mejor elaboradas y más interesantes, como las críticas marxistas de Harold Laski y Patrick Gordon Walker. A su vez, desde Harvard, la sociología académica le imprime a la obra weberiana o bien una nueva y ambiciosa reinterpretación teórica, como ocurre en el caso de Parsons, o bien extiende la tesis sobre el protestantismo a nuevos horizontes de investigación, como el de la historia y la sociología de la ciencia a partir de la original tesis doctoral de Robert K. Merton.

Otto Hintze, ¿el Weber prusiano?

La década se inicia en Alemania precisamente con una extensión de la tesis weberiana sobre el protestantismo a un nuevo ámbito de investigación, el de la historia política de Prusia. En 1931 Otto Hintze (1861-1940), brillante historiador prusiano que puso a prueba y desarrolló, en la década de los veinte, varios aspectos de la sociología de la dominación de Weber en los campos de la historia administrativa y política, publicó su último artículo en la *Historische Zeitschrift*, editada hasta 1933 por Friedrich Meinecke. El artículo de Hintze investiga hasta qué punto la ética calvinista contribuyó a generar una visión de razón de Estado en la conducción política de Brandenburgo a principios del siglo XVII.² La tesis queda explícitamente enmarcada en las aportaciones de “la escuela de sociología de Heidelberg”, donde Hintze identifica en primer lugar a Georg Jellinek con su tesis sobre los orígenes de la declaración universal de los derechos Humanos en la Reforma protestante, para después sintetizar la aportación de Weber en la siguiente fórmula: “Max Weber ha demostrado cómo, particularmente en Inglaterra y Escocia, el capitalismo, en cuanto forma moderna de la empresa económica, recibió un fuerte impulso con las convicciones sobre ética y economía del calvinismo puritano”.³ Después pasa a mencionar la aportación de Troeltsch que “generalizó esta tesis y evaluó el significado general de la ética protestante para la moderna noción de la *profesión* y su desarrollo”. En virtud de estas aportaciones, Otto Hintze considera legítimo estudiar la influencia del calvinismo en el desarrollo de la razón de Estado a principios del siglo XVII, y para ello estipula una relación entre ésta y el capitalismo, formulada “a la francesa”, por lo menos en la elección de sus términos:

Sociológicamente, *raison d'état* y capitalismo están después de todo estrechamente vinculados. Pues ¿qué otra cosa es el capitalismo sino la moderna *raison d'économie*? *Raison d'état* y *raison d'économie* nacen de la misma raíz [...]. Incluso la nueva perspectiva del oficio del príncipe y de la acción política como una vocación metódica, responsable y persistentemente ejercida, se abre camino de la misma manera que lo hizo su equivalente en las actividades económicas de la burguesía. Esta ética de la vocación, con su consiguiente resaltada intensidad y racionalidad de las operaciones, está aparentemente atada a la estricta ética protestante, particularmente conforme el calvinismo la desarrolló dentro de la temible seriedad de sus doctrinas de la predestinación y la justificación de los elegidos. Por supuesto que debemos ser cuidadosos para evitar dar la errada impresión de afirmar algo así como que el calvinismo dio origen a la moderna *raison d'état*. Tampoco era esta la visión de Weber con respecto al surgimiento del capitalismo, pues él sólo intentaba mostrar que bajo ciertas condiciones, como las de Inglaterra y Escocia en los siglos XVII y XVIII, el calvinismo promovió y reforzó el proceso socioeconómico en el que se había configurado el capitalismo. De manera similar, nuestra hipótesis sólo propone que la *raison d'état* fue impulsada por el capitalismo.⁴

Planteada así la tesis de Weber, con la precisión, el cuidado y los matices debidos, Hintze procede a ponerla a prueba en su estudio sobre el calvinismo de Brandenburgo, para lo cual divide su largo ensayo en dos partes. En la primera, investiga y refuta la tesis

propuesta por el historiador J. G. Droysen, según la cual, la conversión en 1613 del elector Johann Sigismund al calvinismo inyectó un nuevo, más ambicioso y agresivo espíritu a la conducción de la política exterior prusiana. Hintze encuentra, en una clara veta sociológica weberiana, que no es la conversión de un gobernante lo que cuenta, sino la de un agente social mucho más amplio y representativo. Por ello, en la segunda y más extensa parte de su artículo, Hintze rastrea y detecta los verdaderos canales sociales a través de los cuales la energía calvinista se introdujo gradualmente en la hasta entonces tranquila, rutinaria y apacible vida de Brandenburgo. Lo cual sólo pudo ocurrir hasta que la hegemonía austro-hispana fue derrotada por la política francesa, basada en una mejor estrategia, en la guerra de los treinta años: “Puede decirse que el calvinismo tendió el puente mediante el cual la *raison d'état* europea occidental hizo su entrada en Brandenburgo”,⁵ pues conforme el poder de la casa de Orange en los Países bajos se desvanecía en el trasfondo de la constitución republicana, más crecía la influencia del modelo monárquico francés en Brandenburgo. Sólo que, al lado de estos factores decisivos, “la ayuda del espíritu calvinista animando al Gran elector para sentar los primeros cimientos del edificio prusiano de Brandenburgo no debe ser subestimado”.⁶

La tesis de Hintze resulta valiosa, entre otras cosas, porque demuestra lo fructífero que puede ser no sólo la tesis weberiana sobre el protestantismo, sino también su metodología sociológica para los estudios históricos siempre que ésta se ponga en práctica de manera correcta y con el debido cuidado. Tal metodología, en especial por lo que se refiere a la manera en que Weber concibió la naturaleza de la relación de las ideas con los intereses, queda magistralmente expuesta por Hintze en los siguientes claros y concisos términos:

Los intereses ideales elevan y animan los intereses tangibles al mismo tiempo que les dan una justificación. El hombre no sólo vive de pan, también desea tener una conciencia tranquila cuando persigue sus intereses vitales, y al buscarlos, desarrolla plenamente sus aptitudes tan sólo si cree que está sirviendo simultáneamente propósitos más elevados que los puramente egoístas. Los intereses sin elevación espiritual son cojos; por otro lado, las ideas sólo tienen eficacia histórica cuando y en la medida en que se enganchan a intereses tangibles [...].

A largo plazo, y en sentido histórico, ni las ideas pueden subsistir sin los intereses ni los intereses sin las ideas, pues se complementan necesariamente. Ahí donde vigorosamente se persiguen intereses, tiende a desarrollarse una ideología para darles inspiración, fuerza y justificación. Esta ideología es, en cuanto parte indispensable del proceso vital que produce la acción, tan “real” como los intereses mismos. Y viceversa: ahí donde las ideas buscan conquistar el mundo, necesitan la palanca de intereses tangibles, aun cuando a menudo las ideas más o menos desvíen los intereses de sus objetivos originales o incluso los alteren o falsifiquen.

La investigación de sociología de la religión realizada por Max Weber nos ha enseñado que la sustancia de la religión, la verdadera experiencia religiosa, es un fenómeno primigenio que no puede derivarse directamente de circunstancias externas, en especial de las condiciones económicas. Tal investigación nos ha mostrado también, sin embargo, que las modalidades de su funcionamiento en el mundo —culto, dogma, ideal de piedad y organización de la Iglesia— son a su vez dependientes de ciertos prerequisites sociales que en gran

medida están anclados en intereses económicos. Ahí donde el interés religioso se afirma de manera incondicional, encontramos la huida del mundo, la vida en soledad o el ascetismo monástico. Ahí donde intenta participar en el mundo tal y como es, debe someterse a muchas refracciones y, al hacer concesiones de uno u otro grado a ésta, hace alianzas con la *raison d'état* o con la *raison d'économie* que realizan así sus propósitos. A cambio, el interés religioso impregna esos intereses con cualidades espirituales que los fortalecen y les permiten alcanzar un mayor éxito.⁷

En la guerra académica de los cien años aquí reseñada y analizada, pocas veces se han sintetizado con tal claridad y justicia los verdaderos propósitos metodológicos de Max Weber en lo que concierne a su teoría general de la relación de los intereses y las ideas y en especial a su tesis sobre el protestantismo. Alemania no volvería a tener un intérprete tan claro y justo como Hintze de los auténticos propósitos e intenciones metodológicas de Weber en este aspecto, sino hasta mediados de la década de los setenta, cuando aparecieron las aportaciones de Mommsen, Tenbruck, Schluchter, Lepsius, Seyfarth, Sprondel y Riesebrodt que analizaremos en un capítulo especialmente dedicado a estas valiosas aportaciones alemanas prefiguradas desde 1931 en la magistral exposición de Otto Hintze.

La sociología del Renacimiento de Alfred von Martin en 1932

En 1932 el sociólogo Alfred von Martin reunió en un pequeño libro dos brillantes ensayos, publicados un año antes, sobre la sociología de la cultura del Renacimiento y la influencia del humanismo en el tipo de relaciones que se dieron durante esta época entre la burguesía propietaria y los grupos intelectuales, especialmente en Florencia.⁸ El libro fue dedicado a Karl Mannheim y mostraba explícitamente su deuda metodológica hacia él, pero también hacia la *Filosofía del dinero* (1900), de Georg Simmel, *El burgués* (1913), de Werner Sombart, la *Sociología del saber* (1924), de Max Scheler y los tipos ideales de Max Weber. Con respecto a este último, von Martin hizo constar, desde el inicio de su prólogo, que “ninguna investigación sociológica puede llevarse a cabo sin aquel concepto del *tipo ideal* que se debe al mayor de todos los sociólogos alemanes conocidos, Max Weber [...], es verdad que sin esta construcción auxiliar nada puede hacer el sociólogo, pero tampoco el historiador”.⁹ No obstante este reconocimiento, la tesis central de su libro cuestiona implícitamente diversos aspectos de la tesis weberiana sobre el protestantismo; por un lado, al considerar que el espíritu del capitalismo moderno se gesta en el Renacimiento y no tanto en la Reforma;¹⁰ por otro, al usar los tipos ideales, sí, pero para caracterizar dos figuras provenientes de la metodología de Sombart, y no de Weber, como son el “empresario” y el “burgués” en cuanto fuerzas que marcan la dinámica y el “ritmo” del desarrollo del capitalismo moderno, y por último, al contrastar todas las concesiones que la Iglesia católica hizo a las fuerzas en ascenso del capitalismo, en la transición del siglo XVI al siglo XVII, frente a las tendencias anticapitalistas de Lutero y el mensaje antimamónico de Calvino.¹¹ Von Martin sigue aquí la interpretación de Sombart de 1913, la cual buscaba socavar la tesis weberiana mediante la afirmación de las supuestas tendencias favorables del catolicismo, y las supuestas tendencias desfavorables del protestantismo, hacia el desarrollo capitalista. Precisamente con esta tesis es con la que von Martin concluye su libro de 1932:

También el calvinismo muestra aún en el siglo XVII una fuerte tendencia anticapitalista. Los predicadores puritanos eran, por lo general, de procedencia campesina o artesana, y una tal constitución económica se ofrecía como “un cuadro más adecuado para sus doctrinas contra el mundo” (Sombart). Ciertamente que el puritanismo supo conciliar en último término el modo de vida burgués con el estado de gracia, pero esto no corresponde a su naturaleza interna, sino que fue una concesión necesaria a la fuerza de las relaciones económicas que correspondía por completo a las concesiones de la ética económica del catolicismo [...]. Mientras que la Iglesia católica como también el estado absolutista prácticamente marcharon con los poderes del dinero y fomentaron el desarrollo del capitalismo de una manera decisiva (como lo han demostrado las investigaciones de Strieder), el protestantismo significa una reacción contra la Iglesia mundana del Renacimiento y una restauración de la religión cristiana (que lleva unida a sí una indiferencia con respecto a las cosas económicas), “y en primer término un peligro muy serio en toda la línea para el espíritu del capitalismo” (Sombart).¹²

Varios años después, pasado el periodo del nazismo y de la segunda Guerra Mundial, el propio von Martin rectificaría su posición a este respecto en un artículo publicado en el *Historische Zeitschrift* en 1951.¹³ Ahí señala que en realidad, Max Weber era el que tenía razón frente a Sombart en su identificación de los rasgos característicos del espíritu del capitalismo moderno con la frugalidad y la disciplina del ascetismo intramundano del calvinismo, y no con las características “heroicas” de grandes empresarios como los Fugger. En cuanto al intento de Sombart por demostrar que el gran genio del Renacimiento, Leon Battista Alberti, ya tenía todos los rasgos del espíritu del capitalismo que Weber asoció con una figura tan posterior como Benjamín Franklin, von Martin da diversos argumentos para demostrar que quien aquí estaba en lo correcto era Weber, mientras que Sombart era el equivocado en sus apreciaciones:

Frente al desarrollo hacia un estilo burgués plenamente acabado, por medio del cual pueda identificarse la cultura y la civilización de la auténtica modernidad, la cultura del Renacimiento es mitad burguesa, pero también mitad señorial, especialmente en su estilo económico. Lo cual puede verse sobre todo en un personaje como Leon Battista Alberti, al que sin ningún derecho Werner Sombart quiere ver como un representante del espíritu “burgués” porque “sostuvo todo lo que posteriormente dirían en inglés Defoe y Benjamín Franklin”. En realidad, el punto de vista de Alberti no estaba dirigido a incrementar los intereses capitalistas, sino a un interés mucho más estático y conservador, para consolidar, apoyar y asegurar lo ya adquirido. Su preocupación predominante no era cómo conseguir la más amplia reproducción posible del capital, sino la preocupación de un diligente *paterfamilias* de antiguo estilo, orientado a garantizar las bases materiales para mantener la posición de los miembros de su familia.¹⁴

Von Martin señala que tampoco puede defenderse la intención de Sombart de ver, en el pensamiento económico de santo tomás, una manifestación precursora del moderno espíritu del capitalismo, pues eso equivale a sacarlo de contexto y no ver el marco más amplio en el que se incrusta su visión esencialmente anticapitalista de las cosas.¹⁵ En cambio, hay diversos aspectos del ascetismo intramundano del calvinismo que indudablemente favorecieron el desarrollo de la moderna mentalidad capitalista, tales como la actitud favorable hacia el trabajo, la disciplina metódica en el modo de conducción de la vida cotidiana, la frugalidad y el hábito del ahorro, todo lo cual acabó por generar la acumulación del capital.¹⁶ El ideal de vida del hombre renacentista tenía, en contraste, una orientación inclinada hacia lo estético, lo eudomonista, incluso hedonista, y ciertamente era antiascética. Nada contrasta más con la “Magnificentia” de Lorenzo que la “Parvificentia” del puritano. ¿Quiere esto decir, entonces, que el desarrollo del capitalismo moderno debe atribuirse exclusivamente a la influencia de la Reforma protestante, y que el Renacimiento no desempeñó ningún papel importante en ello? La respuesta de von Martin va en el sentido de equilibrar la tesis sostenida por él en su libro de 1932 con la célebre tesis weberiana, conforme se separa definitiva y tajantemente de la posición de Sombart. Hay una parte activa del espíritu del

Renacimiento que favoreció algunos rasgos específicos de la moderna empresa capitalista, así como también hay otros rasgos del ascetismo intramundano protestante, especialmente su disciplina, orientación metódica y actitud positiva hacia el trabajo, que favorecieron otras esferas del desarrollo capitalista, particularmente en sus tendencias acumulativas a largo plazo.¹⁷ Así como la modernidad no puede concebirse al margen de la influencia conjunta del Renacimiento y la Reforma, así tampoco pueden explicarse la dinámica y la racionalidad del desarrollo capitalista moderno sin la participación de estas dos grandes fuerzas culturales.¹⁸ Con ello, von Martin salda sus cuentas con la unilateralidad interpretativa de su obra de 1932, pero también con la tesis weberiana que también requiere de complementos. Max Weber hubiera estado totalmente de acuerdo con ello, especialmente si se toma en cuenta el programa de investigación que él mismo esbozó al final de sus ensayos con respecto a la necesidad de considerar, entre otros factores, la influencia del humanismo renacentista en el desarrollo del espíritu capitalista.

La retractación relativa de von Martin resulta, por otro lado, sumamente interesante ya que él es uno de los dos autores, al lado de Karl Löwith, que cerró en ese año las valiosas aportaciones alemanas al debate centenario en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, antes de que fuera abruptamente interrumpido con la llegada de los nazis al poder. Por otro lado, sería precisamente von Martin a quien le tocaría reabrir en 1951 ese debate en Alemania con una aportación totalmente nueva de su parte, que daría inicio a una lenta recuperación del nivel alcanzado en Alemania hasta antes del corte de 1933. Con ello nos hemos adelantado ya, por razones de continuidad expositiva en torno a las ideas de este autor, al inicio de la década de los años cincuenta; debemos regresar ahora a 1932 con el propósito de analizar la manera en que Karl Löwith expondría una de las aportaciones alemanas de la más alta calidad a este debate.

Karl Löwith y su crítica heideggeriana

La tercera gran aportación alemana al debate weberiano en esta década está representada por el artículo de Karl Löwith (1897-1973) sobre la relación entre Weber y Marx publicado en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* en 1932.¹⁹ Considerado por muchos como el mejor y todavía no superado estudio sobre la verdadera dimensión de la relación teórica y filosófica de Weber con Marx, este artículo plantea que a pesar de toda una serie de divergencias entre ambos, sus respectivas sociologías convergen en una antropología filosófica que intenta hacer frente al mismo problema, es decir, el de la alienación en el caso de Marx, y el de la racionalización en el de Weber.²⁰ Löwith fue en Marburgo discípulo predilecto de Heidegger y el primero a quien éste le dirigió una tesis doctoral, a pesar de que años después el discípulo se convirtiera en uno de los críticos más radicales, temibles y serios del maestro.²¹ Sin embargo, en una nota de su artículo sobre Weber y Marx, Löwith no oculta su formación heideggeriana al sintetizar la más profunda relación filosófica entre los dos autores estudiados como una donde “la especificidad histórica del ‘ser en el mundo’ (*das In der Welt Sein*) moderno es caracterizada para Weber y Marx como ‘racionalización’ y ‘auto-alienación’, respectivamente”.²² Es decir, a pesar de todas sus diferencias políticas y metodológicas, Marx y Weber comparten un interés fundamental por el destino del hombre en la sociedad capitalista, a la que ambos visualizan en términos sumamente críticos, independientemente de que Weber tan sólo ofrezca un diagnóstico pesimista y sin ilusiones, mientras que Marx proponga como solución una terapia emancipatoria, optimista y en última instancia utópica.

Löwith procede a diferenciar las actitudes de Weber con respecto a Marx y el marxismo. Mientras que frente a la figura de Marx siempre guardó un importante reconocimiento, frente al marxismo economicista, determinista y vulgar de su época, Weber no se anduvo con miramientos para exhibirlo y refutarlo ni ocultó su desprecio por éste. Löwith cita el discurso fúnebre de Jaspers ante la tumba de Weber, en 1920, para ilustrar la primera actitud: “Max Weber admiraba la interpretación materialista de la historia de Marx en cuanto primer paso para el autoconocimiento del capitalismo y como un descubrimiento científico que influyó de manera decisiva en sus propios puntos de vista. Pero lo que esa teoría le enseñó quedó relegado al papel de un solo factor entre muchos otros”.²³

En efecto, Weber tomó tan en serio a Marx que en su juventud llegó a hacer algunos análisis históricos, como el de “La decadencia de la cultura antigua” (1896) donde trabajó con las categorías de fuerzas y relaciones de producción y las de infraestructura económica y superestructura ideológica, para después hacer una autocritica en 1904 en su artículo metodológico sobre “La objetividad en las ciencias sociales”.²⁴ Sin embargo,

ya en su madurez solía decir que la calidad de un investigador que pretende comprender las cuestiones sociales y políticas del siglo XX se mide por la manera en que ha saldado sus cuentas con las figuras de Marx y Nietzsche.²⁵ Weber acabó por considerar útil el enfoque marxista en la medida en que su reconstrucción teleológica de la historia se viera como un mero tipo ideal y en la medida en que no se derivara todo de la economía como factor de “última instancia”, según tendían a hacerlo los análisis del marxismo vulgar. Por otro lado, Löwith encuentra en lo que puede ser visto como el párrafo central de su artículo que:

En contraste explícito, y en supuesta oposición al análisis “economicista” de Marx, el carácter distintivo del análisis de Weber del capitalismo en términos de la sociología de la religión consiste en lo siguiente: Weber no vio el capitalismo como un poder compuesto de “relaciones” entre las fuerzas y los modos de producción que se han vuelto autónomas, al grado que todo lo demás pueda ser entendido, a partir de ahí, en términos de ideología. Para Weber, el capitalismo sólo puede convertirse en la potencia “más fatídica” de la vida humana porque ya se ha desarrollado previamente a sí mismo dentro del marco de un “modo racional de conducción de la vida” [*einer rationalen Lebensführung*] [en cuanto] *ethos* occidental. Este *ethos* orientador se manifiesta, a su vez, en el “espíritu” del capitalismo (burgués) así como en el del protestantismo (burgués). Tanto la religión como la economía se configuran en su viviente realidad económica y religiosa, dentro de la corriente de esta totalidad orientadora y a su vez dejan, como contraefecto, su huella concreta en ésta. La forma que adquiere la economía no es una consecuencia directa de una fe particular, pero tampoco es el credo religioso una consecuencia “emanada” de una base económica, sino que ambas se ven configuradas “racionalmente” sobre la base de una racionalidad general en la conducción de la vida [*Lebensführung*]. En su significado primariamente económico, el capitalismo, *como tal*, no puede ser considerado como el origen independiente de la racionalidad. Más bien, una conducción racional de la vida —originalmente motivada por la religión— permitió al capitalismo, en el sentido económico, crecer y convertirse en una fuerza dominante de la vida. Por ello, Weber investigó la conexión interna entre la “ética” protestante y el “espíritu” del capitalismo, no tanto como una relación causal, sino como una afinidad electiva [*Wahlverwandschaft*] interna entre una ideología de un credo religioso y una acción económica. Ambas están basadas en un “espíritu” general o *ethos*, cuyo portador social por excelencia es la burguesía occidental.²⁶

La relación entre Weber y Marx es así mucho más compleja e interesante de lo que comúnmente se supone. Löwith resalta en su estudio todos los refinamientos, cautelas y sofisticaciones del análisis weberiano: no se trata de establecer relaciones causales duras ni hay determinismos y tampoco procesos monofactoriales; no se trata de sustituir un miope y estrecho determinismo causal “materialista” por otro “espiritualista” igualmente estrecho y miope. Weber trabaja más bien con un marco de relaciones pluralizadas y abiertas, donde lo que enseñó Marx con su concepción materialista de la historia es digno de tomarse en cuenta, pero tan sólo como un factor de análisis entre muchos otros. Incluso hay estudios de Marx que, debidamente reprocesados como construcciones típico-ideales e incrustadas dentro de un análisis plurifactorial no determinista, pueden ser de gran valor heurístico. En este sentido, Weber estaba abierto a la posibilidad de que las distintas investigaciones sobre el desarrollo del capitalismo pudieran complementarse

entre sí, pues un investigador por sí solo es incapaz de analizar la totalidad de las relaciones causales de una realidad infinita, polifacética, multicausal y plurivariable.²⁷

Löwith concluye su artículo, con todas estas precisiones y aclaraciones para agregar que si bien el curso de Weber sobre sociología de la religión en la Universidad de Viena en 1918 llevaba el subtítulo de “Crítica *positiva* de la interpretación materialista de la historia”, lo positivo de tal crítica no podía consistir en “una inversión dogmática del método del marxismo vulgar, sino en un nuevo método, distinto, bien fundamentado y propio”.²⁸ Y en cuanto al tema central que nos ocupa en este estudio, el balance final de Löwith sobre el significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo quedó así sintetizada:

El llamado espíritu del capitalismo no es entendido por Weber ni en el sentido del marxismo vulgar como un mero reflejo ideológico de las relaciones capitalistas de producción ni como un espíritu autónomo y primordialmente religioso que sea totalmente independiente del capitalismo, sino que el espíritu del capitalismo existe para él tan sólo en la medida en que existe una tendencia general hacia la conducción racional de la vida que porta el estrato burgués de la sociedad, el cual establece *una relación de afinidad electiva* entre la economía capitalista por un lado, y la ética protestante, por el otro.²⁹

Lamentablemente el excelente nivel de discusión y comprensión teórica alcanzado por el artículo de Löwith no pudo ser emulado en diversas críticas que se sucedieron en la década de los treinta, especialmente por lo que se refiere a la muy especial relación de Weber con Marx, pues los prejuicios estereotipados al respecto acabaron por imponerse sobre los análisis refinados y complejos. Hay, desde luego, notables excepciones como la de Aron en Francia, pero en lo referente a la cuestión de la relación entre Weber y Marx, con sus implicaciones para la tesis sobre el protestantismo, ya no se recuperó el nivel alcanzado por Löwith, pues incluso en ocasiones las críticas cayeron en ficciones y deformaciones, tal como ocurrió, por ejemplo, con el caso del sudafricano Robertson.

La crítica mal fundamentada del sudafricano H. M. Robertson

En 1933, el sudafricano Hector M. Robertson publicó su tesis doctoral, presentada en la Universidad de Cambridge en 1929, donde desarrolló los prejuicios más típicos en relación con la obra de Weber, pero que por lo mismo no podían mellar su tesis sobre el protestantismo desde el momento en que Robertson criticaba, a final de cuentas, a un Weber ficticio. Desde el principio de la introducción a su libro, Robertson aportaba, de manera breve y sintética, el mejor ejemplo de la manera en que construyó un Weber ficticio para después “refutarlo”: “Weber intentó establecer una cadena causal inversa a la propuesta por Marx en la interpretación económica de la historia y buscó dar una determinación psicológica a los acontecimientos económicos. En particular él vio el surgimiento del capitalismo como producto de la aparición del ‘espíritu del capitalismo’”.³⁰

Construido el blanco de manera tan forzada y, en última instancia falsa, Robertson procede a “refutarlo” mediante la demostración de dos tesis: 1) que el espíritu del capitalismo no es producto de ningún impulso religioso, sino de condiciones económicas y materiales y 2) que los jesuitas eran más favorables al desarrollo del capitalismo que el puritanismo sin que de ello pueda desprenderse que los primeros sean responsables de la aparición del capitalismo moderno, entre otras cosas, porque ninguna influencia, de la Reforma o de la Contrarreforma, explica su surgimiento y expansión. Para Robertson, nada hay de originalidad en el mensaje del calvinismo, con respecto a cuestiones económicas, que no haya sido formulado previamente por el catolicismo, y en cuanto a la peculiaridad de la visión de Benjamín Franklin, Robertson cita documentos y testimonios recopilados por el discípulo holandés de Dilthey, Bernhard Groethuysen, para demostrar que las doctrinas de toda una serie de sacerdotes católicos de la Francia de los siglos XVII y XVIII son prácticamente idénticos al mensaje económico de Franklin.³¹

Robertson reconoce que si bien el progreso económico de países protestantes del norte de Europa como Holanda e Inglaterra aparentemente apoya la tesis de Weber, sobre todo cuando se compara ese progreso con el atraso económico de países católicos del sur como España, Portugal e Italia, lo cierto es que los casos de Escocia y Ginebra demuestran que el atraso económico también aparecía en los países más estrictamente calvinistas de Europa, por lo que, según Robertson, “la tesis de Weber” ya no puede sostenerse.³² En todo caso, lo decisivo para el surgimiento del capitalismo moderno no se encuentra asociado para Robertson con ninguna creencia religiosa, sino con el surgimiento del Estado moderno en el Renacimiento, el descubrimiento de América y la revolución de precios ocurrida en Europa como resultado de la explotación económica de América. Por ello, aunque necesaria, la acumulación del capital no es condición suficiente para explicar la génesis del capitalismo moderno, pues se requiere también el comercio a

gran escala basado en el capital financiero, el cual sólo pudo desarrollarse en Europa con el surgimiento del Estado moderno y las consecuencias económicas del descubrimiento de América.³³ Por ello, el desarrollo del capitalismo moderno a partir del siglo XVI, basado en el principio del individualismo económico, fue resultado de una revolución social y comercial que, sin la Reforma o con ésta, de todas maneras hubiera ocurrido pues “como el espíritu del individualismo se difundió, principalmente por efecto del desarrollo comercial, el surgimiento del *spiritus capitalisticus* es en buena medida una cuestión de oportunidades y competencia”.³⁴ En todo caso, el espíritu del capitalismo no fue estimulado por credos religiosos, sino que las distintas iglesias debieron asimilar y adaptarse a las transformaciones económicas, en buena medida por razones de conveniencia práctica.

Planteadas así las cosas, resulta sorprendente que Robertson haya intentado fortalecer su posición con el argumento de que los jesuitas eran, en todo caso, más favorables al desarrollo del capitalismo que los calvinistas, desde el momento en que tal argumento contradice su posición “dura” con respecto a que el credo religioso nada tuvo que ver ni con el surgimiento ni con la expansión del capitalismo, sino que más bien se adaptó a éste por razones pragmáticas. No obstante, es precisamente al desarrollo de tal tesis a la que Robertson dedicó tres extensos capítulos, equivalentes a casi la mitad de su libro. Robertson afirma que, por su orientación práctica y mundana, los jesuitas fueron modernos y se adaptaron mucho mejor al espíritu del capitalismo que los calvinistas. Y para demostrar tal argumento, cita los ya consabidos pasajes antimamónicos de Calvino y sus seguidores inmediatos, de los cuales habían hecho uso profuso y difuso en las décadas anteriores lo mismo Sombart y Brentano, que Hauser y Sée, aunque Robertson parece superarlos a todos en su falta de puntería para mellar la tesis de Weber.

Lo novedoso reside en que Robertson afirma que la capacidad de adaptación de los jesuitas al mundo moderno no conoció los límites que el calvinismo se impuso a sí mismo, y para demostrarlo extrae diversos pasajes, supuestamente de dos obras de la compañía de Jesús, a las que el sudafricano concede crédito incuestionable, *La théologie morale des Jésuites* (1659) y *La morale pratique des Jésuites* (1669). Ahí pueden encontrarse lo mismo máximas como la de “nada hay mejor para redimirse que dedicarse a los negocios” o la aprobación de un cardenal jesuita al “sudor” como resultado del trabajo productivo.³⁵ Sólo que en 1934 un sacerdote de la compañía de Jesús, James Brodrick, publicó un libro donde desmintió toda la argumentación de Robertson sobre los jesuitas en parte porque demostró que lo que él citaba como indudables fuentes jesuitas, de hecho habían sido escritas por los peores enemigos de éstos, es decir, los jansenistas. Así, Brodrick pone en evidencia lo que considera son grandes falsedades de ambos libros citados por Robertson, para responsabilizar a los jesuitas de un espíritu mercantilista y poco religioso, así como también denuncia el motivo político que había llevado a su

publicación.³⁶ Robertson pareció aceptar tal veredicto, pues jamás intentó reivindicar el linaje jesuita de esas dos obras tan ignorante o tramposamente usadas por él en su tesis doctoral, con lo cual quedó demolida la argumentación de la mitad de su libro. Pero todavía quedaba en pie su tesis “dura” con respecto a que el credo religioso nada tuvo que ver con el desarrollo del capitalismo, y la refutación provino nada menos que del sociólogo Talcott Parsons.

Parsons al rescate

En efecto, en 1935 el sociólogo de Harvard y traductor al inglés de la tesis weberiana sobre el protestantismo respondió a Robertson en un breve pero contundente artículo.³⁷ Parsons empieza haciéndole notar al sudafricano que cualquier académico que emprenda una crítica adversa de la obra de otro si desea tener éxito y reconocimiento, debe entenderla bien en sus propósitos y objetivos para refutarla en sus propios términos, o bien, demostrar que la obra en cuestión está tan patentemente alejada de los hechos que puede rechazarse sin necesidad de una refutación pormenorizada. Para Parsons, la crítica de Robertson no satisface ninguno de los dos criterios y, por lo mismo, la tesis de Weber resulta intacta y sigue teniendo validez hasta que no surja una mejor crítica orientada a cuestionar y discutir lo que realmente se propuso su autor como objetivo. Parsons procede en consecuencia a señalar que el objetivo explícitamente planteado por Weber en sus ensayos sobre el protestantismo no fue desarrollar una teoría general de la causa de la aparición del capitalismo moderno, como tan erradamente supone Robertson, sino en realizar una monografía focalizada para demostrar que la ética protestante, mediante formas detalladamente identificadas y analizadas, desempeñó una importante función, al lado de muchos otros factores materiales e ideales, en el desarrollo del capitalismo moderno.³⁸ De acuerdo con Parsons, resulta una omisión muy grave de Robertson no haber prestado suficiente atención a las reiteradas advertencias de Weber en el sentido de que, en el caso de la ética protestante, se aborda un solo aspecto de una relación causal en el cual sería necesario investigar después cómo el protestantismo ascético fue influido a su vez por otras condiciones sociales, especialmente económicas, porque el propósito, explícitamente planteado por Weber, no es sustituir una interpretación unilateralmente materialista de la historia y de la cultura por otra idealista, igualmente unilateral. Posteriormente, Parsons exhibe a Robertson al demostrar que “escribe de tal manera que induce a pensar al lector que Weber propone una interpretación ‘monista’ del desarrollo del capitalismo, de tal manera que la demostración de la importancia de cualquier otro factor que no sea la ética protestante es suficiente para refutar la posición de Weber. Pero evidentemente que esa no era la posición de Weber”.³⁹

Aun estipulando la importancia de todos los intereses económicos que se quiera para explicar después cómo influyeron en el desarrollo del capitalismo moderno lo cierto es que la tesis weberiana se mantiene en pie mientras no se demuestre que, en efecto, la ética calvinista no tuvo ningún grado de influencia en el trabajo, el ahorro y la acumulación del capital de los siglos XVI y XVII, en los países calvinistas. Y precisamente eso es lo que no demuestra Robertson, desde el momento en que el mensaje antimamónico de Calvino y la supuesta actitud favorable de los jesuitas a la actividad económica moderna, suponiendo que tal actitud hubiera quedado demostrada en un

estudio adecuado y bien fundamentado, no afecta el meollo de la tesis weberiana, sino que, en todo caso, afecta la invención de Robertson sobre lo que él cree que es dicha tesis. Entre muchas otras cosas, Robertson dispara fuera del blanco de la tesis weberiana porque

[...] se concentra exclusivamente en las máximas de conducta predicadas por escritores religiosos y es absolutamente incapaz de considerar las derivaciones y consecuencias de esas máximas. Es decir, se ocupa de las exhortaciones lanzadas a los creyentes, pero no de la interpretación y motivaciones que el creyente concreto encontró en aquéllas. Robertson descuida así totalmente la posibilidad de que máximas muy similares tuvieran muy diferentes resultados prácticos, al depender de las diferencias en el trasfondo motivacional, lo cual es precisamente lo que constituye el principal interés de Weber. Tal y como Weber lo propuso, el ascetismo protestante asignó “sanciones psicológicas” especialmente poderosas a ciertos tipos de conducta, y la fuente de estas sanciones reside en la manera en que el dogma protestante, sobre todo en su doctrina de la predestinación, canalizó las actitudes y la conducta del individuo en una determinada dirección específica, es decir, el del dominio racional y sistemático sobre el ambiente exterior, imprimiendo a estas actitudes una muy especial intensidad ética. Este es el argumento que el Dr. Robertson ignora por completo, pero que constituye el meollo central de la tesis de Weber.⁴⁰

Parsons también acusa a Robertson de hacer una crítica sin fundamento cuando estipula que Weber no fue capaz de ver la manera en que la doctrina calvinista se transformó del siglo XVI al siglo XVII, para después hacer una aplicación retrospectiva y “antihistórica” de las ideas calvinistas del siglo XVII a las doctrinas de los fundadores del calvinismo en el siglo XVI. Una “crítica” con menor fundamento que ésta, afirma Parsons, resulta sumamente difícil de imaginar, porque lo que Robertson hace es, primero, deformar radicalmente la tesis de Weber, para después proceder a ignorar el tema central de su argumento, el cual estipula precisamente que fue por medio de procesos de su propio desarrollo dinámico interno que la ética protestante tuvo, de manera totalmente imprevisible para sus fundadores, el efecto práctico de crear nuevas actitudes que a su vez, generaron actividades de la mayor importancia para la vida económica.⁴¹ Parte de la ceguera de Robertson se explica por su tendencia a equiparar el capitalismo con el “individualismo económico”, lo cual resulta, según Parsons, una ecuación totalmente inválida en el caso de Weber porque él siempre distinguió, nítida y tajantemente, el “capitalismo aventurero” que ha existido en todas partes del “capitalismo burgués racional y sistemático” exclusivo, en sus orígenes, de la modernidad occidental.

Por otro lado, la diferencia fundamental que Weber encontró entre el protestantismo y el catolicismo no fue el mensaje antimamónico, compartido en última instancia por los dos, sino que la sanción del primero a las actividades adquisitivas fue positiva y no meramente permisiva como en el caso del catolicismo. Al mismo tiempo, tal sanción positiva del protestantismo estuvo acompañada de un estricto control ético, totalmente ausente en la noción del *individualismo económico*, pero que precisamente por su carácter tan peculiar, sirvió para promover, más que para retrasar, el desarrollo del

“industrialismo” moderno.⁴²

Parsons concluye su artículo con la atinada observación de cómo, a lo largo de su libro, “Robertson ‘refuta’ a Weber mediante el procedimiento de ignorar persistentemente los problemas que ocupaban a Weber, para ponerse a discutir otras cosas”. Pero no hay la menor evidencia —continúa Parsons— de que Weber ignorara esas “otras cosas”, porque en muchas otras partes de su obra discutió los requisitos materiales para la aparición del capitalismo, así como la naturaleza, no específicamente moderna, del “capitalismo especulativo” y de los “capitalistas aventureros”. Sólo que tales cuestiones no constituían el tema de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo. Weber jamás negó la importancia de los factores estrictamente económicos para la aparición y el desarrollo del capitalismo, es más, los reconoció explícitamente en sus ensayos en cuestión, en diversas partes, pero sobre todo al final de éstos. En suma, “Robertson no aportó la menor evidencia, de ningún tipo, para refutar la importancia que Weber atribuyó a la disciplina ética desinteresada en la vida económica moderna o la explicación que dio del origen de ésta”.⁴³

Un estudioso contemporáneo del debate en torno a la tesis weberiana ha señalado también, por razones semejantes a las aducidas por Parsons en 1935, que “Robertson hace una lectura defectuosa de Weber”;⁴⁴ que su crítica “carece de seriedad”, y que en su afán por impugnar a Weber, “realizó un análisis un tanto unilateral y simplista del problema”.⁴⁵ Más aún: “Da la impresión de que el sudafricano se fabrica unos blancos contra los que blande sus propios argumentos. Argumentos que, sin embargo, sólo en escasas ocasiones rozan la epidermis weberiana. [en rigor, Robertson] mide aceros con un Weber ficticio, al que le adjudica posiciones que éste nunca sustentó, y llega inclusive a conclusiones no siempre serias”.⁴⁶

En suma, tal parece que la crítica final contra Robertson se puede resumir en la fórmula de que lanzó un ataque africano contra un Weber ficticio y con armas ficticias, a juzgar por la crítica que el jesuita Brodrick hizo del manejo de sus fuentes. Pero Robertson no es el único que ocupa esta incómoda posición en la polémica centenaria pues, con el tiempo, pronto tendría compañía de otros que emularían su estilo de criticar a un Weber ficticio, con armas ficticias y, en ocasiones, prácticamente con los mismos argumentos esgrimidos en 1933 por el sudafricano.

En todo caso, lo que Parsons no criticó de Robertson, en buena medida por ser un prejuicio que él mismo compartía, fue la afirmación con respecto a que la tesis weberiana sobre el protestantismo buscaba refutar a Marx. Así, no obstante su refinada interpretación de la tesis weberiana, Parsons mantuvo siempre la tendencia a oscurecerla por considerarla un excelente ejemplo de “refutación” del materialismo histórico, a pesar de que Weber jamás expresó tal intención, entre otras cosas porque él se consideraba a sí mismo un “historiador materialista”, aunque ciertamente no de corte marxista. La

primera formulación impresa del prejuicio de Parsons a este respecto se remonta a 1929, cuando publicó su segunda reseña crítica sobre el problema del capitalismo en “la reciente literatura alemana”.⁴⁷ Ahí, Parsons expresó su prejuicio sin equívocos y todavía sin el refinamiento de su comprensión de la tesis weberiana mostrada en su crítica de 1935 a Robertson, después de traducir los ensayos de Weber al inglés. En un párrafo central de ese texto de 1929, Parsons formuló así su prejuicio, con la consiguiente interpretación errada de la tesis weberiana:

El intento de Weber por explicar el capitalismo en términos de un conjunto particular de valores éticos plantea desde el principio su actitud hacia los problemas de la interpretación económica de la historia. El ensayo en que presenta su perspectiva *La ética protestante* tenía como propósito ser una refutación de la tesis marxista en un caso histórico concreto, al probar que el capitalismo sólo podía ser entendido en términos de una ética que lo precedió en el tiempo.⁴⁸

Además del prejuicio con respecto a la supuesta intención de Weber por refutar a Marx, Parsons interpreta aquí la tesis weberiana de la manera típicamente burda, y en última instancia falsa, que Weber buscó a toda costa evitar, especialmente por lo que se refiere al absurdo histórico de suponer una prioridad cronológica de la Reforma protestante frente al surgimiento del capitalismo. Y si bien este garrafal error interpretativo de las mocedades de Parsons pronto fue superado por el Parsons maduro, a raíz de su traducción en 1930 de los ensayos weberianos en cuestión, el prejuicio con respecto a que de todos modos Weber tenía como propósito “refutar a Marx” lo conservó y trasladó a su principal aportación teórica de la década de los años treinta.

Prejuicios y pretensiones del “teórico incurable” de Harvard

En efecto, en su primera gran obra teórica, publicada en 1937, Parsons sintetizó las aportaciones de Durkheim, Pareto, Marshall y Max Weber al análisis sociológico de la acción social,⁴⁹ y casi al final de ésta, reiteró su prejuicio al concluir que, en el caso de Weber, “empíricamente su principal ataque fue contra el materialismo histórico marxista”.⁵⁰ En el cuerpo del trabajo, Parsons distinguió dos periodos en el desarrollo teórico de Weber: una primera fase, previa a su famoso colapso nervioso, caracterizada por “un sesgo materialista más o menos definido”, y una fase posterior a 1903 caracterizada por “una nueva interpretación antimarxista del capitalismo y su génesis”.⁵¹ De tal manera que si bien en su caracterización empírica del capitalismo moderno muchas veces “Weber concuerda con Marx”,⁵² en lo referente a la cuestión de su génesis “la explicación materialista”, según Parsons, ya no resulta adecuada para Weber, en virtud de haber llegado éste a la conclusión de que un elemento indispensable, aunque ciertamente no exclusivo, para la explicación del “capitalismo racional burgués” se encontraba en un sistema de actitudes valorativas y valores últimos, el cual “constituyó, para este caso en particular, un directo desafío polémico al tipo de explicación marxista”.⁵³ En realidad no hay ninguna referencia biográfica o documental que pueda confirmar el prejuicio de Parsons a este respecto; y más bien existe una línea de interpretación, como la de Löwith en 1932, que encuentra en la lectura de las últimas páginas de los ensayos weberianos sobre el protestantismo la posibilidad de que éstos tuvieran, entre muchos otros propósitos, la de complementar, y no tanto “refutar”, la explicación unilateralmente materialista del desarrollo del capitalismo moderno.

De cualquier modo, incluso cuando Parsons exhibe una sofisticada y refinada comprensión de la tesis weberiana sobre el protestantismo a la que encuadra por primera vez, en un estudio interpretativo sobre la sociología de Weber, dentro del contexto más amplio de su sociología comparada de las grandes religiones del mundo,⁵⁴ también es cierto que Parsons desvirtúa el criterio hermenéutico de entender a Weber en sus propios términos, porque acaba por acomodarlo, a veces de manera francamente reduccionista, dentro de los objetivos de “la gran teoría” parsoniana. En efecto, “la tesis básica” de la primera gran obra teórica de Parsons es demostrar que Pareto, Marshall, Durkheim y Weber, todos, acaban por converger “en el mismo sistema de teoría social generalizada, cuyo aspecto estructural ha sido denominado como la teoría de la acción voluntarista”.⁵⁵ Las diferencias que aparentemente presentan las aportaciones de los cuatro autores mencionados son superficiales —o de diferente nomenclatura o de diferente referencia empírica— pero, según Parsons, en todos los aspectos esenciales los cuatro “convergen” en la misma posición teórica.⁵⁶ ¿cuál es esa misma posición en la que acaban por

converger Durkheim y Weber a pesar de todas sus diferencias supuestamente “secundarias”? Pues la teoría de la acción voluntarista, que algunos años después dará sustento a la teoría del sistema social estructural funcionalista del propio Parsons.⁵⁷ De tal modo que no constituye ninguna exageración parafrasear el objetivo de la obra de 1937 de Parsons como uno en el que éste parece informarnos algo así como: “Marshall, Pareto, Durkheim y Weber son grandes porque fueron mis precursores”. En el fondo, no otra cosa es la famosa tesis de la convergencia teórica que propuso Parsons en esa obra, y por ello, Weber debe aparecer mucho más positivista, “evolucionista”, sistémico y funcionalista de lo que jamás se imaginó que podría llegar a ser, todo en aras de poder converger con Durkheim en calidad de “precursores” de la gran teoría de Parsons. Por ello también Weber debe aparecer mucho menos historicista de lo que en realidad fue, y ciertamente tan antimarxista como el propio Parsons, porque de otra manera no puede ni “converger” con Durkheim y Pareto ni encajar fácilmente en su “función estructural” como precursor de Parsons.

Ahora bien, aun cuando en la exposición pormenorizada de la tesis de Weber sobre el protestantismo, Parsons es capaz de resaltar todas sus cualificaciones, complejidades y, en síntesis, su refinado pluralismo metodológico,⁵⁸ lo cierto es que su visión resulta a final de cuentas sumamente sesgada y poco confiable porque Weber es interpretado desde los objetivos teóricos de Parsons y no desde los suyos propios. Parsons presenta a un Weber demasiado inclinado hacia una defensa normativa del orden y hacia un enfoque “sistémico”,⁵⁹ que en realidad no puede desprenderse de su obra, considerada por muchos años, por otros autores, como esencialmente “fragmentaria”. Tampoco Weber tiene una perspectiva evolutiva, porque eso iría en contra del historicismo básicamente pluralista y relativista subyacente tanto a su enfoque comparativo como a su compleja visión de la historia, que, como veremos en seguida, en la misma década de los treinta expuso Raymond Aron en sus tesis doctorales, mucho más fiel y apegado a la herencia historicista weberiana. El sesgo teórico de Parsons, en cuanto “método interpretativo” para la obra de Weber, sería denunciado en los años setenta cuando en Estados Unidos se habló de la necesaria e impostergable necesidad de “desparsonizar a Weber”,⁶⁰ pero eso ya forma parte de esa década de la polémica, y debemos concentrarnos por ahora en otras críticas importantes a la tesis weberiana, contemporáneas de la primera gran aportación teórica de Parsons.

Una crítica fascista del católico Fanfani

En 1934, Amintore Fanfani publicó en Italia su libro *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*,⁶¹ donde expone que las primeras manifestaciones del individualismo económico se dan en el norte de Italia durante el Renacimiento, desde el momento en que el espíritu capitalista se manifestó primero en algunos individuos precursores, y sólo después se transformó en un fenómeno social colectivo.⁶² La racionalidad económica creció conforme se debilitó la organización corporativa de la economía medieval. Y como la conducta capitalista no podía justificarse con criterios tradicionales extraídos de la teología, fue necesario que el nuevo espíritu económico se lanzara a la conquista de la cultura y del Estado.⁶³ En este sentido el capitalismo resulta revolucionario, porque tiene como meta que el Estado no interfiera o lesione los intereses económicos de los individuos, y por otro lado se considera incompatible la racionalización económica en un Estado que todavía opera con valores tradicionales.⁶⁴ El capitalismo busca, así, la neutralización del Estado por medio de las instituciones parlamentarias, con la cual se asegura el control y el acotamiento de la independencia del Estado.⁶⁵ Simultáneamente, los principios liberales e individualistas exigen la secularización de la vida, pues los esfuerzos dirigidos a emanciparse de ideas religiosas tienen como consecuencia directa la secularización del mundo.⁶⁶ Con tal fin, el capitalista exige al Estado que se le libere del criterio religioso en sus propias actividades. Exige que el Estado proclame la libertad de conciencia de manera que no subsista, directa o indirectamente, ningún vínculo de carácter religioso para coartar su libertad.⁶⁷

Mientras que para la ética católica la economía carece de sentido si se le separa de la moral, toda la concepción de la ética capitalista reside, precisamente, en una escisión e independencia entre economía y moral. Para el capitalismo, la sociedad es la suma de individuos racionales y autónomos, cuyo criterio de conducta económica es la utilidad; pero para el catolicismo, las reglas que fijan la vida social no hacen tanto hincapié en el individuo como en la comunidad y el Estado.⁶⁸ Por eso la economía capitalista es individualista por excelencia, en tanto la economía medieval es corporativa, y de ello se desprende que capitalismo y catolicismo son incompatibles entre sí. Encíclicas sociales de la Iglesia católica, como la *Rerum Novarum* y la *Quadragesimo anno*, contienen fuertes críticas al capitalismo y plantean un apoyo no disimulado al corporativismo.⁶⁹ Ahora bien, el abismo infranqueable entre catolicismo y capitalismo sería real si se acepta que el afán de lucro sea el móvil último del segundo. Pero el capitalismo es un fenómeno demasiado complejo como para quedar encasillado en la estrecha definición de Fanfani. “En todo caso, con independencia del factor protestante a lo largo del siglo XVI, se producen afirmaciones inequívocas del sistema capitalista en ciudades que permanecieron

profundamente católicas...”.⁷⁰ El catolicismo tampoco es responsable del nacimiento del capitalismo; sin embargo, éste tiene sus orígenes en una sociedad tradicional, informada por la ética social corporativa de la Iglesia católica, de tal manera que el protestantismo no pudo ser la causa de su gestación.⁷¹ Fanfani se inclina del lado de la visión corporativa y anticapitalista de la Iglesia, y por ello rechaza las tesis de Sombart y Robertson con respecto a que, aun cuando el catolicismo no influyó de manera directa en la génesis del capitalismo, sí alentó sus manifestaciones y prácticas de manera indirecta.⁷² En cuanto al protestantismo, Fanfani insiste en que el capitalismo es anterior a aquél, y que por lo tanto la tesis de Weber no puede sostenerse.⁷³ En todo caso, la función del protestantismo fue contribuir al proceso de secularización de la vida moderna, lo cual no es algo digno de encomio.⁷⁴

Las críticas de Fanfani a Weber se basan, por otro lado, en una serie de premisas que resultan fácilmente desmontables para cualquier lector cuidadoso de la obra weberiana. En primer lugar, Fanfani identifica el espíritu del capitalismo con el afán de lucro, y de ahí concluye que este espíritu no es de carácter moderno, sino que ha existido siempre.⁷⁵ En segundo lugar, redefine la noción de *espíritu* con la categoría escolástica de *la esencia*, para llegar a la conclusión, un tanto forzada, de que el espíritu del capitalismo es, en realidad, su *esencia*”.⁷⁶ Planteadas así las cosas, Fanfani cree haber “refutado” a Weber sobre la base de su supuesta gran contradicción al proponer que la esencia del capitalismo apareció en la Italia medieval antes de su existencia histórica moderna, a partir del siglo XVI.⁷⁷ Así queda “destruida” la tesis weberiana “en sus propios términos”. En realidad, Weber distinguió el capitalismo del *espíritu del capitalismo*, al que está muy lejos de identificar como la “esencia” aristotélica del primero. Pero por otro lado, el argumento de Weber reside precisamente en afirmar que, en el caso europeo, hay en las ciudades Italianas septentrionales toda una serie de manifestaciones capitalistas desde la baja Edad Media sin que se hubiera dado todavía la gestación de un “espíritu”, es decir una mentalidad capitalista moderna que se vio incentivada por la ética protestante a partir de los siglos XVI y XVII. De tal modo que la estrategia de “refutación” de Fanfani se reduce a la deformación, con sus categorías escolásticas de la *esencia* y la *existencia*, de todo el argumento y las categorías sociológicas de Max Weber, para después demostrar que es contradictorio que aparezca cronológicamente la *esencia* después de la *existencia* en un fenómeno económico históricamente delimitado.

El argumento de Fanfani está inspirado en razones confesionales y doctrinales enmarcadas en el contexto de la Italia fascista. La defensa del corporativismo medieval y católico, frente al capitalismo y el liberalismo “protestante”, está emparentada, así, con una defensa del corporativismo fascista de la época, con el cual guarda profundas “afinidades electivas”. Pero Fanfani lleva su línea de argumentación hasta el extremo,

cuando en las dos páginas finales de su libro critica a Weber por haberse rehusado a introducir el factor racial como elemento confiable para la explicación sociológica.⁷⁸ Fanfani confía, por el contrario, en que el futuro de la explicación del capitalismo moderno reside precisamente en el potencial y la fuerza argumentativa de las teorías raciales de clasificación “antropométrica”. El último párrafo del libro de Fanfani es por demás elocuente y no requeriría mayor comentario, salvo porque parece evocar el esfuerzo de Mussolini por conseguir el desarrollo de los italianos meridionales mediante la fabricación artificial de nevadas para que, con el frío, iniciaran su metamorfosis hacia el mundo desarrollado del norte. En afinidad con semejantes teorías, de moda en ese entonces, Fanfani remata su estudio de 1934 con el siguiente diagnóstico:

Creemos que en la futura investigación sobre nuestra materia, se prestará mucha atención al hecho de que cuando empezó a debilitarse la actividad económica en los países de la Europa mediterránea fue en el periodo en el que los individuos dolicocefalos llegaron al poder como elemento de las clases gobernantes. Mientras que el periodo de la revitalización de la actividad económica en los países de Europa occidental coincidió con el arribo de clases dominantes compuestas predominantemente por individuos braquicefalos.⁷⁹

La crítica marxista de los años treinta: Gramsci, Borkenau, Laski y Gordon Walker

Las críticas elaboradas por el lado de la izquierda en esta década de los treinta tuvieron, en todo caso, mejor nivel que las aportadas por el lado del fascismo italiano. Sobresalen por un lado las aportaciones de Antonio Gramsci y Franz Borkenau, y, por el otro, las de dos marxistas británicos, Harold J. Laski en Londres y Patrick Gordon Walker en Oxford. Comencemos por la contribución de Gramsci que, más que una crítica fue más bien una apropiación.

Lo primero que conviene mencionar es que a todo lo largo de las más de 2 600 páginas de los *Cuadernos de la cárcel*, Gramsci cita en una sola ocasión el texto de Max Weber sobre la ética protestante,⁸⁰ Aun cuando usa otras obras de Weber, como *Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada* y *Economía y sociedad*, en otras secciones de sus *Cuadernos*, para discutir cuestiones de carácter estrictamente político. La cita del ensayo weberiano sobre el protestantismo aparece en el cuaderno XVIII, aparentemente redactado entre 1932 y 1935, y no tiene ninguna pretensión polémica, sino que Gramsci lo usa más bien con aprobación a fin de apoyar su propia interpretación del significado de la Reforma protestante en el mundo moderno.

Gramsci contrasta favorablemente la Reforma protestante frente al Renacimiento italiano, pues mientras que considera que el rasgo esencial del segundo consistió en la ruptura entre los intelectuales aristocráticos y elitistas con el pueblo, bajo la acción conjugada de la regresión económica y la Iglesia católica, la Reforma protestante, en cambio, fue un movimiento cultural de masas, un movimiento “popular nacional”.⁸¹ Por supuesto que tal interpretación es debatible, incluso dentro del mismo ámbito marxista si se recuerda la interpretación de Engels sobre las luchas campesinas en Alemania; no obstante Gramsci distingue dos fases en el desarrollo inicial del protestantismo: en el primer tiempo, la Reforma fue un verdadero movimiento popular gracias a la ausencia de intelectuales tradicionales, y después se convirtió en un motor ideológico para el cambio social y económico. En tanto que en Italia la burguesía no supo forjar los instrumentos políticos e ideológicos que le hubieran permitido una hegemonía definitiva sobre los intereses reaccionarios de la aristocracia terrateniente, el protestantismo fue en otras partes de Europa uno de los principales instrumentos en que se apoyó la burguesía en ascenso.

De esta manera, si el luteranismo le permitió a Gramsci analizar las relaciones de los intelectuales con las masas durante la Reforma, el calvinismo le permitió en cambio señalar la función motora de las ideologías. Lo que interesa primordialmente a Gramsci no es tanto la elaboración de la doctrina calvinista a partir del estado de desarrollo de la estructura socio-económica capitalista, sino la transición o “pasaje” de esa concepción del

mundo a la moral práctica que la conforma, y es en este contexto donde Gramsci cita la obra de Weber sobre el protestantismo por considerar que el calvinismo es un modelo ejemplar de semejante proceso de transición, dado que “[...] la posición del calvinismo, con su férrea concepción de la predestinación y de la gracia que determina una vasta expansión del espíritu de iniciativa (o se convierte en una forma de este movimiento), es aún más expresiva y significativa”.⁸²

En la nota a ese párrafo, Gramsci cita la traducción Italiana de 1931 de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, así como el libro en francés de 1927 de Bernhard Groethuysen sobre los orígenes religiosos de la burguesía en Francia.⁸³ Apoyándose así en el estudio de Weber, Gramsci encuentra que la predestinación protestante fue una forma específica de racionalidad que proporcionó el marco de referencia para una actividad práctica y comprometida con la transformación del mundo. Puesto lo mismo en otros términos, hay exégetas de la obra de Gramsci, en especial de la dedicada al análisis de la cuestión religiosa, que expresan la incorporación de las aportaciones de Weber en la obra de Gramsci al siguiente tenor: “Para Gramsci, el mérito de Max Weber no es haber cuestionado el determinismo económico, sino el haber mostrado, a partir del ejemplo protestante, el mecanismo de pasaje de una concepción del mundo a la acción práctica. Gramsci recupera a Max Weber al reintroducir la dialéctica”.⁸⁴

Podría decirse, pues, que en la guerra de los cien años en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, Antonio Gramsci se colocó en la misma trinchera de los defensores de Weber, lo cual no ocurriría con otras contribuciones marxistas a este debate durante la década de los treinta. Tal es el caso del libro de Franz Borkenau sobre la transición de la visión feudal del mundo a la visión burguesa, publicado en su versión alemana de 1934 ya en París, dado que se trata de un libro en el exilio por parte de uno de los miembros fundadores del instituto de investigación social en el que se configuró la escuela crítica de Fráncfort.⁸⁵ Borkenau era pues un marxista de Fráncfort, pero su proyecto de investigación en Alemania estuvo siempre en íntimo contacto con la investigación de otro sociólogo, asistente de Karl Mannheim en esa ciudad, que de ninguna manera puede ser visto como marxista, y nos referimos nada menos que a Norbert Elias. Investigaciones recientes sobre la obra de estos dos autores demuestran, en efecto, que ambos colaboraron estrechamente entre 1930 y 1933 en Fráncfort, al grado que tenían “un proyecto compartido de investigación”, basado en una profunda, clara y explícita influencia de Max Weber y con una división de trabajo acordada entre ambos.⁸⁶

En su libro de 1934, Borkenau ubica el calvinismo dentro de una historia de las ideas y de los modos de producción que se extiende de la Edad Media hasta el siglo XVII. Critica la metodología de Weber por basarse en el recurso de “aislar las causas” y perder

de vista la totalidad dialéctica concreta de un fenómeno social.⁸⁷ Por lo tanto, Weber pierde de vista el conjunto del problema y no es capaz de ver la manera en que los grupos sociales defienden intereses muy precisos en el seno de una sociedad en constante transformación. Para Borkenau, la idea central sobre la cual se fundamenta la religión calvinista es que el hombre y el mundo están esencialmente corrompidos y, por ello, no puede haber un “estado natural” supuestamente bueno. El dogma de la predestinación de los calvinistas, donde todo depende del designio eterno de Dios, suprime cualquier tipo de relación posible entre la virtud y la salvación por medio de obras y esfuerzos individuales dirigidos a transformar el decreto eterno. En este sentido, Borkenau califica de “irracional” al calvinismo porque no deja lugar posible a una interpretación coherente y significativa del mundo, privándolo, por el contrario, de sentido. Ahora bien, es precisamente este carácter “irracional” el que convierte al calvinismo en un fundamento ideológico tan apropiado para el capitalismo en ascenso: el principio de la competencia ilimitada sobre el que se basa la economía moderna demanda ser apoyada por una ideología que niega el valor intrínseco de la existencia social.⁸⁸ Sólo un Dios oculto entre misteriosos designios —un *Deus absconditus*— puede garantizar la validez de un sistema económico que reduce a los hombres al valor de lo que producen.⁸⁹ El Dios de los puritanos aparece aquí como el que permite y justifica la autonomía de la esfera empírica, social y económica: "Ahora resulta claro por qué el surgimiento de la burguesía manufacturera en ascenso no puede tener otra ideología que una religiosa irracional [...] el mundo es malo, el proceso adaptativo no tiene nada que ver con la felicidad natural de los individuos".⁹⁰

Para Borkenau, el análisis de la función ideológica del calvinismo en el capitalismo cumple así un doble propósito; por un lado, permite ver la manera en que el calvinismo justifica el capitalismo en ascenso, y, por el otro, exhibe el modo en que refleja la desesperación y la angustia individual ante la ruptura de la sociedad tradicional. El elemento común en ambos casos está en el dogma de la predestinación. El punto esencial de la tesis weberiana radica en hacer de la creencia en la predestinación el factor que detona el surgimiento del espíritu capitalista, pero en realidad, una vez que se tiene el cuadro más amplio, puede verse que tan sólo constituye la justificación ideológica a la manera en que opera ese sistema esencialmente irracional.⁹¹ No obstante, Borkenau sigue a Weber en dos puntos básicos; por un lado está interesado en entender y explicar la imagen del mundo (*Weltbild*) que surgió en Europa en los siglos XVI y XVII después de la disolución del orden tradicional de la sociedad medieval, cuando aparece el específico tipo de mentalidad que caracteriza al individualismo moderno; por el otro, y comparado con Norbert Elias, “Borkenau incluso puso mayor énfasis en esa ruptura y siguió más cercanamente a Weber al poner énfasis en la importancia de los factores religiosos y preconcepciones antropológicas en general”.⁹² La crítica a Weber, para ir “más allá de él”

en el marco de la línea marxista de la escuela de Fráncfort, residió en demostrar el factor determinante de los procesos económicos sobre los ideológicos, pero éste no sería el único tipo de crítica marxista a la tesis weberiana sobre la ética protestante durante la década de los años treinta, pues hubo otras que pusieron el énfasis en otros aspectos históricos más específicos.

Sobresalen a este respecto dos aportaciones del mundo intelectual británico. La primera proviene de Harold J. Laski, politólogo de la London School of Economics and Political Science, quien inició su carrera en la década de los veinte como pensador liberal, defensor de la teoría pluralista de la soberanía, pero que se radicalizó hacia la izquierda, al igual que muchos otros intelectuales ingleses de la época, conforme la gran depresión allanó el camino a las tendencias nazi-fascistas en Europa continental. Para cuando publicó en 1936 su crítica al liberalismo europeo, Laski ya era marxista, aun cuando aparentemente no tenía plena conciencia de ello.⁹³ De cualquier modo, Laski respetaba mucho a su colega en la London School of Economics, Richard Tawney, y su crítica a Weber estuvo muy influida por la lectura de su principal obra sobre el capitalismo, la cual consultó en su primera versión, un año antes de que Tawney escribiera el prólogo para la edición *Penguin* que fungió, según ya hemos visto, como una especie de “retractación autocrítica” para convertirse a la posición weberiana.

La tesis de Laski con respecto al liberalismo es la de que éste se encuentra históricamente conectado, de manera ineludible, con el problema de la propiedad. El liberalismo apareció, pues, como una nueva ideología para responder a las exigencias de una nueva sociedad económica al finalizar la Edad Media, de tal modo que, “para fines del siglo xv el espíritu capitalista empezó a adquirir un predominio total en la mentalidad humana”.⁹⁴ Laski define el espíritu capitalista como “la búsqueda de la riqueza por sí misma en cuanto principal motivación de la actividad humana”.⁹⁵ Al citar a Pirenne, Laski encuentra que el espíritu del capitalismo ya existía en figuras medievales como san Goderico o los banqueros florentinos, mucho antes del siglo xv, pero también hace notar que, antes de esa época, no se había manifestado en amplios sectores sociales.⁹⁶ Con el inicio de la era moderna, la concepción social y comunitaria de la riqueza en la Edad Media deja su lugar a una nueva concepción individualista de la riqueza, y el principio de utilidad ya no se encuentra determinado en función de un bien social, sino en función de la satisfacción de necesidades individuales. El capitalista moderno busca, en consecuencia, establecer el derecho a su riqueza con el mínimo de interferencia de cualquier tipo de autoridad social;⁹⁷ se propone transformar la sociedad conforme busca capturar y controlar el Estado que, hasta inicios del siglo xviii, todavía se veía como el principal enemigo del empresario capitalista: “Todo el *ethos* del capitalismo, en suma, reside en el esfuerzo por liberar al propietario de los instrumentos de producción de la necesidad de obedecer reglas que inhiban la plena explotación de éstos. Así, el

surgimiento del liberalismo es el surgimiento de una doctrina que busca justificar la operación de ese *ethos*”.⁹⁸

Al llegar a este punto de su exposición, Laski aborda expresamente la tesis de Weber sobre el protestantismo, puesto que no puede dejar de notar que conforme surgía este espíritu del capitalismo liberal, debió hacerle frente también al movimiento teológico de la Reforma protestante, el cual, a su vez, desempeñó un papel fundamental en la reconfiguración de las doctrinas liberales. Sin embargo:

Aquí debemos ser muy cuidadosos en la determinación de su influencia. Un pensador tan eminente como Max Weber ha argumentado que la llegada del protestantismo hizo posible el triunfo del temperamento capitalista; y ha encontrado en la doctrina puritana del llamado de la “vocación”, un *ethos* casi inventado con el fin de facilitar su avance. El espíritu capitalista, ha escrito un historiador tan cuidadoso como el Profesor Tawney, encontró en el puritanismo “una potente fuerza para preparar el camino de la civilización comercial que finalmente triunfó en la Revolución Francesa”. Pero ¿cuál es la conexión entre el liberalismo y la Reforma protestante? De que el surgimiento del protestantismo ayudó al crecimiento de la filosofía liberal, no puede haber duda [...] tanto sus doctrinas como sus efectos sociales fueron emancipadores para el individuo. Lo cual no quiere decir que los creadores de la Reforma intentaran conseguir tal resultado pues la emancipación del individuo fue más bien un producto colateral de la Reforma y en ningún momento constituye su esencia.⁹⁹

Hasta aquí Laski ha seguido de una manera más o menos fiel la tesis weberiana sobre el protestantismo, en parte porque también se apoya en Troeltsch para clasificar a Lutero como un conservador en cuestiones sociales —quien con su incondicional apoyo al poder de los príncipes favoreció, de manera indirecta, una tendencia hacia la secularización de la política—;¹⁰⁰ sin embargo, Laski difiere a partir de aquí de la tesis de “Weber y sus discípulos” en especial por lo que concierne a que las ideas de Calvino pudieran haber fomentado la emancipación liberal del individuo: “No hay nada en ese poderoso autoritario que nos permita proclamarlo como un protagonista del individualismo”.¹⁰¹ Basta ver lo que hizo con Ginebra, advierte Laski, para darnos cuenta de que la esencia del calvinismo es una teocracia donde ningún individuo podía tener una personalidad individual, independientemente de que en la esfera del capitalismo y las transacciones económicas Calvino haya permitido el préstamo de dinero con intereses, siempre y cuando las condiciones del préstamo fueran equitativas. Además, Laski critica a Weber por haber “extrapolado ahistóricamente” las doctrinas y condiciones del puritanismo inglés del siglo XVII a la situación del calvinismo continental un siglo antes, con lo cual Laski repite una acusación falsa que el mismo Tawney se vio obligado a rectificar en 1937, un año después de la aparición del libro de su colega sobre el liberalismo. De cualquier modo, Laski formuló su propia versión de esa crítica del siguiente modo:

Se nos pide, sin embargo, que veamos en la doctrina puritana de la “vocación” una contribución para la aparición de una economía individualista. Aquí, sugiero que el factor tiempo es por demás importante

pues, cuando en la segunda mitad del siglo XVII la idea de la *vocación* se había infectado ya con el espíritu del capitalismo, la nueva sociedad tenía 150 años de edad, y, para entonces ya había influido tan fundamentalmente a la actitud católica como a la puritana. Weber y sus discípulos cometieron un grave anacronismo en su ansia por probar una teoría.¹⁰²

Laski concede, sin embargo, que de manera indirecta y no intencionada, la Reforma protestante acabó por configurar el movimiento del liberalismo tanto en sus aspectos políticos como económicos. De tal modo que para cuando el siglo de las revoluciones inglesas llegó a su fin ya se había implantado, con la filosofía política de Hobbes y Locke, una nueva concepción filosófica de la naturaleza del hombre, de la sociedad y del Estado, donde éste quedaría al servicio de los intereses de los hombres de propiedad, en tanto las Iglesias quedarían reducidas al papel de meras asociaciones voluntarias con las que el Estado se ocuparía tan sólo cuando afectaran el orden público. Este nuevo orden social, apoyado en su gestación por los puritanos que hicieron en Inglaterra las revoluciones del siglo XVII, “había configurado todos los contornos de la civilización a un apetito por la adquisición que no reconocía ningún límite a sus pretensiones”.¹⁰³ Así, fueron anunciados en los cursos y libros de Laski desde los años treinta los antecedentes más claros de lo que un distinguido discípulo canadiense de Laski, Crawford Brough Macpherson, denominaría años más tarde “la teoría política del individualismo posesivo”.¹⁰⁴ Lo importante, en todo caso, radica en que, a pesar de sus críticas a Weber, Laski se ve obligado a aceptar, a final de cuentas, que aun cuando fuera de manera no planeada y no deliberada, la Reforma protestante, en su versión puritana inglesa, desempeñó un papel fundamental en la configuración del liberalismo inglés tanto en sus aspectos políticos y económicos como en su visión de la naturaleza humana, regida, a partir del siglo XVII, por los rasgos del “individualismo posesivo” que, por lo menos en los ensayos de Locke y el tratado de Hobbes, se remontan a un inmemorial “estado de la naturaleza”.

La tesis central de Laski en el sentido de que la libertad del liberalismo se enmarca en el contexto de la posesión de la propiedad¹⁰⁵ —con su corolario marxista de que “un cambio fundamental en las relaciones de clase requiere hoy, como lo requirió a finales del siglo XV, una revolución en la noción de propiedad y, por tanto, del Estado como su guardián, para que sea efectiva en la alteración de los medios de producción”—,¹⁰⁶ Redondean su interpretación marxista sobre el surgimiento del liberalismo. En ella también se enmarca su crítica a la tesis weberiana sobre el protestantismo, la cual, a pesar de sus ataques mal fundamentados porque atribuye simplificaciones a Weber que él de hecho no cometió, de todos modos termina por aceptarla en todos sus rasgos esenciales para la elaboración de su precursora concepción del liberalismo como “individualismo posesivo”, tesis desarrollada más ampliamente años después por su

discípulo canadiense. En este sentido, puede decirse que, quizá sin proponérselo deliberadamente, Laski formuló de manera precursora una nueva tesis que encuentra una íntima “afinidad electiva” que va de la ética protestante, en su variable puritana inglesa, al espíritu del capitalismo y de ahí a la teoría política del “individualismo posesivo” como justificación ideológica del desarrollo del capitalismo moderno.

La segunda aportación marxista del mundo británico en la década de los treinta, a la polémica gestada por la tesis weberiana sobre el protestantismo, es la de Patrick Gordon Walker, a la sazón académico del colegio Christ Church de la Universidad de Oxford, quien propuso dejar a un lado todas las discusiones sobre la manera en que un credo religioso supuestamente pudo influir en la aparición y el desarrollo del capitalismo moderno, para pasar a analizar lo que “realmente importa”, es decir, las transformaciones en el ámbito mismo de la infraestructura económica a partir del siglo XVI, y así ver la Reforma protestante como un mero epifenómeno de aquélla.¹⁰⁷ En la primera “parte crítica” de su artículo, Gordon Walker comete algunas de las típicas deformaciones del argumento de Weber; por ejemplo, al afirmar que éste “encontró un vehículo personal para este espíritu del capitalismo en el calvinista y el puritano, y demostró con ingenuidad la conexión causal entre la doctrina del calvinismo y su inculcación en los adherentes del espíritu capitalista”.¹⁰⁸ La ingenuidad reside más bien en suponer que Weber propuso, primero, una conexión causal “dura”; segundo, una supuesta prioridad cronológica del protestantismo frente al capitalismo; tercero, un adoctrinamiento directo del dogma calvinista y puritano sobre los “adherentes del espíritu del capitalismo”, y, cuarto, que Weber no vio la importancia de toda una serie de otros factores de índole económica y política para la aparición y el desarrollo del capitalismo moderno. En todos estos aspectos el ingenuo Gordon Walker se equivoca, como también lo hace cuando supone que Weber no sabía de la existencia de “islas” capitalistas en las ciudades septentrionales de Italia en la baja Edad Media, o de Amberes desde el siglo XV.¹⁰⁹

Pero estas fallas no son lo importante en el artículo de Gordon Walker, sino que lo novedoso de su aportación se encuentra en su descripción de lo que realmente importa, “*the real thing*”,¹¹⁰ que fue la revolución de los precios en el siglo XVI, la cual aceleró el desarrollo económico de Europa en la dirección de una Revolución industrial y permitió que la burguesía rompiera los moldes medievales de subordinación social y política, en especial su organización en gildas, para convertirse en una clase dominante.¹¹¹ La revolución de los precios en el siglo XVI permitió, por un lado, una acumulación primaria del capital en cantidades suficientes para permitir nuevos métodos de producción por medio de la potencia hidráulica, el bombeo y la producción agropecuaria en terrenos cercados, todos los cuales se encontraban más allá de la capacidad de las dimensiones anteriores de la formación de capitales. Pero la segunda necesidad básica que vino a plantear la revolución de los precios fue la aclimatación de las clases de la sociedad

capitalista a las nuevas posiciones exigidas por los resultados de la acumulación primaria.¹¹² El problema dual que vino a plantear la revolución de los precios era, en parte, un problema político, y aquí es donde hace su aparición el desafío de la Reforma protestante, porque el desarrollo de su elemento ascético, al punto de configurar una herejía, naturalmente la aliaría con cualquier Estado que transformara los privilegios de la propiedad eclesiástica; y “el Estado, por su parte, uniría fuerzas con un movimiento que apuntaba letalmente contra el corazón mismo del sistema romano”.¹¹³ Las manifestaciones concretas que adquiriría la Reforma protestante dependerían de las formas particulares de gobierno y los problemas políticos locales de los diferentes países, pues sin una organización en Estados nacionales, Europa no habría alcanzado su actual grado de desarrollo económico: “La Reforma, por tanto —sentencia Gordon Walker— tenía que ocurrir y acomodarse a sí misma en el sistema de naciones”.¹¹⁴

Por otro lado, la presión ejercida por la revolución de los precios no mantuvo una intensidad homogénea a lo largo de su desarrollo, pues mientras que en su primera fase (1520-1545) fue relativamente moderada y se limitó a las áreas de Alemania, los Países bajos, Austria y España, la segunda fase fue detonada por los descubrimientos y explotación de las minas de Potosí (1545), Zacatecas (1548) y Guanajuato (1558), así como por la aplicación del proceso químico de la amalgama de mercurio, inventada en 1557. A partir de ahí la plata americana inundó Europa, decayó la producción de las minas alemanas y la plata se desplazó, de España, a los centros manufactureros del noroeste europeo. Las consecuencias de la revolución de precios generada por este tipo de importaciones duró cerca de un siglo, con diversas variaciones en los distintos países; pero cada incremento sucesivo de nuevos insumos de plata representaba una cantidad cada vez más pequeña del total del capital circulante, y el mayor impacto de estos insumos quedó limitado a los primeros años de esta nueva fase, es decir, entre 1545 y 1580, aunque tuviera un efecto ligeramente posterior en Inglaterra.¹¹⁵ Estas dos fases marcan también una diferencia en la importancia económica de diferentes partes de Europa, pues mientras que de 1520 a 1540 las regiones de mayor afluencia son España y Alemania, éstas decaen entre 1545 y 1580 para que la vanguardia económica sea tomada por Inglaterra, Holanda y partes de Francia y Escocia: “El paralelismo entre estas áreas y las de la Reforma es notable; así como lo es el paralelismo cronológico entre la primera fase de la revolución de los precios y Lutero (alrededor de 1520-1540) y entre la segunda fase y Calvino (entre 1545 y 1580)”.¹¹⁶

En este sentido, “la Reforma fue la reacción a una fuerza externa a sí misma”, pues correspondió en sus diferentes fases tan cercanamente a las necesidades sociales creadas por la Revolución industrial que puede considerarse a ésta como esa fuerza externa que imprimió sus modalidades al desarrollo interno del movimiento protestante. Por ello, Gordon Walker concluye su artículo con la formulación más directa y concisa de la

“inversión materialista”, para poner “de cabeza” su peculiar interpretación de la tesis weberiana, en emulación de la faena realizada por Marx frente a la dialéctica de Hegel:

La Reforma no fue la causa del capitalismo; más bien fue el resultado de las necesidades creadas por el avance capitalista en un lugar y tiempo determinados. Por esta razón, una vez que ya existía, y a través de sus diversas etapas y formas, la Reforma desempeñó un papel indispensable, entre otros factores, para el triunfo del capitalismo europeo sobre las dificultades que habían amenazado con detenerlo.¹¹⁷

Muy probablemente fueron estas conclusiones deterministas y economicistas de Gordon Walker, al lado de las deformaciones de la tesis weberiana que Robertson había publicado en 1933, las que llevaron a Tawney a escribir el prólogo autocrítico y aclaratorio para la nueva edición de su libro, en 1938, sobre la religión y el surgimiento del capitalismo. Tawney critica explícitamente a Robertson por afirmar que Weber buscaba “una determinación psicológica de los acontecimientos económicos”, y le recuerda que, por el contrario, Weber siempre insistió en la necesidad de investigar la manera en que las creencias religiosas habían estado a su vez “influidas en su desarrollo y carácter por la totalidad de las condiciones sociales, especialmente las económicas”.¹¹⁸ En cuanto a Gordon Walker, a quien cita al final de su larga nota de “actualización bibliográfica”,¹¹⁹ Tawney parece responderle directamente cuando hace notar que si Weber “no se refirió en sus artículos a las consecuencias económicas del descubrimiento de América o a la gran depreciación o a la preeminencia financiera de la ciudad católica de Amberes, no fue porque no los considerara importantes”, pero lo que no debe perderse de vista es que “el problema inmediato de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo era otro”.¹²⁰ Tawney también parece dirigirse a Gordon Walker cuando hace notar que en la última página de sus ensayos sobre el protestantismo, Weber advirtió explícitamente que no era su intención sustituir una interpretación unilateralmente materialista de la historia y de la cultura por otra idealista igualmente unilateral, pues aunque ambas son posibles como trabajo preliminar, si en vez de esto se toman como la conclusión de la investigación, ofrecen igualmente poco a la verdad histórica.¹²¹ En otras palabras, Weber siempre insistió en que él no buscaba realizar una interpretación unilateral de la relación entre el protestantismo y el capitalismo pero, al parecer, Gordon Walker sí intentó, y consiguió, precisamente eso en el artículo donde “puso de cabeza” su interpretación de la tesis weberiana.

La crítica de la escuela de los Annales: Lucien Febvre en 1934

Desde la influyente escuela francesa de los annales, Lucien Febvre publicaría en 1934 un artículo posteriormente incorporado en lo que Fernand Braudel equiparó al tercer volumen de los *Combates por la historia*.¹²² Febvre criticaba la interpretación de las relaciones entre la Reforma y el capitalismo por parte de una supuesta escuela alemana, iniciada por Marx y continuada por Sombart, Troeltsch y Max Weber. En efecto, según Febvre, el primero que habló de una relación entre la Reforma protestante y el capitalismo fue Marx, de tal modo que Sombart, Troeltsch y Max Weber lo único que hicieron fue introducir “retoques aportados al enunciado primitivo, precisiones agregadas y propuestas de solución, las cuales configuran un buen conjunto, un buen testimonio de lo que puede hacer la labor colectiva de los sabios que se ayudan uno a otro y que se apoyan entre sí. Pero el iniciador, [...] sin error ni duda posible, fue Karl Marx”.¹²³

Según Lucien Febvre, fue a partir de la tesis marxista según la cual “del capitalismo nació la Reforma”, que sus seguidores simplemente procedieron a invertirla para afirmar que “de la Reforma nació el capitalismo”, o bien a “plagiarla” para afirmar así que “del judaísmo nació el capitalismo, del judaísmo considerado como religión y del espíritu mismo de esa religión: tal es la tesis de Sombart en su libro sobre los judíos que tanto barullo hizo en 1911”.¹²⁴ Mediante tales reduccionismos, identificaciones y simplificaciones, Lucien Febvre puede pasar ya sin ningún problema a la caricatura, puesto que para él esos historiadores de esa supuesta “escuela alemana” literalmente se ponen un traje de prestidigitador para anunciarle a un amplio y asombrado público lo siguiente: “Vean ahora, damas y caballeros. Aquí, en mi sombrero, el capital en su estado naciente, la banca de los florentinos, de los ginebrinos, de Lyon, las prodigiosas riquezas de los Fugger. Soplo, y ¡miren!: aquí Lutero, y allá Calvino. Éstos engendraron a aquéllos”.¹²⁵ Construido así el blanco ficticio, Febvre procede a declarar que “ese no es el método de los verdaderos historiadores” pues las cosas son mucho más complejas y hay que “partir de los hechos”. De tal modo que si se estudian con cuidado los sermones de Lutero —y sobre éste Febvre había publicado un importante libro en 1928—, entonces no es posible descubrir nada que justifique el capitalismo. Febvre pregunta y responde, en un estilo declamatorio, si acaso Lutero creó una religión que simplemente vino a acomodarse a las nuevas necesidades económicas del hombre moderno: “¿creó Lutero una religión a la medida de las necesidades burguesas, de los espíritus burgueses? Mil veces no”.¹²⁶ Pues Lutero era “furiosamente antifinanciero, antibanquero, anticapitalista, ferozmente antisemita y predicaba doctrinas medievales a las viejas mochas. Pero ¿qué importa?”¹²⁷ Los grandes comerciantes y financieros aprovecharon la libertad indirecta generada por la prédica de Lutero y con el tiempo la adaptaron, modificaron y arreglaron a sus propias necesidades. Y cuando resultó que en algunos

aspectos el luteranismo se antojó insuficiente, fue posible recurrir a otras concepciones religiosas más flexibles y adaptables a las necesidades del mundo moderno, porque si “Lutero se obstina en su condena al préstamo con intereses, Calvino el laico, Calvino el hijo de jurista, Calvino más abierto y más receptivo lo acepta y proclama lícita esa práctica corriente”.¹²⁸

Sólo que al llegar a esta parte de su argumentación, Lucien Febvre empieza a dar una descripción, supuestamente de “verdadero historiador” francés, la cual en el fondo no hace otra cosa más que reproducir descaradamente argumentos de la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero con una curiosa modalidad: ¡no se le cita por nombre ni una sola vez! He aquí algunos ejemplos:

Lutero ya lo había dicho: el verdadero medio para complacer a Dios está en no secuestrarse del mundo, en no encerrarse en un convento, en cumplir con su deber en la tierra, en su circunstancia, en su profesión, ahí donde Dios mismo nos ha colocado. Se trata de ejercer, plena y conscientemente, su tarea profesional, de ejercer su profesión: *Beruf*, la palabra aparece por primera vez en las traducciones de la biblia por Lutero. Golpe directo a la institución monástica. Y Calvino lo retoma, y Calvino lo precisa. Cumplir con su oficio, dedicarse en la tierra a las obligaciones de su profesión: el deber, el deber esencial del hombre. El propósito del mundo es atestiguar la mayor gloria de Dios, puesto que Dios quiere el trabajo. Dedicarse a los deberes profesionales es aceptar la voluntad de Dios. Es servir, a la vez, a la utilidad general y a la gloria divina.

Entonces, ¡vamos! Con ese sentimiento, esa confianza y esa alegría que nos da el sentirnos entre los elegidos. Tengámonos por los elegidos. No creer en la salvación, carecer de ese punto de confianza y de seguridad es dar testimonio de que la gracia no está con nosotros. Pero tener la fe de los santos y de los puros, eso que sostuvo al siglo XVII, fue lo que guió tanto a los comerciantes y burgueses como a los banqueros calvinistas en tierras anglosajonas, los puritanos. Tengamos el gusto, el culto, la religión del trabajo, el horror a la holgazanería, a la ociosidad, a la mendicidad [...]

Solamente que quien trabaja, gana. Quien trabaja, se enriquece, puede enriquecerse. ¿Qué actitud tomar ante la riqueza? ¿Maldecirla? Sí, en caso de que la riqueza engendre la ociosidad. Sí, en caso de que el rico deje de trabajar para gozar. El mal no está en la riqueza, sino en el reposo y el disfrute. ¿trabajar para hacerse rico está mal? No, si se entiende que no es para procurarse los goces detestables de la carne y el pecado, sino para alcanzar, en nuestra posición y profesión, bajo la mano que nos guía, la voluntad todopoderosa del señor. De ahí a concluir que el hombre que tiene éxito en sus asuntos está bendecido por Dios, hay sólo un paso, un muy pequeño paso. Se sabe que los puritanos lo tomaron rápidamente.

De tal modo que aquí no hay nada simple, sino un complicado juego de acciones y reacciones.¹²⁹

Lucien Febvre completa este cuadro mediante la descripción de cómo las creencias religiosas originales se transformaron hasta que en el siglo XVIII una moral utilitaria sustituye al fervor religioso que acompañó el desarrollo del capitalismo durante los siglos XVI y XVII. Y una vez retomada así la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero sin citar ni una sola vez a su autor, Febvre procede a afirmar, también sin citar a Weber, que la relación entre la religión y la economía opera en los dos sentidos y que esta es la forma en que un “verdadero historiador” debe ver las cosas. Sin decirlo explícitamente, Febvre da a entender que el “verdadero historiador” es un francés de la escuela de los annales, mientras que quienes pertenecen a la supuesta “escuela alemana” son más bien

simplificadores y prestidigitadores. El “verdadero historiador” es aquel que presenta las cosas con la “complejidad” ya mencionada, o sea, la que Febvre toma de Weber sin citarlo, pero para afirmar después que el teutón simplificó las cosas. Porque como son los teutones los que hacen derivar la Reforma del capitalismo, o al capitalismo de la Reforma, en el fondo son lo mismo: por teutones, son incapaces de percibir “la complejidad” del problema, de la cual sólo el “verdadero historiador”, que por definición es francés, puede dar cuenta; se trata, en suma, de percibir una interdependencia en los fenómenos estudiados: “La Reforma hija del capitalismo, o bien, a la inversa, el capitalismo fruto de la Reforma: no, mil veces no. Al dogmatismo de una interpretación así de simple, opongámosle... ¿es necesario decir la *joven* noción de la *interdependencia de los fenómenos*, tal como la ciencia moderna la instituye para nuestros espíritus?”¹³⁰

La respuesta final es así muy similar a la que Weber mismo presentaba hacia el final de su ensayo sobre el protestantismo, sólo que éstos tenían, además, muchas diferencias y sutilezas que Febvre no tomó en cuenta y para las cuales aparentemente estaba ciego: Weber no habló de las relaciones entre el capitalismo y la Reforma, sino de las relaciones entre una ética y un espíritu, lo cual circunscribe su tesis a algo mucho más delimitado de lo que Febvre pretende abordar y explicar; Weber no propone una tesis de causalidad genética ni de la ética protestante sobre el capitalismo ni de éste sobre aquélla; Weber habla de “afinidades electivas” ahí donde a Febvre sólo se le ocurre hablar de una causalidad interdependiente; Weber habla de la paradoja de las consecuencias no intencionadas ahí donde Febvre tiende a ver relaciones de intencionalidad más bien directas, y, por último, la tesis weberiana no puede reducirse ni a lo expuesto por Marx o por Sombart y ni siquiera a lo aportado por Troeltsch, por mucho que Febvre intente meterlos a todos en el mismo saco, a fin de proceder después a tomar ideas de Weber, sin citarlo, con el objetivo de señalar que *esa* es la dirección y método que debe seguir un “verdadero historiador”.

Quien con esto hace un acto de prestidigitador es más bien Febvre y no Weber. Por ello, la crítica de la escuela de los annales no logra superar el lamentable nivel mostrado por los críticos franceses de la década de los veinte a la tesis weberiana. Aunque Febvre escriba mucho mejor que Hauser o Sée, maneje mejores y más datos históricos y sea una autoridad en la obra de Lutero, no consigue elevar el pobre nivel de reduccionismos y simplificaciones en que había caído la escuela francesa de la década anterior al interpretar la tesis weberiana. Incluso, si se analizan severamente los resultados, Febvre descende por debajo de ese ya de por sí lamentable nivel, pues a los defectos de simplificación, parcialidad y reduccionismo habría que agregarle el de plagio. Y en cuanto a efectos nocivos, mientras que las simplificaciones de Hauser y Sée afortunadamente ya no tendrían descendencia, el reduccionismo de considerar a Marx, Sombart, Weber y Troeltsch como la misma cosa y pertenecer a una supuesta misma “escuela alemana”

sería retomado en 1963 por Hugh Trevor-Roper, aunque, al serle sumamente fiel al estilo de Febvre, no citaría al autor original de la idea.¹³¹

Hasta 1934, el honor francés en torno a la discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo había quedado muy mal parado por sus reduccionismos y bajo nivel. Tocaría a Raymond Aron salvar ese honor con sus aportaciones de 1935 y, sobre todo, de sus dos tesis doctorales de 1938. Entretanto, aunque el prefacio de 1937 de Tawney a su obra de 1926 podría considerarse como el broche de oro con el que cierra la cuarta década en la guerra académica de los cien años aquí reseñada, todavía debemos considerar otras aportaciones fundamentales de la década. Estas fueron representadas, por un lado, por Merton y Aron, quienes por distintas razones iniciaron nuevos aspectos de investigación que rebasarían los años treinta para trascender a décadas posteriores de la polémica, en los años cincuenta y sesenta. Por otro lado, la aportación de 1940 del historicista italiano Carlo Antoni sería la obra que efectiva y finalmente cerraría esta década.

Robert K. Merton y la tesis de Weber llevada al ámbito de la historia de la ciencia

En 1938 Robert K. Merton publicó su tesis doctoral presentada en Harvard dos años antes, en 1936, que llevaba por título *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*.¹³² El argumento central de esta tesis es que la ética puritana, en cuanto expresión típico-ideal de las actitudes hacia los valores fundamentales en el protestantismo ascético en general, canalizó de manera no intencional, ni deliberada, los intereses intelectuales de los ingleses del siglo XVII hacia el cultivo de la ciencia, con lo cual contribuyó inadvertidamente a la legitimación de la ciencia como institución social emergente. Los sentimientos religiosos puritanos de la época, con sus respectivos intereses institucionales, acabaron por estimular el estudio sistemático, racional y empírico de la naturaleza para glorificar a Dios en sus obras. Como puede verse, el tema de la tesis doctoral de Merton no era el de la posible relación de la ética puritana con el espíritu del capitalismo, sino más bien el de otro proyecto de investigación que Weber dejó apuntado al final de sus célebres ensayos sobre el protestantismo. Merton hace notar en su prefacio de 1970 que su tesis doctoral no había partido inicialmente de esa hipótesis, sino de la necesidad de explicar por qué en la Inglaterra del siglo XVII se había dado un florecimiento tan notable de la ciencia, y por qué las cartas, memorias y artículos de los hombres de ciencia ingleses de esa época mostraban una clara orientación puritana. Fue después de llegar a esta etapa de su investigación, cuando Merton decidió releer “línea por línea” los ensayos de Weber sobre el protestantismo, para ver si decían algo sobre la relación del puritanismo con la ciencia y la tecnología, para encontrar que por supuesto tenían algo que decir:

Resultó que Weber terminaba su clásico ensayo describiendo una de las “próximas tareas”: la de indagar “la significación del racionalismo ascético, que sólo ha sido rozada en el anterior esbozo, para una variedad de desarrollos culturales y sociales”, entre ellos, “el desarrollo del empirismo filosófico y científico... El desarrollo técnico y... Los ideales espirituales”. Una vez identificada, la recomendación de Weber se convirtió en un mandato.¹³³

La tesis de Merton generó una nueva polémica en torno a la sociología de la ciencia, la cual, sin embargo, no se manifestaría en toda su intensidad e implicaciones sino hasta los años cincuenta, razón por la cual dejamos la reseña de esta batalla colateral, dentro de la guerra de los cien años, para cuando llegue el momento de abordar esa década. Baste por ahora hacer constar que el nuevo horizonte de investigación abierto por la tesis de Merton, a partir de un proyecto señalado por Weber en sus ensayos sobre el protestantismo, se inicia en la segunda mitad de la década de los treinta cuando, además de su tesis, Merton aportó dos influyentes artículos más sobre el mismo tema: “Puritanismo, pietismo y ciencia” y “ciencia y economía en la Inglaterra del siglo XVII”,

publicados en 1936 en *Sociological Review* y 1939 en *Science and Society*, respectivamente.¹³⁴

Raymond Aron salva el honor francés

Entretanto, Francia veía florecer el interés en la sociología de Max Weber gracias a las tesis doctorales de Raymond Aron, presentadas y publicadas en 1938, así como a su monografía sobre la sociología alemana aparecida en 1935. En ésta, Aron expuso las principales corrientes y tendencias de la sociología alemana durante el primer tercio del siglo XX, dividiendo su estudio en tres partes, “sociología sistemática”, “sociología histórica” y, la parte más importante, dedicada exclusivamente a “Max Weber”.¹³⁵ A pesar de ser un esfuerzo expositivo y sintético, el trabajo de Aron destaca por la adecuada y fina comprensión de las tesis expuestas, especialmente en el caso de Weber, donde la expresión concisa no le impide a Aron reflejar los matices y complejidades de la obra del sociólogo alemán, tan mal difundida y comprendida en Francia hasta antes de este trabajo. Sorprende, en efecto, que en tan sólo media docena de páginas, Aron sea capaz de exponer la tesis de Weber sobre el protestantismo en toda su complejidad, originalidad y matices, ahí donde otros “críticos” fracasaron a pesar de dedicarle volúmenes enteros al tema. Para abrir boca, Aron aclara que Weber

No pretendía de ningún modo refutar al marxismo, oponiéndole una teoría idealista de la historia que le hubiera parecido tan esquemática e indefendible como la del materialismo histórico. Este último seguía siendo a sus ojos un instrumento necesario, un método legítimo: se tiene derecho, en caso de permanecer consciente de la simplificación, a investigar de manera unilateral las causas económicas de los hechos históricos. Y hasta encontraba ventajas en esta división del trabajo. Pero se alzaba contra las pretensiones dogmáticas de una explicación total de la historia por la economía [...] del mismo modo, Weber no creía que “las ideas gobiernan el mundo”, y daba el caso del protestantismo como un ejemplo favorable que permite comprender el modo de acción de las ideas en la historia. Las concepciones teológicas o éticas de los protestantes han estado influenciadas en su formación por tales o cuales circunstancias políticas o sociales y, por otra parte, no han actuado directamente sobre la economía. Pero las ideas tienen una lógica propia, y desarrollan, apenas han nacido, consecuencias que pueden ser eficaces: los dogmas calvinistas, presentes en la conciencia de los individuos de tal o cual grupo, han decretado una cierta actitud existencial y una conducta determinada. Los individuos han obedecido, no tan sólo a un simple interés, sino a la dialéctica interna de un sistema de ideas. De la adhesión a la fe calvinista, del interés que los hombres tenían (o creían tener) en ser fieles a ésta, las ideas adquirían la fuerza para imponerse. La eficacia de las ideas no es más misteriosa que la de cualquier otro móvil.¹³⁶

Ahora bien, Aron expone previamente a esta aclaración la concepción weberiana de la causalidad, la cual es extraída de sus diversos ensayos de metodología sociológica donde desarrolló las categorías de posibilidad objetiva y causación adecuada, de tal modo que al llegar al caso de la tesis sobre el protestantismo y el capitalismo, no puede hablarse, en sentido estricto, de una relación causal y mucho menos de una relación monocausal o genética. Fiel a una adecuada interpretación de la tesis weberiana, Aron advierte que: “El protestantismo no es *la* causa, sino *una* de las causas del capitalismo, o más bien, es *una*

de las causas de *ciertos aspectos* del capitalismo”.¹³⁷ Y, por otro lado, es sumamente importante que no perdamos de vista que Weber se refiere no a cualquier tipo de capitalismo, sino al moderno capitalismo *occidental*, cuyos rasgos distintivos, de acuerdo a su propia definición, son la posibilidad del cálculo exacto del capital, la organización racional del trabajo libre, el intercambio económico en un mercado libre, la separación entre la empresa y el hogar y la utilización, aplicación y estímulo del desarrollo científico y tecnológico.¹³⁸

Raymond Aron hace notar, en consecuencia, que buena parte de los errores de las críticas a la tesis weberiana se explica porque provienen de una concepción del capitalismo, incluso moderno y occidental, muy diferente a la definida por Weber. El caso más ilustrativo es el de Sombart, cuya noción de *capitalismo* se define por “un ilimitado afán de lucro y una economía de trueques y dinero, con movilización y circulación de las riquezas”.¹³⁹ Por ello, y a diferencia de Sombart, Weber se negaba a admitir que los judíos hubieran creado nada de lo que distingue al capitalismo moderno occidental o que incluso hubieran colaborado en la configuración de sus caracteres originales, o algunas de sus manifestaciones concretas, pues “ni las letras de cambio ni los valores ni las formas jurídicas de las sociedades capitalistas provienen de los judíos, quienes quizá las propagaron, pero no las crearon”.¹⁴⁰ En la concepción religiosa judía faltan, por otro lado, la idea puritana del *ascetismo intramundano* y la obligación de practicar el ahorro, además su doble moral no inspira una plena confianza como puede hacerlo la puritana.

Por otro lado, jamás debe perderse de vista que el objetivo primordial del estudio de Weber sobre el protestantismo es analizar los efectos de una cierta creencia religiosa sobre la conducta, para lo cual recurre a establecer no tanto una relación causal, sino “relaciones significativas” entre las creencias religiosas y una actitud frente a la existencia, en cuanto consecuencia originalmente no deliberada, pero que, de hecho, los hombres extrajeron de tales creencias. En suma, Aron se rehúsa a encontrar en el estudio de Weber una relación causal entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, y por eso, fiel a una adecuada interpretación tanto del espíritu como de la letra del ensayo weberiano, se vale de términos flexibles, antideterministas, plurales y creativos, como *afinidad* o *relaciones significativas*, ahí donde Weber usaba la noción de *afinidades electivas*: “En fin, que esta relación significativa, esta afinidad entre el espíritu protestante y el espíritu capitalista, no constituye todavía, según el principio que estudiamos más arriba, una relación de causalidad”.¹⁴¹

La demostración de un posible nexo causal tendría que hacerse, en todo caso, de una manera más bien indirecta mediante una serie de comparaciones con otras civilizaciones, para encontrar que, en la modernidad occidental, fue la combinación de la ética protestante con una constelación de otros factores lo que dio un impulso decisivo al desarrollo del capitalismo moderno: “El caso del protestantismo es privilegiado porque

nos permite captar el carácter dramático de la historia: la paradoja de las consecuencias que contradicen la intención de los hombres. Los protestantes han acumulado las riquezas que condenaban. Al igual que los monjes, han creado por su ascetismo aquello mismo que rechazaban”.¹⁴²

Al ampliar la cuestión de las relaciones del protestantismo con el capitalismo a una sociología comparada de la religión, Weber trabaja con nexos causales más sólidos y de doble dirección: de la religión y la organización política (como el patrimonialismo chino o musulmán) a la economía y la sociedad, y de éstas a la religión. Sin embargo, Aron insiste en que esto no es lo más importante de la obra weberiana, puesto que “las relaciones de causalidad no constituyen sino una débil parte de esas obras. Incluso si se les cuestionara, incluso si se les eliminara, quedaría lo esencial: el análisis de las diversas religiones no en su sistema teológico, pero sí en su lógica original, a la vez ideológica y afectiva”.¹⁴³

Este problema de la causalidad en las obras weberianas es trasladado de una manera por demás interesante a las tesis doctorales de Aron, defendidas y publicadas tres años después de la publicación de su monografía sobre la sociología alemana. En la tesis principal, Aron aborda grandes cuestiones de la filosofía y del conocimiento de la historia: determinismo, probabilidad y libertad, constitución del objeto histórico, azar y causalidad, explicación histórica y explicación sociológica, relatividad de los juicios de imputación histórica, pluralidad de perspectivas y de interpretaciones, superación relativa del historicismo, decisión y acción política, pero sobre todo, una larga sección dedicada a “Las direcciones de la investigación causal”.¹⁴⁴ En ésta, Aron vuelve a exponer la interpretación weberiana de la explicación causal basada en las categorías de causación adecuada y posibilidad objetiva procedentes de sus ensayos de metodología sociológica, pero sólo para señalar poco después que, en el caso del estudio sobre el protestantismo, no puede hablarse de un nexo causal en sentido estricto porque las relaciones que conectan términos como *ética protestante* y *espíritu del capitalismo*, son en cierto modo “irreales”, como lo son también en el fondo los términos mismos, y por ello “no se puede llegar jamás a la necesidad causal. El protestantismo *favorece* y *no determina* una conducta económica de naturaleza capitalista. La economía capitalista *favorece* la racionalidad del derecho, pero existen muchas formas de racionalidad, etcétera.”¹⁴⁵

En caso de buscar en Weber una explicación causal de los orígenes y desarrollo del capitalismo, Aron recomienda mejor *Economía y sociedad*,¹⁴⁶ pues tal cosa no era el objetivo de los ensayos sobre el protestantismo. Sin embargo, en la sección dedicada a exponer la relación entre “comprensión y causalidad”, crucial para la definición de sociología de Weber en el primer párrafo de *Economía y sociedad*, Aron plantea la necesidad de considerar la aplicación de proposiciones de causalidad restringida y limitada en la interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo. Su diagnóstico

de por qué esta tesis ha sido a menudo tan malentendida es el siguiente:

Consideremos, por ejemplo, el trabajo de Weber mismo sobre el espíritu protestante y el capitalismo. Las discusiones generadas por esta célebre hipótesis a menudo carecen de claridad porque no distinguen bien los tres momentos metodológicos del trabajo. Weber reconstruye primero, de manera inteligible, el espíritu del capitalismo y el espíritu protestante. El tipo ideal que utiliza acentúa los rasgos originales del capitalismo *occidental*, por oposición a otras formas de capitalismo. Libre elección de un concepto, sustituto de un concepto de esencia, que representa un individuo histórico y plantea en términos claros *uno* de los problemas de causalidad que sugiere el complejo total. De manera semejante, hace Weber comprensible una manera de vivir y de pensar, a partir de ciertas creencias teológicas. Estas dos interpretaciones son válidas en cuanto tales, incluso si hacemos abstracción de todo determinismo. Son verdaderas en la medida en que concuerdan con los hechos, importa que las consecuencias para la vida hayan sido efectivamente realizadas por los protestantes. Importa que los principales rasgos del capitalismo, aislados por Weber, permitan recomponer, en su conjunto, el capitalismo tal cual es. Por otro lado, Weber busca establecer dos proposiciones causales: las convicciones religiosas determinaron la conducta de los protestantes, y éstos (es decir, sus convicciones indirectamente) ejercieron una acción sobre el desarrollo del capitalismo. Para demostrar la primera, procede por razonamiento y comparación: aunque las situaciones todavía no eran capitalistas, los individuos ya lo eran. Los grupos protestantes no tenían en común más que su ética, ésta sola da cuenta de su manera semejante de actuar.

Por otra parte, Weber quiso demostrar mediante el estudio de otras civilizaciones que el capitalismo exigía para su desarrollo de ciertas condiciones espirituales. Las críticas más fuertes se concentran en estas dos demostraciones, pero subsiste, en todo caso, la interpretación del parentesco entre el espíritu protestante y el espíritu del capitalismo. Incluso si la conducta capitalista de los protestantes se explica por otras causas, habrá que reconocerles a la moral y a la religión una influencia cuando menos posible. Finalmente, aun suponiendo que se niegue esta última afirmación, siempre quedará el hecho de que ciertos protestantes pensaron o justificaron así su existencia, ¿y acaso no es el supremo objetivo del historiador comprender los universos en que vivieron los hombres del pasado?¹⁴⁷

Aron señala a continuación que, por muy valiosa e importante que haya sido en este caso concreto la aportación *comprendiva* de la tesis de Weber, su definición de sociología exige proceder de inmediato a la fase de la explicación causal; sólo que aquí Aron no considera que en el caso de la tesis sobre el protestantismo proceda intentar un juicio de imputación causal, desde el momento en que “la comprensión no carece de validez y autonomía cuando se limita a restaurar los acontecimientos o a narrar una secuencia de hechos singular, para nada necesita adquirir su validez de la verificación causal”.¹⁴⁸ Por lo menos en este caso concreto, la conexión flexible, abierta y no determinada, de las “relaciones significativas”, o de las *afinidades electivas*, satisface perfectamente el requisito de la “explicación causal en su desarrollo y en sus efectos” de la acción social. En todo caso, el análisis weberiano es, en esencia, plural y abierto, y por ello Aron concluye que “las relaciones establecidas dependen, en efecto, de las nociones utilizadas, de los cortes hechos, que conformes con ciertas regularidades, no suprimen la posibilidad de otras relaciones y de otras interpretaciones”.¹⁴⁹

La tesis secundaria de Aron para obtener el doctorado en letras de la Universidad de

París versaba sobre la comparación de cuatro autores alemanes, Dilthey, Simmel, Rickert y Weber, en torno a los problemas del historicismo, la formación de conceptos y leyes, la constitución de objetos históricos a partir de la epistemología neokantiana, el relativismo, la relación a valores, la comprensión interpretativa y, desde luego, los límites de la imputación en las relaciones causales.¹⁵⁰ El balance final favorece fundamentalmente a Weber sobre sus demás colegas alemanes,¹⁵¹ y resulta sumamente significativo que aun cuando Aron vuelve a abordar la cuestión de la explicación causal en Weber, en esta obra excluye totalmente el análisis del protestantismo, para concentrarse en los análisis duros de imputación causal, como el del significado de la batalla de Maratón con base en las categorías de posibilidad objetiva y causación adecuada, dentro de la polémica que sostuvo Weber con el historiador Eduard Meyer.¹⁵² Tal exclusión ratifica de manera implícita la posición de Aron con respecto a que en el caso de la tesis de Weber sobre el protestantismo no procede interpretarla en términos de relaciones de causalidad.

Aron mantendría básicamente la misma posición interpretativa en el transcurso de los años, puesto que al publicarse en 1967 la versión francesa del resultado de sus cursos de 1960 a 1964 en la Sorbona sobre *Las etapas del pensamiento sociológico*, insistiría de diversos modos y maneras en que la relación establecida por Weber entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo es una de afinidad y “relaciones significativas”, pero no de causalidad.¹⁵³ Si acaso, en el trayecto de treinta años, Aron fortaleció e incrementó su reconocimiento y admiración por la figura de Max Weber, pues si en 1935 todavía restringía su alta estimación al ámbito de la sociología alemana, para así declarar que “Max Weber es sin ninguna duda el más grande sociólogo alemán”,¹⁵⁴ en 1964 declara sin ambages ante su audiencia de la Sorbona que “para mí, Max Weber es el más grande de los sociólogos, incluso diría que es *el* sociólogo”;¹⁵⁵ es decir, el único, y mucho más grande que Marx o cualquiera de los franceses, incluidos Tocqueville, Montesquieu, Comte y Durkheim, puesto que a todos ellos les había dedicado sendas sesiones durante esos memorables cursos de la Sorbona, donde los analizó en calidad de diversas *etapas* del pensamiento sociológico, hasta aparentemente alcanzar la máxima cumbre del trayecto, representada por la figura de Max Weber. Tal posibilidad interpretativa no está del todo alejada, ni de la manera en que Aron interpretó el significado contemporáneo de la sociología de Max Weber, ni de la comparación que llevó a cabo entre ésta y las de Pareto y Durkheim, consideradas etapas superadas del pasado, en tanto que Weber no sólo es “nuestro contemporáneo”, sino que incluso muy bien pudieran estar cifradas en su estilo de investigación las esperanzas para el porvenir de la sociología:

Más que Émile Durkheim o Vilfredo Pareto, Max Weber es todavía nuestro contemporáneo [...] al combinar una teoría general de los conceptos fundamentales de la sociología y una interpretación semi concreta de la

historia universal, Max Weber se muestra más ambicioso que los profesores de hoy. En este sentido, puede pertenecer más al porvenir que al pasado de la sociología.¹⁵⁶

En cuanto a la tesis weberiana sobre el protestantismo, Aron insiste en tres distintas ocasiones que no debe interpretarse, según se hace frecuentemente, como un intento de refutar a Marx, o a la interpretación materialista de la historia, mediante una especie de sustitución de la causalidad de las fuerzas económicas por una “causalidad” de los factores religiosos.¹⁵⁷ Los objetivos son otros y mucho más sofisticados; aunque ciertamente, en otros de sus trabajos, Weber demostró que el socialismo no era una alternativa real frente al capitalismo, desde el momento en que la transferencia de los medios de producción de manos privadas a manos colectivas no eliminaría la dominación del hombre sobre el hombre, sino que más bien la incrementaría al fortalecerse y enquistarse el proceso de burocratización.¹⁵⁸ Por lo que se refiere a la cuestión de la causalidad de las ideas sobre la economía, Aron considera que, por lo menos en el caso de la tesis weberiana sobre el protestantismo, no hay referencias literales de Weber a una relación de causalidad, sino en todo caso de “afinidad” y “relaciones significativas”, términos con los que el propio Aron se refiere en cinco ocasiones diferentes a este tipo de interacción entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo:

Ya he señalado que no era la intención de Weber revertir la teoría del materialismo histórico con el fin de sustituir con una causalidad de fuerzas religiosas a la causalidad de las fuerzas económicas [...] lo que Weber deseaba mostrar sobre todo era la afinidad intelectual, espiritual, o si quiere hasta existencial, entre una cierta interpretación del protestantismo y una cierta forma de conducta económica. Sobre la base de esta afinidad entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante, Weber muestra cómo una manera de concebir el mundo orienta la acción en el mundo [...] el punto esencial no está en suponer que el hombre prefiere sus ideas a sus intereses, sino en entender que lo que llamamos *interés* está condicionado por nuestra imagen del mundo.¹⁵⁹

Aron señala también, sin embargo, que en los casos de la sociología comparada de la religión dedicados a China, la India, el antiguo judaísmo, incluso en sus diversas observaciones referidas al Islam, Weber sí elaboró explicaciones basadas en relaciones causales duras, pero en el caso de la tesis sobre el protestantismo es mejor hablar de “la conformidad intelectual o espiritual entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo”,¹⁶⁰ de una “equivalencia significativa” donde hay una “afinidad espiritual entre una cierta visión del mundo y un cierto estilo de actividad económica”,¹⁶¹ de “un sorprendente encuentro entre ciertas exigencias de la lógica calvinista y ciertas exigencias de la lógica capitalista” donde aparece con el máximo de claridad “la afinidad espiritual entre una actitud protestante y la actitud capitalista”,¹⁶² o bien, y por último, que

[...] Weber no propuso una exclusiva causalidad de la religión. Lo que él deseaba mostrar es que la actitud económica de los hombres puede estar regida por sus sistemas de creencias, de la misma manera en que a

veces éstas pueden estar regidas por el sistema económico. Weber invitó a sus lectores, por consiguiente, a reconocer que no hay una determinación de las creencias por la realidad socioeconómica, o que por lo menos resulta ilegítimo plantear como punto de partida una determinación de esta especie. Weber mismo demostró que la conducta económica de un grupo social puede a veces ser entendida en términos de su visión del mundo. Y también abrió el debate sobre una segunda proposición: que bajo ciertas circunstancias económicas específicas, puede ser que las motivaciones metafísicas o religiosas lleguen a regir el desarrollo económico.¹⁶³

Podemos concluir, así, que tanto por lo que él mismo identificó como su “formación alemana” como por su aproximación a Weber a partir de los problemas de la teoría de la historia y el historicismo alemán, Raymond Aron pudo captar muchas sutilezas y complejidades de la tesis weberiana sobre el protestantismo. Éstas permanecieron ocultas a otros enfoques, como el de Parsons, quien estaba más preocupado por elaborar una gran construcción teórica, “científica” y “sistémica”, donde el criterio de la relaciones causales no podía ser separado de la tesis de Weber sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo.

A diferencia de Aron, Parsons no tenía una aguda y desarrollada sensibilidad para la historia, jamás pudo lidiar con el problema que representaba Simmel para su “hipótesis de la convergencia de todos los autores en dirección a una teoría voluntarista de acción”, y tampoco fue capaz de calibrar correctamente en dónde sí se separaba Weber de Marx y en dónde sí compartía algunos supuestos de la interpretación materialista de la historia. Quizá todas estas diferencias pudieran explicarse porque mientras Aron llegó a Weber a partir de la reflexión de la teoría alemana de la historia, Parsons partió de los problemas de la teoría económica inglesa para llegar a Weber. El problema del relativismo historicista con sus valores de la individualidad insobornable e irreductible (el *Individuum est ineffabile* de Goethe a Lavater en 1780) y el de la *Entwicklung* no como “evolución”, sino como proceso abierto y plural de “desarrollo” fueron sutiles temas provenientes del historicismo alemán que Aron ya conocía bien cuando abordó los temas de las leyes y las relaciones causales en sus tesis doctorales dedicadas a autores que provenían, todos, incluidos Simmel y Dilthey, de una formación neokantiana, y a los que la gran teoría parsoniana nunca pudo asimilar del todo bien porque sus prejuicios positivistas la llevaron a entender la cuestión de la causalidad de una manera demasiado rígida y excluyente. La interpretación de Weber por parte de Aron es, en suma, mucho más confiable que la de Parsons no sólo por estas razones, sino porque para Aron el tema de la hermenéutica fue parte constituyente de su tesis doctoral secundaria, mientras que Parsons defendía el principio de la unidad del método científico en estilo positivista, donde en el fondo no hay cabida ni para la relatividad historicista ni para la pluralidad hermenéutica. Y una interpretación siempre será mucho más confiable si aplica el criterio hermenéutico de comprender a un autor en sus propios términos que si intenta subordinarlo a las exigencias que impone la construcción de una gran teoría sistémica,

con fundamento en la hipótesis de la convergencia voluntarista en dirección de una “teoría de la acción”, en última instancia derivada de prejuicios positivistas y, por lo mismo, reduccionistas.

La cuarta década de la guerra académica de los cien años no concluiría, sin embargo, con estas aportaciones que trascienden su propia coordenada temporal para llegar a los temas de debate de la década de los sesenta, sino que cerró con dos aportaciones más, una desde México en 1939, y otra desde Italia en 1940.

México 1939: ¿entrada con el pie izquierdo o salida en falso?

En efecto, el primer número de la *Revista Mexicana de Sociología*, publicada por el instituto de investigaciones sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) en abril de 1939, incluye artículos de Lucio Mendieta y Núñez, Luis Recaséns Siches, Francisco Rojas y Alberto F. Senior, así como traducciones de artículos de Maurice Halbwachs y Raymond Aron, pero desde el punto de vista de la manera en que se manifestó la recepción de la teoría sociológica en México, el más notable es un artículo de René Barragán por ser probablemente el primero que introduce en México la discusión sobre “religión y economía en el pensamiento sociológico de Max Weber”.¹⁶⁴ Tal artículo es conmovedor tanto por su ingenuidad, candidas simplificaciones y falsedades hasta cierto punto involuntarias, como por su audacia al escribir sobre un autor y una obra que no había leído y atreverse a publicarlo después en una revista académica, eso sí, con fotografía de Weber y toda la cosa.

De este modo, en el artículo de Barragán se discute el texto de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pero sin poderlo citar directamente ni una sola vez porque cuando es necesario, se recurre al manual de divulgación en francés de Pitirim A. Sorokin sobre “las teorías sociológicas contemporáneas” publicado en París un año antes.¹⁶⁵ Se trata, pues, de un artículo sobre la tesis weberiana pero “tocado de oídas”, a pesar de que para 1930 ya existía la traducción al inglés de Parsons de los ensayos de Weber sobre el protestantismo. De tal modo que no es de extrañar que Barragán llegue a candidas simplificaciones y deformaciones de la tesis weberiana como la que postula que “fue así como el protestantismo preparó el ambiente psíquico occidental para la aparición y el triunfo del capitalismo”,¹⁶⁶ o bien que los rasgos característicos del capitalismo pueden “resumirse en una frase: subordinación de la vida al éxito y los medios que la inteligencia sugiere para alcanzar el éxito; ante esto, todo lo demás es secundario”.¹⁶⁷ De acuerdo con esa definición, Lenin y Stalin calificarían como prototipos de empresario capitalista, pero eso no le preocupó al licenciado Barragán, sino que esa obsesión por el éxito “es la atmósfera espiritual que priva en los círculos capitalistas y, naturalmente, no siempre puede mantenerse en toda su intensidad, puesto que ya en sí significa un desequilibrio en la vida anímica del hombre”.¹⁶⁸ La ventaja de los países protestantes frente a los católicos en la moderna actividad económica deriva, pues, del axioma, supuestamente weberiano, de que “el protestantismo condujo, pues, al capitalismo”,¹⁶⁹ y resulta muy difícil para los países católicos seguirle el paso a los protestantes porque hay un problema adaptativo que se remonta a la infancia: “Mientras que en los países protestantes son educados los niños inculcándoles pensamientos y hábitos adecuados para la actividad capitalista, los niños que han sido educados en ambientes católicos tienen que despojarse de parte de sus pensamientos y adoptar otros al llegar a las luchas

económicas actuales”.¹⁷⁰

Por fortuna para los católicos, sugiere Barragán, actualmente el protestantismo se encuentra en decadencia porque el entusiasmo que lo hizo surgir ha desaparecido, y de este diagnóstico orientado más por un deseo de que así fueran las cosas que por la apelación a la más mínima evidencia empírica o histórica que permita apoyarlo, Barragán recurre nada menos que a la “autoridad” de Weber (aunque en realidad es la nefasta divulgación de Sorokin) para predecir, en la línea del más vulgar materialismo histórico, pero invertido, la inminente desaparición del capitalismo:

Actualmente el protestantismo se encuentra en plena decadencia. El entusiasmo religioso que lo hizo surgir ha desaparecido. Como religión tiene, cada vez, menor fuerza social. Esto significa que el capitalismo, que en él tiene sus bases, se encuentra próximo a modificarse, si no es que a extinguirse. Al cambiar las creencias, cambiará el régimen económico. Tal es, a grandes rasgos, el perfil de la sugestiva teoría de Weber.¹⁷¹

Barragán decide, no obstante, participar animadamente en la guerra de los cien años sobre la tesis weberiana y, en consecuencia, procede a hacerle sesudas críticas a lo que supone, con gran imaginación, que Weber dijo. No faltaba más. Así que, primero, cita la “autoridad” de Sorokin para acusar a Weber por plantear una relación “de causación unilateral, de una determinación exclusiva del fenómeno económico por el religioso”, y ante ello Barragán se queja porque “la teoría pierde así rigor lógico”. Además, el concepto básico de *ética económica* “propuesto” por Weber le resulta confuso a nuestro esclarecido crítico, porque “¿quién nos asegura que en la formación de la ética económica no juega un papel más importante que el religioso el factor ‘medio geográfico’ o el factor ‘raza’, por ejemplo?”¹⁷² Por último, la mejor refutación a la tesis weberiana se encuentra en el “Extremo Oriente” donde los japoneses se hicieron capitalistas sin ser protestantes.¹⁷³ Pero tales cuestionamientos provenientes del manual de divulgación de Sorokin se le antojan insuficientes a nuestro crítico que emprende sus propias críticas para “descubrir” que el capitalismo no apareció después de la Reforma porque, de ser así, no podríamos explicarnos las “decadencias” del pasado, por ejemplo, la de los romanos. En efecto:

Así, el capitalismo ha sido el fenómeno propio de las decadencias. Hubo en la decadencia de Roma un capitalismo financiero, que llegó a dominar la política de los últimos días de la República y que convirtió las conquistas del Estado en objetos de especulación. Existió en Roma un espíritu capitalista que se manifestó hasta en los estadistas, incluyendo hombres de la talla de Julio César. No hubo, claro está, capitalismo industrial, porque faltaba la técnica necesaria; pero sí hubo, en gran escala, capitalismo financiero. El capitalismo no es, por tanto, un fenómeno específico de la sociedad actual, sino que ha existido en épocas lejanas, épocas que han vivido religiones diversas.¹⁷⁴

Barragán agrega, con temeraria decisión, que no se arredra ante nada, y menos ante

una contradicción, que el capitalismo no surgió con el protestantismo sino que “el capitalismo nació en países católicos, aunque haya alcanzado su desarrollo máximo en los países protestantes”, para pasar de inmediato a afirmar que “el manantial de donde brota el espíritu capitalista es la despreocupación religiosa, pues el capitalismo es, en la historia, un fenómeno que corre paralelamente a la irreligiosidad”.¹⁷⁵ Es de todos sabido, en efecto, que “a la religiosidad decreciente corresponde un capitalismo creciente [...] la ausencia de la religión, en general, es la que ha favorecido el desarrollo del espíritu capitalista [...] y no es un azar que el nivel mínimo de religiosidad, alcanzado en el siglo XIX y en nuestro tiempo, coincida con el nivel máximo de capitalismo”.¹⁷⁶ La explicación a este gran descubrimiento es muy “clara” para Barragán: puesto que el hombre religioso se preocupa sobre todo por la vida del más allá, mientras que el escéptico hace pasar a segundo plano su religión, éste sólo considera importante la vida de aquí, “donde lucha, trabaja, se esfuerza por alcanzar el éxito, y por eso ningún hombre auténticamente religioso será un auténtico espíritu capitalista”.¹⁷⁷ Tal descubrimiento tiene profundas implicaciones para la filosofía de la historia y de las civilizaciones, porque por medio de éste puede explicarse, por ejemplo, “que el país más religioso y heroico, España, haya sido el menos saturado de espíritu capitalista”, mientras que el más irreligioso “y metafísico, Inglaterra, haya sido el arquetipo de nación capitalista”.¹⁷⁸ Con semejante hallazgo, la triunfal conclusión de Barragán no se hace esperar, pues el vasto camino por recorrer, “reservado a la nueva sociología” es llegar a saber cómo “cada pueblo ha presentado una diversa actitud ante la existencia” a fin de que podamos explorar los “misteriosos caminos en que se transforma la conciencia humana a través de la historia”.¹⁷⁹

Las limitaciones del artículo de Barragán son, sin embargo, representativas de muchas de las críticas carentes de fundamento que se hicieron no sólo en México a la tesis weberiana sobre el protestantismo. Durante décadas enteras se creyó que Weber propuso una relación de causalidad, directa y genética, del protestantismo sobre el capitalismo. Ello dio pie a una enorme variedad de críticas de oídas, como la de Barragán, para ejercitar con exceso la imaginación sociológica en la proposición de “tesis alternativas” a fin de dar cuenta de las relaciones entre la religión y la economía sin emprender un análisis serio y minucioso sobre lo que Weber había escrito realmente al respecto, o sin haberlo entendido, o incluso sin haberlo leído, porque es de lamentar que el caso de Barragán no fuera de ninguna manera un caso aislado.

Lamentablemente, pues, el ingreso de la tesis weberiana a la discusión en México ocurrió mediante este típico ejemplo de su deformación, sin que apareciera ningún correctivo inmediato que sirviera para enmendar y equilibrar un poco las cosas, desde el momento en que el titular de la cátedra de sociología en la escuela nacional de Jurisprudencia, Antonio Caso, no explicó a Weber en sus cursos sino hasta después de la

aparición de la primera traducción mundial de *Economía y sociedad* en 1944. En efecto, ni en la primera edición de 1927 ni en la tercera de 1940 del compendio de sociología de Caso pueden hallarse referencias a Weber.¹⁸⁰ No sería sino hasta la edición definitiva de 1945 cuando caso, basado en la exposición de sus cursos de 1944 a 1945, reproduciría las tesis de Weber en muy diversas secciones de su compendio a raíz de la traducción castellana de la primera edición de *Economía y sociedad*, que fue profusa y puntualmente citada, al igual que la traducción de Parsons de 1930 de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.¹⁸¹ No obstante, el principal propósito de caso no era polémico, sino expositivo, y por ello no hizo ninguna crítica a la tesis weberiana sobre el protestantismo, sólo la presentó de manera un tanto simplificada como una antítesis de la propuesta marxista.¹⁸²

Italia 1940: la contribución de la escuela de Benedetto Croce

La cuarta década de esta guerra académica centenaria concluye en 1940 con la aparición en Italia del magistral libro de Carlo Antoni, discípulo de Benedetto Croce, sobre el tránsito de la historia a la sociología en el pensamiento del historicismo alemán durante el primer tercio del siglo XX.¹⁸³ Antoni compara las tesis sobre el problema de la relatividad histórica de Dilthey, Meinecke, Troeltsch y Weber, a las que agrega la del holandés Huizinga y la del historiador suizo del arte Heinrich Wölfflin, a quienes considera partícipes, “aunque sea marginalmente”, del mismo movimiento en el seno de la tradición cultural germánica.¹⁸⁴ La enorme virtud de este enfoque reside en que, desde el principio, elimina la posibilidad de interpretar el pensamiento sociológico de Weber en términos positivistas, pues el contexto interpretativo lo da su pertenencia al movimiento del historicismo alemán, donde los temas del pluralismo valorativo y las potencialidades de la comprensión hermenéutica se ubican en primer plano.

En la sección específica dedicada a discutir la tesis weberiana sobre el protestantismo, Antoni echa abajo, una a una, las simplificaciones y reduccionismos de buena parte de los críticos que no habían leído con suficiente detenimiento y cuidado el texto weberiano. Entre los críticos refutados, y puestos en su lugar por Antoni, destacan Brentano, Robertson y Fanfani. Frente a Brentano y algunos de sus secuaces, Antoni señala que no era el propósito de Weber en sus ensayos sobre la ética protestante desarrollar ni una teoría del capitalismo ni discutir los orígenes del capitalismo en general, “por lo que todas las críticas a su tesis que señalan la preexistencia del fenómeno, o sus diversos orígenes, caen en el vacío”.¹⁸⁵ En segundo lugar, en sus célebres ensayos Weber habla explícitamente no de cualquier tipo de capitalismo, sino del capitalismo moderno occidental basado en una organización reglamentada del trabajo libre y las posibilidades de tener un cálculo exacto de la generación del capital, razón por la cual no vienen al caso aquellas críticas, incluidas las de Sombart, que se centran preferentemente en señalar formas previas de capitalismo “aventurero”.¹⁸⁶ Por otro lado, tanto en *Economía y sociedad* como en otras de sus obras, Weber señaló la importancia de los desarrollos económicos, técnicos y políticos para la aparición del capitalismo moderno, razón por la cual, “es insensato atribuirle una teoría “subjetiva” o “espiritualista” del origen del capitalismo, por oposición a una “objetiva” o “técnica”. Es más correcto atribuirle una teoría sociológica de los estímulos “irracionales” que contribuyeron a superar las rémoras del tradicionalismo, y hacer progresar la racionalización moderna en los países de confesión calvinista”.¹⁸⁷

Según Antoni, Weber se propuso demostrar que la doctrina de la predestinación de la ética calvinista, lejos de representar un obstáculo para la conducta económica racional, más bien resultó en un impulso irresistible para ordenar el modo de vida de acuerdo a un

incesante trabajo, y como consecuencia no buscada en una primera instancia, al enriquecimiento:

Así como los monjes, en cuanto ascetas fuera del mundo, llenaban sus largas jornadas con horas de trabajo y de plegaria, así los calvinistas, ascetas dentro del mundo, organizaban metódicamente sus vidas para dedicarlas totalmente al trabajo y la ganancia, con la esperanza de encontrar en éstas alguna señal de elección. El espíritu del capitalismo fue, en suma, una paradójica broma del “destino”, es decir, de la lógica que genera consecuencias del todo inesperadas y contrarias a todas sus intenciones, al grado de transformar a un asceta, lector asiduo de los salmos, en un duro y hábil hombre de negocios [...] Por ello, aquí, en el desarrollo del calvinismo, Goethe consideraba que satanás había tomado su irónica venganza.¹⁸⁸

Antoni capta así muy bien, y resalta en su justa dimensión para la fuerza del argumento de Weber, el sentido de la “paradoja de las consecuencias no buscadas”, que tan a menudo se pierde de vista en la mayoría de las críticas. Asimismo, Antoni entiende bien que la crítica al argumento de Weber por no interesarse tanto en lo que dogmáticamente predicó Calvino, sino en las consecuencias que la transformación de su dogma tuvo en amplios sectores sociales, es perder de vista precisamente el argumento sociológico, y no dogmático o teológico, que Weber se propuso plantear y desarrollar en sus célebres ensayos. Es precisamente aquí, según Antoni, donde se encuentra uno de los aspectos más valiosos de las aportaciones de Weber no tan sólo para el desarrollo de la sociología, sino también para la historia de la ética:

El ensayo de Weber debe considerarse más bien como un capítulo de historia de la ética, estudiada no en sus tratados filosóficos, sino en libros devocionales, en prédicas y sermones, todos los cuales estaban en más cercano contacto con la vida religiosa y moral de las masas que la filosofía. Se trata, sin embargo, de un capítulo especial: el referido al trabajo y la ganancia. Tal sección de la ética se encontraba escasamente anotada en la historia de la filosofía y de los dogmas, y fue ignorada en la historia económica hasta antes de Weber.¹⁸⁹

Antoni señala que también, por lo que se refiere al método, los ensayos de Weber sobre el protestantismo marcaron nuevos y fructíferos caminos. Weber no es determinista ni monocausal, sino pluralista y explícitamente señala la necesidad de considerar, desde diferentes ángulos, todos los posibles factores que pudieron haber influido en la gestación de un fenómeno socio-económico. Pero pese a todos sus méritos interpretativos, Antoni cae en el error de considerar que Weber plantea en su ensayo sobre el protestantismo una relación de causalidad del dogma de la predestinación sobre la génesis del espíritu del capitalismo, y en ningún momento menciona la expresión de las afinidades electivas que es específicamente el término mediante el cual Weber estipuló, en todo caso, la modalidad del vínculo entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. De cualquier modo, Antoni encuentra, acertadamente, que el dogma de la predestinación tuvo dos consecuencias que es necesario distinguir nítidamente para poder

entender, con justicia, el argumento de Weber:

La relación “causal” que Weber ha estudiado es sobre todo aquella entre el dogma de la predestinación y el “espíritu del capitalismo”, donde el mecanismo resulta particularmente complejo: porque, con todo, el dogma no es la única causa considerada por Weber quien señala por lo menos otras dos, la ética político social y el razonamiento humanista. Finalmente, y aquí está el punto esencial, el dogma tiene dos “consecuencias”, una lógica, es decir, el fatalismo, y otra práctico o psicológica, es decir, la necesidad del creyente en encontrar una “confirmación” de ser un elegido. En el conflicto entre las dos ideas, la última salió victoriosa. El “espíritu del capitalismo” fue la consecuencia práctico-psicológica del dogma de la predestinación calvinista puesto que, al serle negada al individuo la posibilidad de adquirir una garantía para la propia salvación mediante las obras, se vio obligado a buscar, en el trabajo y en el éxito económico, la señal de su propio *character indelebilis* en cuanto sirviente elegido por el señor.¹⁹⁰

De cualquier modo, para Antoni, aún queda abierta la cuestión de cómo fue posible que una ética tan rígida y rigurosa como la del calvinismo presentara tan poca resistencia a la mentalidad capitalista. La tesis de Robertson y Fanfani con respecto a que el capitalismo encontró aceptación entre los protestantes no porque fueran protestantes, sino porque eran burgueses que hallaron en el calvinismo una ética permisiva para actuar sin miedo a viejos temores y escrúpulos, le parece a Antoni muy poco convincente porque “resulta imposible definir el calvinismo como una religión licenciosa: ‘puritano’ y ‘cuáquero’ son hasta la fecha sinónimos de moralidad rígida, incluso de estrechez mental e insensibilidad, pero siempre capaces de distinguir entre lo lícito y lo ilícito”.¹⁹¹

Por otro lado, como Weber distinguió claramente tanto el capitalismo moderno, racional y metódico, del capitalismo aventurero pre-moderno, así como el dogma de Calvino frente a la interpretación del dogma por parte de amplios sectores sociales, resulta entonces que “todas las invectivas de Calvino contra el mammonismo de Amberes y Venecia no afectan para nada la tesis fundamental de Weber”.¹⁹² A su vez, la objeción de Brentano, retomada por Robertson, con respecto a que la idea de la *vocación* no es peculiar del protestantismo porque puede hallarse en la literatura medieval, le parece a Antoni gratuita y fuera de lugar porque lo fundamental está en que “sólo después de que el protestantismo condenó el ideal monástico fue cuando esa idea pasó a primer plano, en cuanto norma suprema que no reconoce por encima a ninguna otra: la novedad no reside en el ideal, sino en el puesto que éste ocupa en el sistema de la ética”.¹⁹³

Dada esta comprensión tan adecuada y sutil de la tesis weberiana, así como de su atinada y eficaz defensa frente a las simplificaciones y reduccionismos de sus más conspicuos críticos, no debería sorprender que la crítica propia de Antoni a la tesis weberiana sea original y potencialmente más peligrosa. Tal crítica consiste en suponer que Weber hiló demasiado fino sobre el tipo de conexión que históricamente se dio entre la ética protestante y la mentalidad capitalista moderna, desde el momento en que para

Antoni tal relación implica una determinación causal más directa que la que supuso Weber, y por lo mismo no es necesario recurrir a la “elegante” sofisticación del argumento de la paradoja de las consecuencias no intencionadas.

En efecto, asevera Antoni, si Weber comparó la obligación puritana hacia el trabajo con el tipo de obligación que se imponía al monje en la vida monástica, esa comparación resulta válida tan sólo si se tiene muy presente que la regla del trabajo monacal estaba diseñada para proteger al monje de los excesos de la contemplación que fácilmente podían desembocar en la indolencia; en cambio, para el puritano, la vocación por el trabajo intramundano está en función de servir primordialmente para la mayor gloria de Dios, lo cual implica que el concepto técnico de un *mejoramiento material* es inherente al dogma religioso: “puesto que la glorificación de Dios es un fin en sí mismo, la idea de la plena dedicación del hombre a la producción ya está implícita, pues en la medida en que ‘aumenta’ esa gloria, está implicado ya el concepto de un progreso técnico-económico”.¹⁹⁴

Ahora bien, esta nueva forma de relación entre Dios y sus fieles no hubiera sido posible de no haber contado con una nueva idea de *capital*, “pues en realidad el calvinista se concibe a sí mismo como un siervo al que Dios le ha confiado un capital para que lo haga fructificar”.¹⁹⁵ Para Antoni, aunque no necesariamente para Weber, la gran diferencia entre el mundo medieval y el moderno se encuentra en la eliminación de la gran barrera ética representada por la prohibición católica al préstamo con interés; sin esta eliminación, el protestantismo ascético no hubiera podido traducirse en el espíritu del capitalismo, y en tal desarrollo fundamental de la historia de la transformación de la noción de *capital*, nuevamente para Antoni aunque no necesariamente para Weber, Calvino desempeñó un papel fundamental: “El nuevo elemento que convulsionó el sistema entero fue el principio, formulado explícitamente por Calvino, de la legitimidad del préstamo con interés, que a su vez se basa en la distinción entre el préstamo productivo y el préstamo de consumo, y entre el préstamo y la usura”.¹⁹⁶ De tal modo que, para Antoni, la influencia de la ética protestante sobre el espíritu del capitalismo fue más consciente, directa y causal que como Weber lo planteó en la innecesaria sofisticación de la paradoja de las consecuencias no intencionadas: “Weber separó los principios lógicos de las consecuencias práctico-psicológicas y limitó el carácter ‘capitalista’ a éstas, cuando en realidad era inherente ya a los primeros”.¹⁹⁷

Carlo Antoni elabora su crítica a Weber exactamente por el lado opuesto a como lo habían planteado hasta entonces la mayoría de sus críticos. Pero la obsesión por encontrar comprobaciones causales directas lleva a Antoni a deformar el argumento weberiano, no tan sólo por lo que se refiere a la relación interna entre la ética protestante y la mentalidad capitalista moderna, sino también por lo que se refiere a la manera en que la tesis weberiana sobre el protestantismo se incrusta en el más amplio contexto de su

sociología comparada de la religión. Según Antoni —y no será ni el primero ni en último en hacer esta asociación—, todo el sentido de la investigación de Weber sobre la ética económica de las grandes religiones del mundo (confucianismo, hinduismo, Islam, judaísmo y cristianismo primitivo) tiene como propósito confirmar de manera indirecta la tesis sobre el protestantismo: “En suma, esa investigación intenta llevar a cabo una serie de experimentos negativos que sirvan para probar como, dadas otras condiciones económicas, sociales y políticas favorables al desarrollo de un capitalismo de tipo moderno, éste no pudo desarrollarse porque faltó el elemento del ascetismo calvinista”.¹⁹⁸

La interpretación de Antoni a este respecto ha sido compartida por muchos otros intérpretes de Weber, pero en ello siempre se pierden de vista dos cosas: 1) que Weber jamás plantea como tal ese propósito en la definición de sus objetivos en la "Introducción" de 1920 a sus tres volúmenes de ensayos de sociología de la religión, y 2) que el tema de la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo evolucionó en el pensamiento y los objetivos del Weber tardío para quedar subordinado a un tema mucho más amplio y ambicioso: el del sentido de la racionalidad y la racionalización en la modernidad, que es el tema que a Weber realmente le interesó en su madurez, aparentemente a partir de 1913; es decir, durante los últimos siete años de su vida. No fueron, pues, esos grandes temas de madurez los que se subordinaron a la “comprobación” de la tesis sobre la ética protestante, sino al revés, ésta quedó subordinada al objetivo más amplio de aclarar el sentido del racionalismo occidental en la modernidad.

Sólo que la posibilidad de ver las cosas de esta manera no sería posible sino hasta que el investigador y profesor de la Universidad de Tubinga, Friedrich Tenbruck, nos descubriera y demostrara la manera específica en que el Weber maduro desarrolló una *Spätsoziologie*, “sociología tardía”, a partir de 1913, y cuyos propósitos fueron esencialmente modificados frente a los que había tenido al redactar su primera versión de los ensayos sobre la ética protestante entre 1904 y 1906. Los más importantes artículos de Tenbruck a este respecto no serían publicados sino hasta 1959 y 1975,¹⁹⁹ y ni Antoni ni ningún otro intérprete o crítico de Weber se había percatado hasta entonces de esa importante y demostrable modificación de los objetivos del programa de investigación del sociólogo de Heidelberg. Aquí simplemente damos nota de ello para que conste puntualmente la fuente mediante la cual, *ahora* y de ventajosa manera retrospectiva, se nos manifiestan como evidentes las limitaciones de la, por lo demás admirable, interpretación de Carlo Antoni. Pero sobre los hallazgos de Tenbruck y la nueva escuela sociológica alemana de interpretación y exégesis weberiana, estaremos obligados a hablar y discutirlos con mayor detalle cuando les llegue el turno correspondiente.

La cuarta década de la guerra académica de los cien años concluye con estas

aportaciones que trascienden su propia coordenada temporal para llegar a los temas de debate de la década de los sesenta. Debemos regresar, sin embargo, a la década de los cuarenta, que como resultado de otra guerra, la segunda Guerra Mundial, se vio opacada y careció de la riqueza y abundancia de la década anterior en la polémica sobre la tesis weberiana del protestantismo. Sin embargo, y a pesar de las condiciones adversas, esta quinta década logró generar estudios de valor e interés, así como importantes traducciones al castellano y al inglés de algunas de las más importantes obras de Weber, las cuales complementan y amplían el marco interpretativo de su tesis sobre el protestantismo.

V. QUINTA DÉCADA (1941-1950): DE *EL MIEDO A LA LIBERTAD* Y EL PRIMER BALANCE DE LA POLÉMICA, A LA ÉTICA PROTESTANTE EN NORUEGA, LAS APROPIACIONES MARXISTAS Y FUNCIONALISTAS Y LA CRÍTICA DE LOS HISTORIADORES DE LA IGLESIA

El miedo a la libertad

En 1941, Erich Fromm publicó, ya en Estados Unidos, *El miedo a la libertad*, donde desarrolla la tesis del surgimiento histórico de la identidad individual moderna, a partir de la Reforma protestante en el siglo XVI. A pesar del gran papel que el Renacimiento desempeña en la gestación de esta conciencia individual desde el siglo XV, Fromm considera que “las raíces esenciales del capitalismo europeo, su estructura económica y su espíritu, no han de hallarse en la cultura Italiana de la baja Edad Media, sino en la situación económica y social de la Europa central y occidental y en las doctrinas de Lutero y Calvino”.¹ Fromm manifiesta, así, desde un principio, su acuerdo con la perspectiva de Max Weber, para quien la Reforma protestante fue fundamentalmente un fenómeno urbano, y, por ello, “la clase media urbana constituyó el fundamento del moderno desarrollo capitalista en el mundo occidental”.² Por otro lado, Fromm decide seguir a Weber en su interpretación sociológica respecto a que lo importante no es encontrar tendencias capitalistas en grandes empresarios individuales, como los Fugger, sino en amplios sectores sociales regidos por el mismo tipo de creencias que sean favorables, en su conjunto, al desarrollo económico, aun cuando los actores sociales no sean plenamente conscientes de las consecuencias económicas de su manera de actuar. Los dogmas de Lutero y Calvino tampoco son lo más importante, sino la manera cómo éstos fueron interpretados por amplios sectores sociales, aun cuando, a menudo, los modificaran incluso los tergiversaran.³ Si bien es cierto que Lutero desarrolló la teoría de la posibilidad de la salvación por la fe, y Calvino considera que las obras no pueden ser un instrumento de salvación en virtud del principio de la predestinación, lo cierto es que lo que cuenta es la manera como estos principios fueron reinterpretados por grandes grupos sociales, y por ello, más que en el dogma de Calvino, debemos prestar atención a la manera en que éste fue modificado en el desarrollo posterior del calvinismo, para lo cual Fromm se basa expresamente en la interpretación de Weber, pues “en el desarrollo

posterior del calvinismo, la exaltación de la vida virtuosa y del significado del esfuerzo incesante gana importancia y, muy especialmente, se afirma la idea de que el éxito en la vida terrenal, resultante de tales esfuerzos, es un signo de salvación”.⁴

El calvinismo promovió así, una vez modificados algunos de sus supuestos dogmáticos en el transcurso de su desarrollo histórico, una actitud orientada a la actividad incesante en este mundo, y “más tarde se atribuyó cada vez más importancia al esfuerzo dedicado a la propia ocupación y a sus resultados, es decir, al éxito o fracaso en los negocios”.⁵ Esta nueva actitud representa para Fromm la transformación psicológica de mayor importancia que haya experimentado el hombre desde el final de la Edad Media, puesto que:

Lo nuevo en la sociedad moderna fue que los hombres estaban ahora impulsados a trabajar, no tanto por la presión exterior como por una tendencia compulsiva interna que los obligaba de una manera sólo comparable a la que hubiera podido alcanzar un patrón muy severo en otras sociedades. [en este sentido], la tendencia compulsiva hacia el trabajo incesante fue una de las fuerzas más productivas, no menos importante para el desarrollo de nuestro sistema industrial que el vapor y la electricidad.⁶

Erich Fromm se apoya así fundamentalmente en los ensayos de Weber sobre el protestantismo para desarrollar su propia tesis sobre el significado que la Reforma protestante tuvo para el desarrollo de una identidad individual moderna, con su consiguiente ambivalente conciencia de la libertad en el hombre moderno. Sin embargo, su interpretación de la tesis weberiana ofrece rasgos mucho más deterministas en sus implicaciones causales de lo que en realidad fue propuesto por Max Weber respecto al grado de influencia de la ética calvinista en el desarrollo del capitalismo. Los matices, reservas y cualificaciones de la tesis weberiana no son tomados en serio por Fromm, quien prefiere una interpretación de causalidad dura, incluso con apariencia a veces de carácter monofactorial, la cual ciertamente Weber trató de evitar de muy diversas maneras. No obstante, Fromm prefiere estipular que las mismas actitudes que fomentó el ascetismo intramundano del calvinismo “fueron los rasgos de carácter que llegaron a ser *las fuerzas eficientes* de la sociedad capitalista, sin las cuales sería inconcebible el moderno desarrollo económico y social”,⁷ lo cual no hubiera sido aceptado por Weber, por lo menos en esa formulación, aun cuando probablemente sí hubiera aceptado como correcta y acorde con su propia interpretación una proposición más general y matizada del propio Fromm cuando éste afirma que “las doctrinas protestantes prepararon psicológicamente al individuo para el papel que le tocaría desempeñar en el moderno sistema industrial”.⁸

En suma, aunque Fromm captó de buen grado la investigación weberiana sobre el protestantismo, la interpretó de una manera en última instancia equivocada, asignándole un grado de determinismo causal que Weber en realidad jamás sostuvo. Otras

derivaciones y conclusiones que Fromm extrajo de aquélla, con respecto al resentimiento, grado de sometimiento psicológico y conformidad de los protestantes al orden establecido, forman parte de una muy peculiar interpretación de psicología social frommiana, que Max Weber seguramente no hubiera compartido por considerarla de carácter no verificable, de acuerdo con las exigencias metodológicas de la sociología interpretativa. Con todo, la investigación de Fromm abrió nuevos horizontes en la década de los cuarenta con respecto a las potencialidades explicativas de la tesis weberiana sobre el protestantismo.

Schumpeter en 1942: otra interpretación demasiado causalista y determinista de la tesis weberiana

En 1942 el economista austríaco Joseph A. Schumpeter, antiguo coeditor, al lado de Weber y Sombart, del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, publicó en Estados Unidos su obra *Capitalism, Socialism and Democracy* en la que, entre otras cosas, desarrollaba su célebre “teoría realista de la democracia” que en realidad es una heredera directa de la tesis realista desarrollada previamente por Max Weber en su artículo del verano de 1917 intitulado “Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán”.⁹ Tal tesis defiende la democracia liberal basada en la competencia plural entre partidos que buscan ganar el voto de la mayor parte del electorado mediante técnicas mercadotécnicas semejantes a las utilizadas en una economía capitalista para vender al consumidor cualquier tipo de productos. En este sentido, para Schumpeter no hay gran diferencia entre los recursos usados para vender al consumidor una pasta de dientes y los usados para venderle al elector la figura de un candidato político.¹⁰

Por su parte, como Max Weber no había defendido la democracia en cuanto valor intrínseco, sino como un mero *medio* instrumental adecuado para la consecución de otros valores y objetivos (la libertad individual frente a la burocratización y la formación de un liderazgo político fuerte y eficiente para alcanzar los objetivos del “interés nacional” y la razón de estado), posteriormente sería muy criticado por aquellos que, basados en una posición iusnaturalista, defendían la democracia como un fin y valor en sí mismo.¹¹ Pero, por lo mismo, Weber y Schumpeter quedaron identificados con sus respectivas teorías de la democracia en calidad de crudos “realistas”, frente a todos aquellos intentos posteriores a la segunda Guerra Mundial de justificar la democracia sobre bases morales en última instancia iusnaturalistas.

En cuanto a la tesis weberiana sobre el protestantismo, Schumpeter la defendió, entre otras cosas porque, según él, “el conjunto entero de los hechos y argumentos esgrimidos por Max Weber encaja perfectamente dentro del sistema de Marx [pues], si bien las ideas o los valores no eran para él los principales motores del proceso social, tampoco eran simple humo. Y si se me permite una analogía, las ideas y valores desempeñan en la maquinaria social la función de cinturones de transmisión”.¹² Schumpeter agrega a continuación en una nota que “Lo anterior refiere a las investigaciones de Weber sobre sociología de la religión, y en particular a su famoso estudio *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Reeditado en sus obras completas”.¹³

No obstante, poco más adelante, Schumpeter interpreta la tesis weberiana sobre el protestantismo en términos deterministas, psicologistas y simplificadores al asignarle a tal tesis una correlación de causalidad dura y directa. En efecto, según Schumpeter, Marx jamás habría podido admitir que la necesidad de la lógica interna del capitalismo “surge

de la psicología social de la clase capitalista de una manera semejante, por ejemplo, a como Max Weber hizo de la actitud puritana —y la abstención de goce hedonista de los beneficios obtenidos obviamente encaja bien dentro de ese patrón— un determinante causal de la conducta capitalista”.¹⁴ Ahora bien, tal interpretación es errada por las siguientes razones: 1) Porque Weber no habló en ningún momento de “determinantes”; 2) porque Weber utilizó mucho más el vínculo más abierto y flexible de las “afinidades electivas” que el de una relación causal dura al referirse a las relaciones entre la ética calvinista y la mentalidad capitalista moderna; 3) porque Schumpeter no hace referencia a la “paradoja de las consecuencias no buscadas” tan importante en la explicación weberiana; 4) porque Weber se preocupó mucho más por dar una explicación *sociológica* sobre la manera en que la “solución” al problema de la predestinación calvinista tuvo sobre amplios sectores sociales, con lo cual procuró evitar las implicaciones *psicologistas* a las que podía conducir su tesis, y 5) porque al delimitar su tesis al horizonte histórico que va del siglo XVI al siglo XVIII, Weber estipuló explícitamente que el capitalismo moderno ya no requiere para su funcionamiento actual de la base motivacional religiosa que cambió originalmente la dinámica de su trayectoria, aspecto crucial que Schumpeter simplemente no toma en consideración al suponer que la tesis histórica weberiana seguiría teniendo validez en las condiciones del capitalismo del siglo XX. A pesar de que Schumpeter se refiriera en sus mocedades en Austria a los estudios de Weber sobre el protestantismo y al de la “ética económica de las religiones del mundo” como “los mejores productos sociológicos de la ciencia alemana”,¹⁵ lo cierto es que para el periodo de su exilio en Harvard su interpretación de la tesis weberiana caía en la más común y vulgar simplificación, con todos los peligros y daños inherentes a tal deformación. No obstante, aun cuando Schumpeter no interpretara correctamente la tesis weberiana sobre el protestantismo, el economista austríaco ha sido considerado en muchas ocasiones un digno heredero de Max Weber no sólo en lo referente a la ya mencionada “teoría realista de la democracia”, sino también en cuanto continuador de la llamada “sociología económica”, disciplina a la que, por cierto, Schumpeter atribuyó directa y explícitamente la paternidad a Max Weber.¹⁶

México de 1943 a 1945: los traductores interpretan la cuestión de la causalidad en la tesis weberiana sobre el protestantismo

La conjugación de las circunstancias históricas de los efectos de la Guerra civil española y la vida pacífica que México disfrutó, de hecho, durante los años de la segunda Guerra Mundial permitió que en este país la producción académica interrumpida en Europa continuara, de manera “transterrada”, en el marco de instituciones culturales creadas y heredadas por el nuevo régimen emanado de la Revolución mexicana.

Así, ya fuera en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), en el Fondo de Cultura Económica o en El Colegio de México, la “relación a valores” de la agenda cultural sobre todo de traducciones y publicaciones, iniciada por el grupo de José Ortega y Gasset en la casa editora Revista de Occidente de Madrid, favoreció que la casa editorial mexicana del Fondo de Cultura Económica heredara buena parte del programa de traducciones de obras alemanas iniciada en Madrid. Así, el Fondo de Cultura Económica realizó el proyecto, inicialmente concebido en la España republicana, de traducir al castellano las grandes obras del pensamiento alemán previas a la debacle iniciada en 1933: Dilthey, Cassirer, Hartmann, Alfred y Max Weber, Heidegger, Husserl, Meinecke, Mannheim, Sombart y muchos pensadores más del mundo cultural germánico, fueron traducidos en México como consecuencia directa de las circunstancias mencionadas. Las ventajas comparativas de condiciones de existencia pacífica en México también explican la gran actividad e intensidad de las producciones culturales en el país (la “época de oro” del cine nacional, de la orquesta sinfónica nacional, del muralismo mexicano) durante el periodo en que “las grandes Potencias” encauzaron todos sus esfuerzos, incluidos los culturales, a una conflagración bélica que, por lo menos en sus aspectos negativos, a México sólo le rozó de manera indirecta y más bien simbólica.

En este favorable conjunto de circunstancias aparecieron así, publicadas por el Fondo de Cultura Económica, los primeros *libros* de Max Weber traducidos al castellano: *Historia económica general* en 1942, traducida por Manuel Sánchez Sarto, y *Economía y sociedad* en 1944, traducida por José Medina Echavarría, Eduardo García Máynez, Eugenio Ímaz, Juan Roura Parella y José Ferrater Mora. De ellos, Sánchez Sarto, Medina Echavarría e Ímaz publicarían, entre 1943 y 1945, sendas notas explicativas sobre la importancia y significado de esas obras para el público hispanohablante en donde, de paso, fijarían su propia posición interpretativa ya fuera frente a la tesis weberiana sobre el protestantismo, o bien frente a la cuestión de la causalidad en los estudios de sociología de la religión de Max Weber.

La primera nota a considerar es la publicada por Manuel Sánchez Sarto en febrero de 1943 en *Cuadernos Americanos*, a propósito de la aparición de su traducción de la *Historia económica general*, de Max Weber, obra a la que define como “libro de corte

universitario y trascendente, con novedad auténtica, de un apasionamiento comunicativo y renovador”.¹⁷ Como esta obra se publicó póstumamente en 1923, hubiera convenido que Sánchez Sarto mencionara la fecha exacta de la muerte de Max Weber, 14 de junio de 1920, a fin de evitar cualquier falsa impresión con respecto a que él tuviera la más mínima participación en los esfuerzos de edición de sus alumnos para la publicación de un texto compuesto, tanto de los guiones elaborados por el propio Weber, como por diversas versiones de los apuntes de clase de los discípulos que asistieron a ese curso de historia económica en la Universidad de Múnich en los primeros meses de 1920. En cambio, la redacción de Sánchez Sarto a este respecto puede prestarse a confusiones cronológicas, entre otras cosas porque habla de Marianne Weber todavía como esposa y no como viuda:

Despiadado juez de sí mismo, Max Weber nunca se hubiera decidido a publicar esa sagaz improvisación en la que, como podía esperarse de la profundidad y ardimiento de sus estudios, despliega un fenomenal dominio de culturas, periodos y países. Fueron precisos los estímulos de sus devotos alumnos, que ayudaron a integrar con sus apuntes de clase los guiones del maestro; fueron necesarias las sugerencias de Mariana Weber, esposa y colaboradora de su autor, y el celoso empeño de los editores, para que la obra fuese publicada en su idioma original, y en pocos meses registrara el éxito de dos ediciones.¹⁸

Lo más pertinente para nuestros propósitos, sin embargo, aparece cuando Sánchez Sarto describe la manera en que Max Weber lleva sus estudios de sociología de la religión al ámbito de la economía, pues aun cuando no es difícil concordar con él cuando afirma que “una de las mejores aportaciones de Max Weber” reside en la forma en que señala la “recíproca y poderosa influencia” entre la religión y la economía, resulta mucho más difícil aceptar las posibles implicaciones deterministas de un párrafo, con toda seguridad mal redactado, donde afirma que “lo cierto es que lo religioso y lo económico se han entrecruzado con brillantez y violencia, tan grandes por lo menos como las que caracterizan a la intersección de la cultura y el determinismo histórico”.¹⁹

Y como es precisamente ese párrafo el que le sirve de preámbulo a Sánchez Sarto para introducir la discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo, la exposición de ésta aparece impregnada, por lo menos en apariencia, de los típicos errores donde se asume, por un lado, una conexión causal mecánica y determinista y, por el otro, la falacia de la causalidad genética del calvinismo sobre el capitalismo. Tal impresión es difícil de borrar en parte porque Sánchez Sarto atribuye explícitamente a la “obra maestra” de Weber el haber “definido” la “trascendental misión de los calvinistas en la génesis del capitalismo”, y por otro lado se apoya en la muy poco recomendable fuente del sudafricano H. M. Robertson para intentar “corregir” a Weber, al “encontrar” que también otros sectores cristianos, como los jesuitas, tuvieron que ver algo en los orígenes del capitalismo. Lamentablemente pues, el traductor de la edición mexicana de la

Historia económica general de Max Weber comete los más típicos errores de interpretación cuando presenta textualmente la tesis weberiana sobre el protestantismo de la siguiente forma:

Max Weber ha creado, por su parte, una obra maestra al definir la trascendental misión de los calvinistas en la génesis del capitalismo. Pero decíamos antes que la técnica weberiana es fuertemente sugestiva, provocadora: como reacción crítica, ahí tenemos el notable libro de Robertson, *Aspectos del surgimiento del individualismo económico* (Cambridge, 1935), sobre el origen y valor de la personalidad libre en economía, obra donde se señala que otros sectores cristianos —singularmente los jesuitas— han acompañado con su pragmatismo el curso inicial de la economía capitalista.²⁰

Sólo que, según apuntamos en el capítulo anterior de esta investigación, para 1934 el jesuita James Brodrick ya había demolido toda la credibilidad de las fuentes usadas por el sudafricano Robertson para demostrar su peregrina tesis, y Sánchez Sarto podía haberse informado mejor con respecto a la calidad y credibilidad de la tesis de Robertson, fuera por la citada obra de Brodrick o bien por los escritos de Talcott Parsons de 1935 y 1937, que también exhibían con claridad y contundencia todas las limitaciones de la obra del sudafricano. Sánchez Sarto se equivoca en parte también porque da la impresión de que no la había leído, lo cual puede deducirse no tan sólo del hecho de que no la cite directamente ni una sola vez, sino porque explícitamente afirma que tal tesis fue esbozada en la *Historia económica general* y ¡desarrollada ampliamente en *Economía y sociedad*! Lamentablemente, una vez más, los textos son contundentes y dejan muy poco margen para justificar al célebre traductor mediante el recurso de algún posible equívoco:

Bosquejada sólo en *Historia económica general* y desarrollada con proporciones orquestales en *Economía y sociedad*, la idea de la *vocación*, formulada por Lutero, permitió a Calvino elevar el ascetismo terrenal a la categoría de un ideal de conducta económica que es, acaso, uno de los más potentes motores del capitalismo. De ahí a identificar la salvación espiritual con el éxito en los negocios, no había más que un paso. Así se creó, según Weber, ese espíritu capitalista, profundido de esencias religiosas, que ha sobrevivido aun después de evaporadas dichas creencias.²¹

Afortunadamente para las ediciones mexicanas de las obras de Max Weber traducidas al español, las limitaciones señaladas de la nota de 1943 de Sánchez Sarto en *Cuadernos Americanos* no se repetirían, y hasta serían corregidas en las notas posteriores de otros traductores de las ediciones mexicanas. Así, al año siguiente, aparece la pionera y monumental traducción de *Economía y sociedad* al castellano, y en su “Nota preliminar a la primera edición en español”, el coordinador del equipo de traductores, José Medina Echavarría, advierte desde la primera página la manera en que *no* debería interpretarse la tesis weberiana sobre el protestantismo, probablemente teniendo en mente la nota de Sánchez Sarto de 1943, pero sobre todo las atrevidas deformaciones interpretativas del

licenciado Barragán en 1939, quien según hemos mencionado basó sus atrevimientos en el manual de divulgación de Sorokin. La claridad de la nota de 1944 de Medina Echavarría no puede ser más tajante y contundente:

[...] el nombre de Weber suele ir unido casi con exclusividad al esquema de su interpretación de los orígenes del capitalismo. Pero este esquema, a fuerza de arrastrarse por los manuales, llega al público menudo convertido en un auténtico disparate que se reitera con la desenvoltura a que convida toda simplicidad. Ciertamente aquí se repiten los azares que lleva consigo la popularización de pensamientos complejos y plantea una vez más el problema de los peligros de toda cultura aguada para hacerla asimilable. Pero en el caso de M. Weber la deformación se remonta a fuentes secundarias que, obra de investigadores muy estimables, surgieron, sin embargo, con un pecado de parcialidad. Y esto en el doble sentido de consideración parcial, no completa, o de visión prejuizada por intereses polémicos. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (la ética protestante y el espíritu del capitalismo), libro que le abrió la fama universal y uno de los dos traducidos hasta hace bien poco a otros idiomas (la excelente versión inglesa de Talcott Parsons es de 1930), se prestaba por sí a interpretaciones falseadas y más si se le desligaba del resto de su obra, en particular de sus otros estudios sobre la moral económica de las religiones universales, recogidos en sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. No pretendo ahora entrar en más detalles; me interesaba asentar un hecho [...] el hecho es deplorable; la lección, clara. El primero consiste en la creencia vulgar que atribuye a M. Weber la “teoría” de que el protestantismo es la *causa* del capitalismo. La segunda aconseja me limite hoy en estas líneas a unos breves datos y eluda la posibilidad de una presentación más acabada.²²

Medina Echavarría demuestra así que era perfectamente posible tener, en el México de los años cuarenta, una correcta interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo, además de poder indicar cuáles eran las obras pertinentes de Weber, en el original alemán o en traducciones a otros idiomas como el inglés, para complementar el contexto interpretativo en el que debía ser leída la obra de Weber sobre la ética protestante. La cuestión mucho más espinosa sobre el tipo de imputación causal con la que Weber trabajaba en esa tesis ya no sería abordada por él, pero sí por Eugenio Ímaz, principal traductor de las obras de Dilthey al español, en las ediciones mexicanas del Fondo de Cultura Económica, y también traductor del crucial capítulo sobre “La ciudad” en el tercer volumen de la primera edición mexicana de *Economía y sociedad*. Así, en un artículo publicado el primero de enero de 1945 en la revista *Cuadernos Americanos*, con motivo de la reciente aparición de la flamante traducción castellana de *Economía y sociedad*, Ímaz aborda la cuestión de la causalidad en la obra de Max Weber a partir de una comparación inicial con la aproximación de Dilthey al mismo problema.²³

Resulta interesante, por no decir que incluso divertido, el balance que presenta Ímaz sobre el grado de conocimiento de la obra y figura de Max Weber que tenía el público masivo de habla hispana en 1945. Divertido por el tono de aparente familiaridad con el que Ímaz, quién sabe si sintiéndose Dilthey mismo, habla de Weber: “De Max se sabe de oídas algo sobre sus estudios en torno al capitalismo moderno y el espíritu puritano y algo también de su invención metódica de los *tipos puros* o *ideales*. Es decir, que no se

sabe gran cosa”.²⁴ Y como Ímaz consideraba que de Dilthey sí se sabían ya más cosas, procede a hacer la comparación entre éste y Weber, a propósito de la definición de sociología que el segundo presenta en la primera página de *Economía y sociedad*, la cual debía sonarle a un buen especialista en Dilthey, como lo era Ímaz, directamente derivada de las obras del maestro berlinés. Porque, en efecto, si Weber define la sociología como “una ciencia que pretende entender, interpretándola, la acción social para de esa manera explicarla causalmente en su desarrollo y efectos”,²⁵ la oposición entre *verstehen* y *erklären* es lo primero que salta a la vista de quien puede remontar, con toda razón además, los orígenes de esta célebre oposición a las obras de Dilthey. Lo cual tampoco significa que Max Weber derive todo de Dilthey porque, una vez aceptada tal oposición, divergen los criterios tanto sobre su grado de complementariedad como sobre lo que significan exactamente ambos términos. En palabras de Ímaz: “más que en esta oposición entre *comprensión* y *explicación* [...] donde divergen prácticamente los caminos, es en la manera de entender el concepto de *causalidad*”.²⁶

La principal aportación de Weber se encuentra, pues, en la específica manera en que concibió la causalidad a partir, por un lado, de lo único, específico e irrepetible, por ejemplo, de un fenómeno histórico y, por el otro, de la cualidad comprensible e interpretable de la acción social, la cual prohibía, por principio, la posibilidad de considerar los hechos sociales “como cosas” a la manera prescrita, por ejemplo, en el positivismo objetivizado de Durkheim. Los tipos ideales, cuya construcción busca medir la desviación de la realidad respecto de éstos, son entonces los que para Weber, según Ímaz, hacen “factible una *imputación causal*, una explicación causal de las realidades históricas en una aproximación probabilística a base de esas desviaciones”.²⁷ Ahora bien, la imputación causal puede hacerse, como se hace en las ciencias naturales, o con fundamento en “una identidad entre la causa y el efecto” o de acuerdo a “la absoluta indeterminabilidad del efecto porque concurre en su producción absolutamente concreta, individual, una cadena infinita de causas” tal y como ocurre en las ciencias sociales. La sociología, en particular, tiene que orientarse necesariamente por esta segunda representación de la causalidad, “pues su material son los hechos históricos, concretos, su imputación causal es de tipo concreto, singular —por qué se produjo *sólo* en el occidente europeo el capitalismo industrial—”.²⁸

Eugenio Ímaz considera así que las explicaciones sociales sólo pueden ser probabilísticas, dado el carácter singular de los hechos sociales y la pluralidad de factores que intervienen en su causación, y en este sentido Max Weber es uno de los principales promotores de la racionalidad científica contemporánea, porque “el caso es que Max Weber, inducido por la índole especialísima de la materia que traía entre manos, se ha adelantado a la ciencia física en una concepción probabilística de la causalidad [...] y muchas de sus lucubraciones metodológicas cobran ahora una actualidad innegable”.²⁹

Como, por otro lado, Max Weber fue un maestro en el arte de sopesar y “aquilatar” escrupulosamente lo que en cada circunstancia social se debe a las condiciones económicas propiamente dichas, y lo que se debe a lo que él llamaba la “legalidad propia”, por ejemplo, de una forma religiosa, Ímaz concluye en consecuencia: “Nada hay comparable a estos estudios insistentes de Max Weber en los que aborda este intrincado y apasionante problema de la estructura y las superestructuras”.³⁰

Aunque el tema específico de la tesis weberiana sobre el protestantismo ya no es abordado con mayor precisión por Ímaz, su descripción sobre cómo debe entenderse la noción de la *causalidad* en Max Weber es lo suficientemente abierta y flexible como para hacerle justicia. No obstante, cabe hacer la observación de que varios intérpretes, entre los que sobresale Raymond Aron con sus obras de los años treinta, ya habían señalado que bien pudiera ser que Weber no trabajara con la misma noción de *causalidad*, por un lado, en sus ensayos sobre el protestantismo y, por el otro, en sus demás estudios de sociología de las grandes religiones universales, pues mientras que, en el primer caso, el vínculo entre ética protestante y mentalidad capitalista moderna se establece mediante el recurso metafórico y sumamente antideterminista de las llamadas “afinidades electivas”, en el caso de China, el Islam o la India, Max Weber parece usar una concepción mucho más dura de *imputación causal* para explicar por qué, en esas otras culturas, no pudo desarrollarse un racionalismo afín al desarrollo del capitalismo moderno.

La cuestión de hasta qué punto el recurso de las afinidades electivas sustituye en un análisis de “comprensión interpretativa” la relación “causal” entre la ética protestante y la mentalidad capitalista moderna fue precisamente discutida en 1944 por Ephraim Fischhoff, en lo que muchos consideran la primera reseña histórica de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, y por eso procedemos ahora a exponerla.

Fischhoff 1944: virtudes y deficiencias de la primera reseña histórica de la polémica

En 1944 Ephraim Fischhoff publica en la revista *Social Research* el primer saldo de cuentas de la historia de la controversia generada por la tesis weberiana sobre el protestantismo.³¹ Además de calificar la tesis weberiana como la hipótesis “sobre un caso particular más interesante de toda la historia económica” en virtud de la gran polémica generada por aquélla al momento de iniciar su quinta década de debates, Fischhoff hace constar desde el inicio de su reseña que la tesis siempre tuvo un entusiasta apoyo de teólogos pero serias reservas por parte de los historiadores.³² En el caso de los primeros, la figura más prominente es la de Ernst Troeltsch, quien claramente entendió que el objetivo de la investigación de Weber no era tanto demostrar un nexo causal, sino más bien uno de “afinidad entre el calvinismo y el capitalismo”, al mismo tiempo que estaba dispuesto a “aceptar la diferenciación de Weber entre el espíritu y el sistema económico del capitalismo”.³³ Desde el ámbito de los historiadores, en cambio, Richard Tawney reconoció el valor de la obra weberiana, pero no sin proponer importantes modificaciones: “criticó su aparente identificación del ‘espíritu del capitalismo’ con el calvinismo y el puritanismo inglés; propuso distinguir entre el puritanismo primitivo y el tardío [...]: y en general puso énfasis en las condiciones políticas de Inglaterra durante los siglos XVI y XVII”.³⁴ Fischhoff hace notar a continuación que aunque la tesis weberiana sobre el protestantismo gozó de una gran influencia y un reconocimiento en muchos círculos académicos, también provocó la oposición de numerosos críticos, cuya lista pasa a enumerar: “K. H. Fischer, F. Rachfahl (particularmente elaborado en sus exigencias), L. Brentano, G. von Below, H. Sée y H. Pirenne, así como, más recientemente, H. M. Robertson y P. C. Gordon Walker”.³⁵ La mayoría de las críticas, sin embargo, erraban en sus ataques porque interpretaban la tesis weberiana en términos de una hipótesis causal que derivaba el capitalismo del calvinismo o intentaba sustituir una hipótesis materialista con una idealista, hasta llegar al extremo de Fanfani que critica a Weber por no ser capaz de ver que tanto el capitalismo como el protestantismo se deben “al triunfo de los gobernantes ‘dolicocéfalos’ sobre los braquicéfalos”.³⁶

Fischhoff considera así que, a fin de ayudar a evitar esos lamentables malentendidos y garrafales errores interpretativos, la tesis weberiana sobre el protestantismo debe entenderse en el contexto más amplio de su sociología de la religión,³⁷ que se encuentra tanto en los tres volúmenes de la recopilación de ensayos sobre sociología comparada de la religión como en la sección pertinente de *Economía y sociedad*, de la que Fischhoff sería años después su primer traductor al inglés.³⁸ Dentro este marco interpretativo más amplio, es posible encontrar que el objetivo último de Weber es explicar no tanto las características del desarrollo del capitalismo moderno, sino todo el significado del

racionalismo moderno occidental en cuanto tal. Y por lo que concierne a la relación con Marx, Fischhoff hace notar que Weber siempre “otorgó el máximo reconocimiento al genio de Marx” y hasta reconoció la utilidad como recurso heurístico del método materialista de la historia, pero que también “se resistió a todos los intentos por absolutizarlo o defenderlo como una *Weltanschauung*”, puesto que, en todo caso, la reconstrucción marxista de la historia sólo es valiosa para las ciencias sociales cuando se le utiliza como un mero “tipo ideal”, de tal manera que “frente a la doctrina marxista del determinismo económico del cambio social, Weber propuso una teoría interaccional pluralista”.³⁹

Entendido el marco más amplio en el que se desarrollan los objetivos de la sociología de Weber, Fischhoff pasa a analizar el objetivo mucho más circunscrito y delimitado que tienen sus célebres ensayos sobre el protestantismo, y encuentra que tal objetivo no había sido, en el fondo, más que un esfuerzo tentativo por entender un aspecto básico y distintivo del *ethos* moderno: su carácter profesional especializado y su sentido del llamado de la vocación. Entre los muchos factores que contribuyen a configurar el capitalismo moderno, tales como el cálculo racional del capital y el papel de las ciudades de la baja Edad Media para la aparición de la burguesía como actor social y político, Weber siempre insistió en que no podía ignorarse el factor ni del surgimiento de una mentalidad racional y antitradicionalista, ni la manera en que la acumulación primaria del capital había sido estimulada por la acción social derivada del ascetismo intramundano de la cosmovisión religiosa calvinista.⁴⁰ Su tema crucial en esos ensayos fue que el ascetismo protestante generó una mentalidad que al buscar “pruebas” para la confirmación como elegido, desarrolló una gran actividad vocacional que tuvo como efecto colateral y no buscado el ahorro y la acumulación del capital. Weber planteó la cuestión no tanto en términos de un nexo causal, sino de una “afinidad entre el sistema capitalista moderno y un conjunto de actitudes”, pero también advirtió que debería evitarse la “concentración exclusiva en el factor religioso [pues éste es] sólo un factor y rechazó todos los intentos por identificarlo con el espíritu del capitalismo, o derivar el capitalismo a partir de éste [además de] ser su intención regresar al problema e investigar los componentes no religiosos de la ética religiosa”.⁴¹ En cuanto a la influencia del *ethos* del ascetismo intramundano del calvinismo en la actividad económica, lo decisivo no estaba en los sermones y el dogma teológico, sino en los efectos sociales y psicológicos de su interpretación por amplios sectores sociales.⁴² No obstante todas estas cualificaciones, Fischhoff detecta que buena parte de las críticas lanzadas contra la tesis weberiana se basan en el supuesto, o más bien prejuicio no fundamentado, de que Weber intentó establecer un nexo causal entre el protestantismo y el capitalismo:

La tendencia hacia tal sobresimplificación vicia la mayoría de los argumentos de Robertson y de Hyma, quien lo imita. En la medida en que todos estos autores, entre los que deben incluirse a Brentano, Sée, Pirenne, Brodnitz y von Schulze Gävernitz, reconstruyen la tesis de Weber como si ésta implicara una necesaria

influencia causal del calvinismo sobre la evolución del capitalismo, todos ellos han leído mal a Weber [...]. En buena medida sus críticos simplemente no fueron capaces de percibir la dirección de su interés, la moderación de su propósito, y la cautela de su procedimiento [...]. Y los pocos que atacaron el método de Weber, tales como Sée, Robertson, Walker y Borkenau, lo hicieron con plena ignorancia de sus escritos sobre la naturaleza de la ciencia social y los métodos apropiados para ella.⁴³

Fischhoff advierte, en consecuencia, que mientras los críticos no aborden la tesis weberiana sobre el protestantismo a partir del marco proporcionado por los ricos ensayos de metodología sociológica del propio Max Weber, estarán condenados a repetir a perpetuidad los mismos errores de simplificación ya cometidos. En todo caso, la célebre tesis weberiana debe y merece ser evaluada en sus propios términos, es decir, “como un ensayo de comprensión interpretativa”⁴⁴ que jamás pretendió establecer un nexo causal del protestantismo sobre el surgimiento del capitalismo, sino que tan sólo buscaba exponer la afinidad o congruencia entre ciertos aspectos de la cultura tan diversos como son la religión y la economía. En este sentido, su ensayo debe verse más como un “estimulante proyecto de hermenéutica” que como una tesis de causalidad genética del capitalismo. Con el tiempo, Weber amplió sus objetivos de investigación para estudiar todo el proceso de la racionalización occidental moderna, en la cual el capitalismo constituye un factor mucho más circunscrito y delimitado, y en donde la perspectiva sociológica de Weber claramente expresaba ya el principio de que en cualquier fenómeno histórico y social interactúan numerosos factores, por lo que cualquier intento por “atribuir una primacía causal comete el error de la sobresimplificación”.⁴⁵ En todo caso, Weber pavimentó el camino para la formulación de una adecuada teoría social de la religión, y sus ensayos sobre el protestantismo pueden leerse como una introducción a su gran sistema de sociología que también encierra una rica filosofía de la historia. El diagnóstico de Fischhoff en 1944 sobre el estado histórico de la polémica en torno a la tesis weberiana, concluye así en un tono pesimista, quizá en buena medida por no haber tomado en consideración las aportaciones ni del prólogo de 1937 de Tawney a la nueva edición de su libro, ni de Scheler, Parsons, Löwith, Hintze o Aron, quienes sí demostraron estar a la altura del debate:

Como iluminadora aproximación tentativa a un gran problema, como una introducción al ámbito de la sociología de la religión a la que dio forma, como estímulo a una generación de investigadores en esta nueva disciplina, y finalmente en cuanto precursor del análisis funcional en la historia de la cultura, el ensayo de Weber merece un mejor destino que el que hasta ahora ha tenido.⁴⁶

Albert Salomon interpreta en 1945 la obra de Weber como un diálogo perenne con “el fantasma de Marx”

Al año siguiente, Albert Salomon publica en el manual de sociología de Gurvitch y Moore el capítulo de la “sociología alemana” donde la sección dedicada a Weber inicia con una frase lapidaria citada frecuentemente a partir de entonces: “Max Weber, el historiador del derecho, el politólogo y el economista, se convirtió en sociólogo a través de un largo e intenso debate con el fantasma de Karl Marx”.⁴⁷

Según Salomon, toda la sociología política y de las organizaciones sociales, así como la sociología de la religión de Max Weber debe verse como un titánico esfuerzo para refutar diversos aspectos de la teoría marxista. Weber no es determinista económico, sino pluralista metodológico y toma muy en cuenta los aspectos del poder y de las motivaciones religiosas y valorativas en las configuraciones económicas; Weber otorga una importancia mucho mayor a la creación espontánea y no planeada de las instituciones sociales y no cree en la persistencia de leyes ineluctables de la historia; Weber considera que la esfera de la religión sigue una lógica interna propia, independiente de las condicionantes económicas pues “sus investigaciones empíricas sobre la religión establecieron la tesis de que el desarrollo autónomo de esta esfera tiene lugar de acuerdo a una lógica inmanente en su principio material y, además, han sugerido la tesis de que la realidad de la esfera autónoma es más poderosa que sus condiciones sociales”,⁴⁸ finalmente, Salomon considera que “la filosofía de la historia de Weber es más radical y más realista que la de Marx”⁴⁹ en virtud de que vio cómo el fenómeno de la expansión de la racionalización instrumental afectaba por igual al socialismo que al capitalismo, y no se hacía ilusiones con respecto a la posibilidad de eliminar la dominación del hombre sobre el hombre en una sociedad socialista. Por ello, Salomon concluye que “Weber fue una de las últimas mentes enciclopédicas y un genio de la visión histórica. Su crítica de Marx permanece así como un progreso de la sociología científica”.⁵⁰

Tal visión de toda la obra de Weber como un intento para refutar y superar la “teoría dominante” del marxismo tendría un gran auge por muchas décadas, no tan sólo en la sociología estadounidense, donde convergería con los intentos sistémicos de la “parsonización” de Weber, sino también en América Latina. No obstante, más adelante veremos cómo tal interpretación, no bien fundamentada del todo, sería sopesada de una manera mucho más equilibrada y crítica desde la segunda mitad de la década de los cuarenta, primero por Gerth y Mills, en 1946, y después por Leo Kofler, en 1948, al demostrar todos ellos cómo, por un lado, Weber tiene muchos más puntos de contacto con Marx que los del mero antagonismo de “la lucha contra un fantasma”, y, por el otro, que en muy buena medida el proyecto de la investigación weberiana es muy independiente al del esquema marxista, así como que no era la preocupación central del

sociólogo de Heidelberg “refutar” o “superar” el marxismo.

Específicamente en lo referente a la tesis sobre el protestantismo, Salomon la presenta como una “contra-tesis” a la tesis de Marx sobre la determinación materialista de la historia, a fin de postular, por el contrario, que hay un enorme potencial de libertad en el ámbito de la acción social, para lo cual cita la conocida frase del final del ensayo de Weber: “El puritano *quiso* ser un hombre profesional, nosotros *tenemos* que serlo”.⁵¹

Por otro lado, al comparar la tesis weberiana sobre el protestantismo con el análisis de las bases motivacionales y religiosas del capitalismo realizado por Simmel en su *Filosofía del dinero*, Salomon llega a la conclusión de que “la obra de Simmel resulta sumamente relevante para volver a examinar críticamente la tesis de Max Weber sobre el ascetismo intramundano y el espíritu puritano, porque Simmel presenta sugerencias que apuntan hacia una solución muy diferente”.⁵² Lo cual es cierto, sólo que Weber jamás consideró que su tesis fuera exhaustiva, sino tan sólo un estudio focalizado que requería de una serie de complementos, entre éstos el de analizar cómo el ascetismo intramundano fue influido, a su vez, por otros factores sociales “especialmente los económicos”, y por ello, lejos de considerar contradictoria con su tesis la investigación de Simmel, seguramente la consideró fructífera y complementaria en virtud de que la *Filosofía del dinero*, aparecida en 1900, fue uno de los libros que más influyeron en Weber justo al momento de iniciar la redacción de sus célebres ensayos sobre el protestantismo publicados entre 1904 y 1905.⁵³ Sea como sea, la interpretación de Salomon resulta básicamente deficiente y unilateral al haberle otorgado un excesivo peso a la relación de Weber con Marx.

Maurice Dobb y una crítica marxista británica adicional

Al terminar la segunda Guerra Mundial, cobra un nuevo impulso el interés sobre la obra weberiana en general, y en particular sobre su tesis de la ética protestante. En 1946, Maurice Dobb publica sus estudios marxistas sobre el desarrollo del capitalismo, donde reitera la típica simplificación de interpretar la tesis weberiana sobre el protestantismo en términos de una explicación “idealista”, causal y genética de los orígenes del capitalismo moderno, para pasar a sugerir una explicación en términos del predominio de última instancia de los factores económicos sobre los factores culturales, políticos o jurídicos. Así, en sus *Studies in the Development of Capitalism* (1946) Dobb interpreta la tesis weberiana como si fuera “idealista”, causal y, además genética, en los siguientes términos: “La búsqueda por una causa ha llevado al interminable y poco satisfactorio debate sobre si en verdad el protestantismo engendró el espíritu del capitalismo (tal y como afirmaron Weber y Troeltsch); pero parece haber apenas un poco más de razón en ver el capitalismo como hijo de la Reforma que en sostener, con Sombart, que fue en mayor medida una creación de los judíos”.⁵⁴ Tal interpretación resulta inválida y simplificadora en todos los frentes: el del supuesto “idealismo”, el de la causalidad dura y genética y en el de no tomar en cuenta la importancia que Weber asignó a la orientación racionalista del modo de vida burgués en el desarrollo del capitalismo moderno. No obstante, tal interpretación sería difundida y aceptada como una verdad incuestionable en muchos círculos marxistas de la posguerra, dada la enorme influencia que el texto de Dobb llegó a tener no sólo en el mundo anglosajón, sino también en diversos círculos universitarios de América Latina.

Gerth y Mills en 1946, la alternativa al monopolio de Parsons

Mucho más importante que las simplificaciones marxistas fue la aparición, también en 1946, del volumen de ensayos de Weber compilados y traducidos al inglés por Hans Gerth y C. Wright Mills. La compilación contaba con un excelente estudio introductorio donde, además de exponer un contexto biográfico, desconocido hasta entonces en el mundo anglosajón, Gerth y Wright Mills brindaban su propia interpretación sobre las relaciones de Weber con Marx con un énfasis que modificaba radicalmente el monopolio interpretativo de tal cuestión en Estados Unidos por parte de Talcott Parsons.⁵⁵

En la sección intitulada “orientaciones intelectuales” de su estudio introductorio, Gerth y Mills empiezan así por abordar la relación de Weber con Marx, donde defienden la tesis de que buena parte de la obra del primero puede leerse como un complemento “que redondea el materialismo económico de Marx con un materialismo político y militar, puesto que el enfoque weberiano de las estructuras políticas constituye un paralelo cercano del enfoque marxista de las estructuras económicas”.⁵⁶ Así, mientras Marx centraba su análisis en las clases sociales y la propiedad sobre los medios de producción, Weber ponía énfasis en las cuestiones políticas y en el control sobre los recursos militares y administrativos, y si bien Marx no distinguía con claridad el poder económico del poder político, la riqueza del pensamiento liberal de Weber le permitió hacer esa distinción con gran claridad analítica.⁵⁷ Aun cuando Weber admiraba el análisis realizado por Marx de la sociedad capitalista, consideraba que debía evitarse su reduccionismo económico y monofactorial “de última instancia”, sobre todo porque la separación del trabajador de los medios de producción es un caso particular de una tendencia mucho más amplia en la que el soldado está igualmente “separado” de los medios de violencia, y el científico de los medios de investigación y el burócrata de los medios de administración. Todos los cuales son ejemplos particulares de una tendencia más general hacia la racionalización y la burocratización de la sociedad moderna, donde el socialismo no es una verdadera alternativa, pues se orienta y se rige precisamente por esa tendencia general e ineluctable, en tanto que la transferencia de los medios de producción de manos privadas a manos colectivas fortalece la burocratización y la dominación del hombre sobre el hombre; lejos de haber una mayor emancipación en el sistema socialista “lo que ahí se encuentra en marcha es la dictadura del burócrata y no del trabajador”.⁵⁸

En cuanto al aspecto específico de la manera como se relacionan las ideas con los intereses, Gerth y Mills mencionan las principales cualificaciones y matices del enfoque weberiano, en el sentido de que Weber abordó los aspectos religiosos desde la perspectiva de las afinidades electivas, y consideró las ideas como los guardaguñas capaces de modificar el trayecto de la vía sobre el que ya viene encarrilada la dinámica de los intereses materiales, o bien, que en el caso del capitalismo moderno para Weber

era mucho más importante estudiar el efecto de la visión religiosa sobre la actividad de amplios sectores sociales en vez de centrar el análisis en grandes figuras aisladas del “capitalismo heroico”, distinción que de haberse leído con cuidado, habría evitado muchas críticas estériles contra la tesis weberiana de la relación entre la ética calvinista y el espíritu del capitalismo.⁵⁹ Gerth y Mills citan, al llegar a este punto, el trabajo realizado por Ephraim Fischhoff dos años antes, para dar cuenta de la historia de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero manifiestan su desacuerdo con la interpretación de Fischhoff según la cual no debe atribuirse una relación de imputación causal a la ética protestante para el surgimiento del capitalismo, sino que en todo caso debe verse esa relación en términos de meras “afinidades electivas”.⁶⁰ Gerth y Mills consideran, por el contrario, que para Weber los factores estrictamente económicos, aunque indispensables, no bastan por sí solos para explicar el surgimiento del capitalismo y, por ello, el factor subjetivo de la cosmovisión religiosa adquiere rango de “explicación causal suficiente”.⁶¹ En realidad, Gerth y Mills descuidan demasiado, en esta crítica a Fischhoff, las múltiples referencias que éste utilizó para demostrar tanto el pluralismo metodológico de Weber como la aportación hermenéutica de su “sociología comprensiva” al estudio de las motivaciones religiosas, razón por la cual simplemente no puede demostrarse que el factor subjetivo de la ética protestante tuviera para Weber un rango de “explicación causal” y mucho menos de “suficiencia”, sino que en todo caso desempeñó un papel a la vez mucho más sutil y complejo, para el cual Weber prefirió utilizar la noción metafórica de las *afinidades electivas*. Es probable que la diferencia interpretativa entre Fischhoff, por un lado, y Gerth y Mills, por el otro, provenga del manejo que hacen de sus respectivas fuentes, pues mientras Fischhoff se basó mucho para su reconstrucción en los artículos de Weber contra críticos como Fischer y Rachfahl redactados en 1910, Gerth y Mills remiten fundamentalmente al ensayo complementario de 1906 sobre “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”. En todo caso, aquí adquiere mayor valor probatorio lo que Weber mismo consideró su “Palabra final contra los críticos” (*Antikritisches Schlußwort*), donde subrayó que la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo no es de imputación causal dura (y mucho menos suficiente), sino de meras afinidades electivas,⁶² por lo que Fischhoff tiene mejores cartas para avalar su interpretación frente a la de Gerth y Mills, por lo menos en este punto específico. De cualquier manera, el nivel alcanzado por la polémica entre ellos refleja una mayor calidad, cuidado y sofisticación en el manejo de las fuentes weberianas que el alcanzado por muchos de sus predecesores.

Noruega 1947: ¿confirmación de la tesis de Weber o extrapolación inválida?

En 1947, la tesis weberiana sobre el protestantismo sería puesta a prueba en el caso específico de Noruega por Christen T. Jonassen.⁶³ Según este autor, el caso de Noruega es particularmente pertinente para probar la tesis weberiana, porque los periodos de la introducción de ideas religiosas y de los inicios del capitalismo están mucho más nítidamente separados ahí que en los casos seleccionados por Weber para su análisis y, por lo mismo, la posible “influencia causal” de la religión sobre la economía es mucho más clara en este caso particular. El cristianismo se introdujo en Noruega alrededor del año 1000, y el luteranismo llegó con la Reforma de 1536, pero no puede decirse que en Noruega haya habido capitalismo antes del siglo XIX, por lo que conviene investigar si alguna variante de calvinismo fue introducida en Noruega alrededor de este siglo de tal manera que haya fungido como detonador del proceso de desarrollo capitalista. Jonassen encuentra así que el movimiento conocido como haugenismo, por venir de su fundador Hans Nielsen Hauge, pese a estar originalmente más influido por el luteranismo y el pietismo, en realidad fomentó un ascetismo intramundano mucho más cercano al que Weber encontró en el puritanismo calvinista que el de sus propias raíces pietistas, de tal modo que “aunque el credo noruego difería en varios aspectos del calvinismo, Hauge tuvo éxito en producir el mismo tipo de conducta que Calvino había creado para Suiza, Holanda o Inglaterra”.⁶⁴ La exitosa predicación de Hauge dura de 1796 a 1824, y al momento de morir, su movimiento ya se encontraba fuertemente consolidado en la religión oficial de Noruega por lo que el haugenismo dejó de ser una mera secta para fundirse con las principales corrientes ideológicas de la nación Noruega a principios del siglo XIX. Poco después tienen lugar los inicios del desarrollo del capitalismo moderno y para 1865 Noruega experimenta una fuerte capitalización financiera basada en los principios de libertad de ocupación, libertad de comercio y empresa individual, lo cual lleva a Jonassen a advertir que “es pertinente hacer notar que este desarrollo tan sólo tuvo lugar después de que los conceptos de la religión de Hauge habían sido establecidos”.⁶⁵ Al calvinismo le tomó mucho más tiempo triunfar en Inglaterra que lo que le tomó al haugenismo triunfar en Noruega, lo cual puede explicarse porque mientras en Inglaterra los calvinistas puritanos debieron luchar contra una aristocracia terrateniente hasta su triunfo definitivo con el compromiso de la Revolución gloriosa de 1689, en Noruega al movimiento de Hauge le toma apenas un cuarto de siglo dominar la situación, “pero en Noruega no había ni nobles ni un sistema feudal”.⁶⁶ Jonassen considera pertinente señalar, en consecuencia, que

Resulta un hecho interesante el que muy poco de la naturaleza del espíritu del capitalismo se desarrollara en Noruega durante todos los siglos de predominio católico y luterano, mientras que el progreso del capitalismo material se desarrollará tan sólo dos generaciones después de la introducción de un tipo de religión que

producía el mismo tipo de comportamiento que el calvinismo. Weber no mencionó en sus estudios el caso de Noruega [...]. Pero su análisis del tremendo impacto que genera la religión calvinista parece encajar incluso mejor en el caso noruego que en los casos de Holanda e Inglaterra.⁶⁷

Jonassen agrega que a pesar de la nitidez de la influencia de una variable del comportamiento del ascetismo intramundano en el desarrollo del capitalismo moderno en Noruega, no deben descuidarse las demás variables, específicamente económicas, demográficas y tecnológicas que contribuyeron a la fase del despegue del desarrollo económico de Noruega a partir de la segunda mitad del siglo XIX. No obstante, la variable de una cosmovisión religiosa que fomenta el trabajo y el ahorro tiene una importancia decisiva para tal fase de despegue, y aunque quizá no sea suficiente para explicar por sí sola el desarrollo capitalista, es posible demostrar que sí fue un factor necesario para generar tal proceso.⁶⁸ Jonassen considera que la explicación marxista sobre la configuración del proceso capitalista no es necesariamente antagónica a la explicación weberiana, pero de todos modos: “El caso de Noruega parece apoyar mejor a Weber que a Marx. La relación entre la conciencia de los hombres, su orientación por las ideas, muestra una relación más cercana con el desarrollo del espíritu del capitalismo que lo que parecen explicarlo las relaciones de producción”.⁶⁹

Aparentemente la interpretación de Jonassen constituye *prima facie* una sólida confirmación de la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero es muy probable que el propio Weber hubiera sospechado de la estipulación de una relación causal tan dura como la propuesta por el autor noruego. Todos los matices sobre las afinidades electivas, sobre la necesidad de explicar también la influencia de los factores económicos y sociales en la configuración de las cosmovisiones religiosas, así como el papel que desempeñan en el desarrollo del capitalismo los intereses materiales de las formas de dominación, tan caras a la explicación interpretativa de Weber, o son omitidos o son tratados de una manera demasiado somera en el artículo de Jonassen. Pese a ello, y con excepción de la estipulación de una correlación causal tan directa, el noruego por lo menos no cometió las típicas tergiversaciones y simplificaciones, tan comunes en otras interpretaciones menos cuidadosas y afortunadas, de la tesis weberiana.

Una valiosa aportación desde el marxismo: Kofler en 1948

En dirección de una sofisticada interpretación marxista de la tesis weberiana, alejada de las simplificaciones más comunes y vulgares, aparece en 1948 *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft* de Leo Kofler, única obra en alemán realmente importante de toda la década de los cuarenta que incide en la tesis weberiana, aun cuando no haya sido escrita por un alemán, sino por un polaco judío educado en el mundo germánico, que de milagro se salvó de morir en Auschwitz.⁷⁰ Influido por las obras del Lukács de los años veinte, Kofler aborda desde una perspectiva marxista la cuestión de la “comprensión interpretativa” (*verstehen*) de los fenómenos religiosos y de la historia económica, para proceder a explicarlos sobre una base material “de última instancia”. Con excepción de Lukács y un Pirenne previamente traducido al alemán, casi todas las fuentes de investigación de Kofler son alemanas, incluso hasta para analizar las revoluciones inglesas del siglo XVII. Sombart, Brentano, von Below y, sobre todo, Troeltsch son algunas de las fuentes profusamente usadas por Kofler para hacer un análisis de “comprensión interpretativa con base materialista” de la historia de la burguesía occidental en el mundo moderno. Y como algunos capítulos de esta obra están dedicados a cuestiones tales como “El movimiento de las sectas”, “La ideología de las sectas”, “La reforma luterana” y “La función social del calvinismo”, resulta inevitable la consideración de las aportaciones de Weber y Troeltsch a la cuestión de la relación de la ética protestante con el desarrollo del capitalismo moderno. Aunque no falta el reproche a Weber por no hacer un “adecuado análisis marxista”, Kofler le reconoce grandes virtudes en su explicación sobre cómo “la ideología calvinista” influyó en la configuración del capitalismo moderno. Las observaciones de Weber respecto a las razones para que en Florencia, pese a ser el gran centro capitalista de la baja Edad Media y del Renacimiento, no apareciera un espíritu capitalista propiamente dicho es explicado por Kofler mediante la distinción entre la acumulación comercial y la manufacturera:

El hecho de que el espíritu puritano no se generara sobre la base del capitalismo comercial del Renacimiento se explica simplemente porque éste, en cuanto a modo de vida y a la índole de la acumulación del capital, que nada tiene que ver con el ascetismo, se contrapone por completo a aquél. Ello se verá con más claridad [cuando exponamos] el antagonismo que separa esta forma de acumulación comercial de la forma manufacturera.⁷¹

Pese a estas precisiones y advertencias, Kofler no puede dejar de reconocer la gran importancia de las investigaciones de Weber sobre el tema, pues “Hoy resulta simplemente imposible prescindir de las investigaciones de Weber en el dominio del ‘espíritu capitalista’. Sin embargo, no queremos dejar de señalar que, en especial respecto a sus ideas metodológicas, es atinado proceder con extrema cautela”.⁷² Pero

con cautela o sin ella, Kofler se apoya en Weber en muy diversas instancias: “Weber tiene toda la razón cuando en su *Ética protestante* afirma que en el umbral de la modernidad” en modo alguno fueron los empresarios del patriciado mercantil los únicos portadores del espíritu del capitalismo, pues la clase media industrial lo tenía incluso más desarrollado;⁷³ o bien: “Es Weber quien otra vez tiene razón cuando, polemizando con Rachfahl, señala que los rasgos ascéticos de la ética profesional del capitalismo, aun en la época de la Reforma, son muy poco específicos para caracterizar a los ‘superhombres económicos’ por lo que este rasgo puede ser estudiado mucho menos en ellos que en las clases medias burguesas en ascenso”.⁷⁴ Y en este aspecto, todo el análisis de Kofler acaba por desembocar, después de reprocharle a Weber el desperdicio de que su investigación no fuera marxista, con una especie de reconocimiento en el sentido de que, después de todo, quizá sí lo fue, pero no de manera consciente:

Weber resume su punto de vista acerca de la relación entre ascetismo protestante-racionalista y acumulación capitalista con una precisión en la que, a pesar de todas sus restricciones y negaciones, se trasunta la escuela del materialismo histórico [...]. Troeltsch también reconoce ese nexo: “Es el desarrollo más puro del espíritu calvinista y ha criado esa humanidad frugal, sensata, utilitarista, enérgica y metódica, que en el trabajo terrenal atiende a la recompensa celestial, y que en su figura secularizada nos es harto conocida”.⁷⁵

A final de cuentas, parecería que Kofler lleva a cabo una reconstrucción del materialismo histórico con categorías weberianas como la de la comprensión interpretativa para analizar la influencia de los fenómenos religiosos en los procesos económicos de la historia de la sociedad burguesa de la modernidad. Detrás de los reproches a Weber hay, pues, una gran admiración por los resultados de su investigación y, en este sentido, el estilo de trabajo de Kofler está emparentado con el que Lukács llevara a cabo en 1923 en *Historia y consciencia de clase*, donde el padre del marxismo occidental se apoyó en ideas weberianas como la *racionalización*, la *posibilidad objetiva* y la *causación adecuada*, para realizar su propio análisis sobre la reificación, la cosificación y la alienación de la sociedad burguesa.⁷⁶ Nadie puede impedir a los marxistas sofisticados que utilicen categorías e ideas weberianas para sus propios objetivos, pero lo que sí parece un tanto fuera de lugar es reprocharle a Weber que no haya sido marxista y, a pesar de eso, que se atreviera a realizar admirables investigaciones sociológicas sin apegarse a los presupuestos marxistas. Después de todo, ¿cómo perdonar que alguien elabore una brillante y cuidada investigación sociológica al margen del marxismo? No obstante, la mayor virtud de la crítica de Kofler reside en no haber caído en los lugares comunes de las críticas simplistas a la tesis weberiana, lo que Kofler pudo evitar merced a haber leído con cuidado y entendido bien los ensayos de Weber sobre el protestantismo, así como sus réplicas de 1910 a sus primeros críticos, encabezados por Rachfahl.

Parsons insiste en 1948: Weber era parsoniano

Del otro lado del espectro ideológico, Talcott Parsons presenta, también en 1948, el grado de avance de su personal apropiación de Weber para sus propios intereses y propósitos teóricos. Tal apropiación se da en el marco de un estudio general sobre Weber como contribución para una historia de la sociología compilada por Harry Elmer Barnes.⁷⁷ Ahí, Parsons considera que Weber atribuye un papel fundamental a las ideas religiosas como parámetros de orientación de la acción social, anticipando así la propia visión parsoniana de la fuerza de “las pautas normativas” en los procesos de adaptación, integración y consecución de metas del sistema social. Según Parsons, Weber encontró un caso concreto para la ejemplificación de la fuerza orientadora de esas pautas normativas “en las actitudes básicas asociadas con lo que él denominó las ramas ascéticas del protestantismo”.⁷⁸ Sin embargo, Weber no se detuvo aquí, sino que lo tomó como punto de partida para un programa mucho más amplio de investigación, que llevó acabo en su sociología comparada de las grandes religiones del mundo, tanto para demostrar causalmente la importancia de la ética calvinista en el proceso del desarrollo del capitalismo moderno, en cuanto factor ausente en esas otras grandes religiones, como para elaborar una teoría sociológica de gran alcance. Porque aun cuando esto no sea del todo evidente a primera vista, afirma temerariamente Parsons, “hay mucho, especialmente en la obra tardía de Weber, que ya constituye una construcción teórica sistemática, aunque probablemente él mismo no era consciente de la plena significación teórica de lo que estaba haciendo”.⁷⁹ En otras palabras, a Weber le faltó muy poco para ser parsoniano con plena conciencia, desde el momento en que “en el nivel más abstracto, Weber parece haber desarrollado, en buena medida de manera implícita, un esquema de estructura generalizada de sistemas de la acción social”.⁸⁰

Más aún, Weber desarrolló de manera imperfecta, pero suficientemente precursora, una teoría general del sistema social semejante a la que Parsons estaba por terminar en 1948, puesto que Weber “estaba particularmente interesado con el *status* y las peculiaridades institucionales de parámetros racionalizados, especialmente en tres áreas sumamente importantes: el sistema de intercambio de mercado y contabilidad monetaria, el procedimiento formal legal racionalizado de la administración, y la estructura de la organización burocrática administrativa con control legal”.⁸¹ Aunque Weber no pudo concluir su propio proyecto de investigación de largo alcance, Parsons considera que está lo suficientemente acabado como para aprovecharse ventajosamente puesto que “forma un conjunto de herramientas de análisis que encaja en su análisis generalizado de la acción social, y también ha sido construido para el tratamiento directo de problemas empíricos de muy largo alcance”.⁸²

Un Weber reclutado tanto por marxistas como por funcionalistas

En suma, al finalizar la década de los cuarenta Weber llegó a ser apropiado tanto por marxistas como por funcionalistas para sus propios proyectos de investigación empírica o de construcción teórica. Mediante el compartido y rebuscado recurso de afirmar que “aunque Weber no era consciente de ello”, resulta que ya era marxista o funcionalista *avant la lettre*, según el caso y los intereses del expositor en turno. En el modelo de Parsons, la tesis de Weber sobre el protestantismo resultaba así sumamente útil, una vez reinterpretada más allá de los límites y objetivos fijados por Weber mismo, con el fin de demostrar la gran fuerza orientadora de las pautas normativas e ideológicas en el proceso de configuración de las instituciones sociales para el mantenimiento adaptativo e integrativo del “sistema social” en su conjunto. Esta apropiación constituía, sin embargo, una enorme deformación, y hasta cierto punto también una gran simplificación, de la tesis weberiana sobre el protestantismo contra la cual se erigirían en la década de los setenta las exigencias de diversos autores para “desparsonizar” a Weber.

Benjamin Nelson y “la idea de la usura” en 1949

En el marco de la colección Historia de las ideas, dirigida por el comité editorial del *Journal of the History of Ideas* de la Universidad de Princeton, y en la cual se habían publicado en 1945, como primer libro de la serie, dos ensayos de Ernst Cassirer con el título de *Rousseau-Kant-Goethe*, apareció en 1949 el número tres de la colección, escrito por Benjamin Nelson, con el título de *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*.⁸³ Tal investigación le había valido a Nelson el reconocimiento de la Universidad de Columbia para obtener un doctorado, aunque de hecho él había presentado y defendido en 1945 otra investigación sobre el tema de la historia de la “Restitución jurídica” para obtener el doctorado. *La idea de la usura* es una erudita investigación que hace alarde del manejo de muy diversas y oscuras fuentes originales, en muy diversos idiomas, que se remontan al Antiguo Testamento, para atravesar las concepciones medievales y de la Reforma protestante y llegar hasta el siglo XIX, sobre la polémica interpretación de la permisibilidad de la exacción de la usura en el caso de extraños y la prohibición de ésta con los “hermanos” tribales, según aparece sancionada en el mandato del *Deuteronomio* XXIII: 19-21. Según Nelson, el seguimiento de tal genealogía a lo largo de 25 siglos expresa la “transvaloración de los valores” en un ámbito cultural que abarca de Oriente a occidente, para reflejar las principales fases de la evolución ética de occidente y que “culmina en el espíritu del capitalismo”.⁸⁴ La manera en que fue transformándose la apreciación valorativa de ese mandamiento de “doble moral” tiene profundas implicaciones sociales y económicas, porque, de acuerdo con la definición de los objetivos de la investigación de Nelson:

Seguir sus meandros desde el Jerusalén de los Profetas y sacerdotes hasta la Europa de mediados del siglo XIX equivale a pasar revista a las principales fases de la evolución ética de occidente: primero, la moralidad de parentesco de la sociedad tribal; después, la hermandad universal de la cristiandad medieval; y finalmente el liberalismo utilitarista de los tiempos modernos.⁸⁵

La manera en que esa investigación se relaciona con los propósitos de la nuestra tiene que ver con la confesión expresa, por parte del propio Nelson en el “Prefacio” de su obra, con respecto a que ésta debe verse como una especie de larga “nota” a las investigaciones de Max Weber,⁸⁶ tanto sobre la ética protestante como a las siguientes observaciones provenientes de sus lecciones sobre historia económica del curso del semestre de invierno de 1919-1920 en la Universidad de Múnich:

Originariamente existen dos criterios distintos con respecto al lucro: en el orden intrínseco, vínculos con la tradición, una relación piadosa con respecto a los compañeros de tribu, de linaje o de comunidad doméstica, excluyendo todo género de lucro dentro del círculo de quienes están unidos por esos vínculos: es lo que llamamos *moral de grupo*. Por otro lado, absoluta eliminación de obstáculos para el afán de lucro en sus

relaciones con el exterior, criterio conforme al cual toda persona extraña es, por lo pronto, un enemigo, frente al cual no existen barreras éticas: ésta es la *moral respecto a los extraños*. La calculabilidad penetra en el seno de las asociaciones tradicionales, descomponiendo las viejas relaciones de carácter piadoso. En cuanto, dentro de una comunidad familiar, todo se calcula, y ya no se vive en un régimen estrictamente comunista, cesa la piedad sencilla y desaparece toda limitación del afán de lucro. Este aspecto del desarrollo se advierte, especialmente, en occidente. A su vez, el afán de ganancia se atenúa cuando el principio lucrativo actúa sólo en el seno de la economía cerrada. El resultado es la *economía regularizada* con un cierto *campo de acción para el afán de lucro*.⁸⁷

Estas sugerentes observaciones de Max Weber fueron las que, según Nelson, inspiraron el inicio y estructura de su propia investigación sobre la usura.⁸⁸ El doble filo del permisivo “mandamiento” sobre la usura del *Deuteronomio* adquirió distintas expresiones a lo largo de la “evolución societal” judeocristiana: “como baluarte del tribalismo hebreo, como desafío e incentivo para el universalismo medieval y como último obstáculo y carta de triunfo en la lucha para promover la *otredad universal* del capitalismo moderno”.⁸⁹ La figura de Calvino resultó crucial en la transición a la modernidad mediante la postulación de esa *otredad universal* (*Universal Otherhood*) puesto que “la moralidad occidental después de Calvino, reafirmó el vocabulario del universalismo, se rehusó a conceder que Dios podría autorizar o permitirnos tratar al otro de manera diferente a un hermano, asimiló el hermano al otro (*the Brother to the Other*), y desembocó en la *otredad universal*. En el capitalismo moderno, todos son ‘brothers’ al ser igualmente ‘others’”.⁹⁰

Uno de los capítulos centrales del libro de Nelson está dedicado a describir, mediante una sólida evidencia documental proveniente de las cartas y sermones de Calvino, la manera en que él acabó justificando el cobro de intereses moderados y sin distinción alguna entre miembros internos o externos de un grupo, con lo cual universalizó la posibilidad de cobrar intereses, incluso entre familiares, eliminando así las trabas tribales o tradicionales en la dirección hacia la configuración del capitalismo moderno.⁹¹ Para algunos críticos de la tesis weberiana que han llegado a negar que Calvino justificó el cobro moderado de intereses, el libro de Nelson constituye una clara refutación pues es una de las evidencias mejor documentadas con respecto a las diversas fuentes donde Calvino hizo precisamente esa justificación, y no de manera circunstancial o colateral, sino fundamental.

No obstante, el argumento de Max Weber no atendía tanto a lo que Calvino hubiera expresamente predicado, desde el momento en que también pueden encontrarse múltiples pasajes del predicador ginebrino con un mensaje antimamónico, sino que Weber insiste en la manera en que la doctrina calvinista, en especial por lo referente a la cuestión de la predestinación, fue reinterpretada y suavizada para tener una fuerte influencia *en amplios sectores sociales* protestantes de los siglos XVII y XVIII. Weber insiste así en su condición

de analista *sociológico* y no de exégeta teológico. En este sentido, la rica y abundante evidencia documental presentada por Nelson no resulta, a final de cuentas, tan relevante para apoyar la tesis weberiana una vez que ésta es correctamente entendida. Pero Nelson también ofrece su trabajo como una prueba que vendría a apoyar la tesis de Weber frente a la de Sombart con respecto a las razones por las que no es en el judaísmo, sino en el calvinismo y el puritanismo, donde se encuentran las fuentes de un ascetismo intramundano, esencialmente afín al desarrollo “racional” del capitalismo *moderno*. Al presentar no una especie de fotografía estática, sino más bien una película cinematográfica con respecto a las transformaciones y vicisitudes que sufrió el mandamiento de “doble moral” del *Deuteronomio* sobre la cuestión de cuándo es permisible la exacción de la usura y cuando no, Nelson la ofrece como apoyo adicional a la correcta interpretación de la tesis de Weber frente a lo desviado de la interpretación de Sombart en este tema, lo cual es expresamente mencionado por él desde el inicio de su investigación.⁹²

En el contexto de la guerra de los cien años aquí analizada, *The Idea of Usury...* de Benjamin Nelson ocupa pues el honroso y autoconsciente lugar de ser una especie de extensa “nota” que refuerza la validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo frente a algunos de sus críticos, aun cuando la abundante y rica evidencia documental presentada y analizada de manera tan prolija y erudita no resulte, a final de cuentas, tan directamente relevante e importante para desempeñar esa función “defensiva”.

Una peligrosa crítica teológica en 1949: Weber y su talón de Aquiles

La quinta década de la guerra académica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo concluye en 1949, cuando Winthrop S. Hudson, teólogo y profesor estadounidense de Historia de la Iglesia, publica una dura crítica a la interpretación tanto de Weber como de Tawney sobre la manera en que los puritanos del siglo XVII en Inglaterra modificaron las tesis propuestas por Calvino en el siglo XVI.⁹³ Hudson considera que la explicación sociológica propuesta por Weber y aceptada por Tawney, en el sentido de que los seguidores de Calvino modificaron por necesidades psicológicas la estricta formulación de la doctrina de la predestinación con el fin de evaluar las ganancias y los bienes económicos como “pruebas” confirmatorias de la vocación para aumentar la “probabilidad” de estar del lado de los “elegidos”, constituye una tergiversación inaceptable de la doctrina calvinista por dos poderosas razones: primero, porque aísla artificialmente la doctrina del llamado de la vocación del contexto más amplio de la cosmovisión calvinista; y, segundo, porque “subvierte completamente la estructura fundamentalmente teológica del calvinismo”.⁹⁴ Además, agrega Hudson, tal tergiversación ni siquiera es necesaria para explicar la intensa y enérgica actividad desplegada por los puritanos en la vida comercial.

Weber y Tawney perdieron de vista, según Hudson, que para los calvinistas “la mayor gloria de Dios” está por encima de cualquier otra preocupación o actividad, ya sea el arte, la poesía y desde luego, la actividad económica. Si esto se pierde de vista, entonces se ha tergiversado de manera fundamental la concepción teológica del calvinismo en cualquiera de sus variantes y modificaciones. Weber y Tawney sacaron a Richard Baxter de contexto, pues él no legitimó las ganancias económicas, sino que por el contrario, en la mayoría de sus sermones y escritos, las condenó rotundamente.⁹⁵ Y cuando Tawney resuelve este caso descartando a Baxter y sus seguidores como un mero caso de anacronismo reaccionario que mira hacia el pasado en lugar de mirar hacia el progreso que ofrece el futuro, de hecho enfoca su atención en otros “puritanos”, como Richard Steele, quienes se adaptaron oportunamente a las realidades e ideales de “la nueva aritmética política”, pero con ello no se percata que al realizar este cambio de enfoque, ya no estudia a los puritanos propiamente dichos, sino a una nueva estirpe de comerciantes oportunistas. En este sentido, “la victoria del espíritu del capitalismo significó realmente la derrota del puritanismo”.⁹⁶

Al llegar aquí, Hudson parece haber demolido, sobre bases teológicas, cualquier posible relación de la ética puritana calvinista con el espíritu del capitalismo, y, sin embargo, termina por darle la razón, en la última sección de su artículo, a la explicación aportada inicialmente por Weber y seguida posteriormente por Tawney aunque con un ligero cambio de énfasis: no fue la noción de la *vocación* puritana planteada en los

sermone de Baxter lo que favoreció el desarrollo del espíritu del capitalismo, sino el contexto más amplio de la concepción calvinista de Dios, y la relación del hombre con él, pues el hombre debe rendirle cuentas a Dios de dos cosas, su tiempo y sus posesiones. Por el uso de cada momento de su vida y de cada centavo, el hombre es responsable ante Dios. Tanto el tiempo como el dinero, en consecuencia, deben redimirse mediante la dedicación al bien más alto posible, en cualquier momento particular:

Al poner el énfasis, como lo hicieron, en las virtudes económicas de la diligencia y la frugalidad como si fueran deberes religiosos, resultó inevitable que los puritanos prosperaran y avanzaran en su situación económica. También como resultado natural de su exclusión jurídica para participar en puestos públicos y objetivos educativos, se explica que se encuentren en números tan desproporcionados entre aquellos comprometidos con una vida comercial. Y tampoco debe sorprender que el puritanismo haya ganado a sus principales adeptos entre los comerciantes, los abogados y los pequeños propietarios.⁹⁷

En suma, la feroz crítica de Hudson a Weber y Tawney parece enfocarse en una cuestión que resulta de singular importancia para los teólogos, pero que en esencia no afecta, sino que por el contrario corrobora la tesis weberiana sobre el protestantismo. No fue la concepción puritana de la *vocación* la que tuvo la mayor influencia sobre la génesis del espíritu del capitalismo, sino la concepción calvinista de la naturaleza de Dios y de la relación del hombre con él. Y como consecuencia no intencionada, ni deliberada, al considerar “las virtudes económicas de la diligencia y la frugalidad como si fueran deberes religiosos”, resultó “inevitable” que los puritanos prosperaran en su situación económica. Hudson no hace en 1949 más que confirmar lo que Weber ya había descubierto desde 1904, salvo en una cuestión que resulta mucho más importante que el cambio de énfasis de la *vocación* a la cosmovisión global del calvinismo: Weber jamás habló de una correlación causal “inevitable”, tal y como lo hace Hudson, sino que se limitó a plantear una relación de meras afinidades electivas entre el ascetismo intramundano de la ética calvinista y el desarrollo del espíritu del capitalismo. Tocaría a otros críticos posteriores, ya en la década de los ochenta, volver a poner el dedo en la llaga de la tesis weberiana sobre el protestantismo o, mejor dicho, en su talón de Aquiles, que se encuentra en su interpretación del dogma calvinista y su posterior evolución en el puritanismo del siglo XVII. Hudson alcanzó a atisbar algo vulnerable por aquí y, a diferencia de la mayoría de los críticos que ni siquiera olfatean por dónde se encuentra el talón de Aquiles, se acercó peligrosamente al flanco más vulnerable de la tesis weberiana, tan sólo para ceder en el último momento a una cuestión exegética menor y terminar confirmando todos los puntos esenciales de la tesis weberiana sobre el protestantismo. No en balde a quienes más temía Weber era a los teólogos, pero la razón para ello no la veremos sino hasta que tratemos el debate de la década de los ochenta.

Las aportaciones de Paul Honigsheim en 1950

La década de los cuarenta cierra con dos aportaciones de Paul Honigsheim, publicadas respectivamente en Estados Unidos y en Alemania durante 1950. Así, en un artículo de la revista *Church History* dedicado a exponer “el desarrollo y el trasfondo ético y religioso de Max Weber”,⁹⁸ Honigsheim describe cómo la consciente pertenencia desde su juventud a la rama evangélica de la Iglesia protestante condicionó de manera fundamental muchas de las actitudes y principios éticos de Weber, así como su peculiar sensibilidad a la comprensión de los rasgos distintivos de la ética protestante en cuanto objeto de estudio de sus futuras investigaciones a principios del siglo XX. En su célebre investigación sobre este tema, Weber había criticado las limitaciones que veía en el luteranismo en cuanto corriente dominante del protestantismo alemán y, en cambio, había subrayado las virtudes progresistas del calvinismo, especialmente en su vertiente puritana anglosajona. A pesar de ello, Honigsheim considera que la herencia luterana fue la que más pesó en la configuración de la personalidad ética de Max Weber, lo cual quedó sintetizado por Honigsheim de la siguiente manera en el párrafo final de su informado artículo:

Pero Weber no sólo era un protestante por nacimiento, sino sobre todo por emoción y sentimientos. Por supuesto que criticó duramente el luteranismo alemán, pero distinguió cuidadosamente el luteranismo alemán concebido como una aberración, explicable históricamente, de las actitudes fundamentales de su fundador, especialmente durante su juventud en Wittenberg. Si alguien tiene derecho a ser puesto al lado de Lutero por su integridad ética, ese es Max Weber. Su conciencia trágica se manifiesta no sólo en una teoría que pone énfasis en lo trágico, sino también en una vida determinada por su propio imperativo categórico determinado religiosamente. Esto significa nada menos la realización de una vida regida por las célebres palabras de Lutero: “Aquí es donde estoy y no puedo hacer otra cosa, así que ayúdame Dios mío”.⁹⁹

Tales palabras, pronunciadas por Lutero ante Carlos V en la dieta de Worms en 1521, cuando fracasó el intento para obligarlo a retractarse por sus escritos y opiniones, son consideradas en la tradición protestante alemana como uno de los más elevados ejemplos de integridad ética, y por eso Honigsheim las elige para hacer su parangón entre Weber y Lutero. Por otro lado, aun cuando Weber manifestó en más de una ocasión “no tener oído musical para las cuestiones religiosas”, lo cierto es que, tal y como lo demuestra el informado artículo de Honigsheim, Weber difícilmente hubiera tenido los profundos atisbos y comprensión hermenéutica del movimiento protestante en general si no hubiera sido socializado en la tradición y el modo de *conducción de vida* de la ética protestante. Tal es la hipótesis que de cualquier modo recorre todo el artículo de Honigsheim, y aunque sea discutible, no deja de tener un amplio margen de verosimilitud y posibilidad objetiva para verificar su validez.

El otro artículo sobre Weber publicado por Honigsheim en 1950 estaba dirigido a un

público alemán, y se proponía dar un panorama informativo general sobre la manera en que la obra de Weber había sido recibida en la vida intelectual de Estados Unidos.¹⁰⁰ Después de reconocer que el aspecto de la obra de Weber que mayor repercusión tuvo en la vida intelectual Estadounidense hasta 1950 fue su célebre tesis sobre el protestantismo, así como la polémica generada en torno a ésta, Honigsheim enumera algunas de las críticas propias de lo que llama la “vida intelectual americana”, aun cuando al incluir las aportaciones del sudafricano Hector M. Robertson y del inglés Richard H. Tawney, debió hablar con mayor propiedad de la más amplia “vida intelectual anglosajona”. De cualquier modo, Honigsheim menciona que la tesis weberiana sobre el protestantismo fue recibida en un inicio con gran aceptación en Estados Unidos, pero que poco a poco empezó a incrementarse el número de críticas, ya fuera porque se le interpretaba como una tesis espiritualista o porque no tomaba suficientemente en cuenta las variedades y diversidades incluidas en el complejo movimiento protestante. Ante las deformaciones de la tesis weberiana por parte de Robertson, Honigsheim refiere que Parsons y Tawney le hicieron notar al sudafricano que mientras él había construido toda su argumentación contra Weber en términos de “regulaciones eclesiásticas”, Weber estaba principalmente interesado en motivaciones, creencias y efectos sociales, las cuales eran analizadas desde un punto de vista sociológico, y no desde el de su fidelidad al dogma.¹⁰¹

Otro tipo de ataques “americanos” a la tesis weberiana mencionados por Honigsheim se refieren a aquellos que señalaban que la doctrina de la predestinación no era el rasgo más distintivo de las enseñanzas de Calvino, que tal creencia disminuía conforme se expandía y consolidaba el capitalismo, que la principal motivación de los primeros inmigrantes a América no era propiamente alcanzar la emancipación religiosa sino obtener mejores oportunidades económicas, que los grandes empresarios capitalistas en Estados Unidos no siempre eran de origen protestante, o que incluso cuando aparecieron movimientos religiosos autóctonos en Norteamérica, éstos desarrollaban un tipo de ética propio de su nuevo ambiente, etcétera.¹⁰² Honigsheim finaliza su enumeración de las críticas desarrolladas en Estados Unidos a la tesis weberiana sobre el protestantismo apuntando, por un lado, la tesis de Ephraim Fischhoff con respecto a que Weber no estipuló nexos de causalidad entre el protestantismo y el capitalismo, sino más bien de congruencia hermenéutica y afinidades electivas entre elementos culturales y simbólicos, y, por el otro, las críticas de Sorokin con respecto a que el desarrollo económico se ha dado en muchas partes del mundo que nunca fueron protestantes, tal y como ocurre con Japón.¹⁰³ Honigsheim no se detiene a comentar que tales críticas carecen de valor desde el momento en que deforman la tesis weberiana, la cual no establece ni un vínculo de causalidad genética entre el protestantismo y el capitalismo ni tampoco usa explicaciones monocausales o deterministas. Para Honigsheim, en cambio, lo más importante era

informarle al público alemán las razones por las que la tesis weberiana sobre el protestantismo despertó tanto interés en la “vida intelectual americana”:

Que la fórmula calvinismo-capitalismo levantara tanta polémica es comprensible. La gente se vio de pronto atrapada en circunstancias de las cuales ya no era consciente o ya no quería ser consciente. Robertson fue el vocero para todos aquellos que sentían que Max Weber percibía desde su fuero interno, pese a toda su objetividad, el capitalismo como un destino opresivo para occidente, lo cual chocaba con la percepción del típico yanqui para quien, como señalara Parsons, ese mismo capitalismo era algo natural, idéntico a la democracia y opuesto a la burocracia. Sorokin no compartía esta percepción, pues además de sus objeciones de procedencia metafísica, le irritaba que se atribuyera tanta importancia histórico-universal al calvinismo y esto era lo decisivo para él, mucho más que la típica antipatía americana contra la burocracia. En cuanto demócrata liberal de la Alemania del sur, Weber había llamado la atención sobre los peligros de la burocratización. Esto lo hizo una figura atractiva, especialmente por su buena opinión sobre las asociaciones voluntarias, en un país al cual muchos habían huido para escapar de la excesiva reglamentación de sus países de origen. Pero como en Estados Unidos sus habitantes creían que habían escapado de la amenaza de la burocratización, resultaba fácil que incluso hasta Parsons lo considerara un pesimista cultural.¹⁰⁴

Honigsheim concluye así, con esta explicación sumamente incompleta, las razones para entender el gran interés que despertaba la obra de Weber en Estados Unidos. No obstante, este específico artículo también es representativo de la manera como se percibía la naturaleza de la recepción de la tesis weberiana sobre el protestantismo en el país que le prestaba la mayor atención en ese momento, y que de algún modo mantendría ese gran interés en las dos décadas por venir.

Dos décadas ricas en traducciones

Además de las aportaciones críticas individuales a la tesis weberiana sobre el protestantismo, la década de los cuarenta también es particularmente importante por las traducciones de diversos textos de Weber, tanto al castellano como al inglés, que contribuirían a ubicar la célebre tesis en un contexto interpretativo más amplio. Por ejemplo, con respecto a la explicación general de Weber de la génesis del capitalismo moderno, en 1942, el Fondo de Cultura Económica publicó en México la traducción de *Historia económica general*, basada en los apuntes y notas de los estudiantes que participaron en el curso impartido por Weber en 1919 en la Universidad de Viena.¹⁰⁵ Dos años después, en 1944, la misma casa editorial publicó en cuatro tomos la primera traducción, a cualquier idioma, de la versión completa de *Economía y sociedad*, con base en la primera edición configurada por Marianne Weber en 1922 donde se incluye en el segundo tomo el importante capítulo de “sociología de la religión” que ubica en un contexto interpretativo más amplio la tesis weberiana sobre el protestantismo.¹⁰⁶ La traducción Italiana de *La ética protestante* aparece en 1945,¹⁰⁷ y en 1946 Gerth y Mills publican la traducción al inglés de los importantes textos de Weber ya mencionados.¹⁰⁸ En 1947, Talcott Parsons traduce al inglés la primera parte de *Economía y sociedad* que corresponde al primero de los cuatro tomos de la edición coordinada por Medina Echavarría, y al que Parsons agrega un extenso estudio introductorio en el que perpetra su tarea de “parsonizar sistémicamente” a Weber, alterando conceptos clave weberianos como el de *dominación* para traducirlo como “*Imperative Co-ordination*” a fin de que suene sistémico, menos conflictivo y más “estructural funcionalista”.¹⁰⁹ En 1949, Edward Shils y Harry Finch, tradujeron al inglés los tres principales ensayos de metodología sociológica de Weber, es decir, aquellos donde expone sus nociones del *tipo ideal*, la explicación causal con fundamento en el criterio de la posibilidad objetiva y la *causación adecuada*, y los principios de la relación a valores (*Wertbeziehung*) y la neutralidad valorativa (*Wertfreiheit*).¹¹⁰

La difusión de las obras de Weber, mediante su traducción fundamentalmente al inglés, se extiende a la década de los cincuenta, pero en muy buena medida constituye una prolongación de la tendencia iniciada en los cuarenta. Así, en 1951, Hans Gerth traduce la sociología de la religión en China,¹¹¹ y en 1952 traduce, en colaboración con Don Martindale, la sociología de la religión del antiguo judaísmo.¹¹² En 1954 se traduce al inglés la sección de la “Sociología del Derecho” de *Economía y sociedad*,¹¹³ y en 1958, la sociología de la religión de la India, así como los capítulos sobre “La ciudad” y “Los fundamentos sociológicos y racionales de la música”, incluidos en *Economía y sociedad*.¹¹⁴ La primera traducción al castellano de *La ética protestante* es de 1955,¹¹⁵ y

la década cierra en 1959 con la primera traducción al francés de una obra weberiana en las conferencias agrupadas bajo el título de “El político y el científico”, con introducción de Raymond Aron.¹¹⁶ Debemos abordar ahora la manera en que el debate en torno a la tesis weberiana continuó en ésta, la sexta década de su historia.

VI. SEXTA DÉCADA (1951-1960): DEL IUSNATURALISMO DE STRAUSS Y LAS INSUFICIENCIAS DE HYMA, LEFORT, SAMUELSSON Y BIÉLER AL DEBATE DE LOS HISTORIADORES DE OXFORD SOBRE EL ASCENSO DE LA *GENTRY*

La crítica del historiador Albert Hyma en 1951

La sexta década del debate centenario en torno a la tesis weberiana sobre la ética protestante se inicia en 1951 con la aparición de la primera edición de un libro de Albert Hyma donde sintetiza y amplía críticas que se remontan a la década de los años treinta por parte de este autor holandés nacionalizado estadounidense.¹ Las críticas de Hyma a Weber son básicamente dos: 1) el capitalismo se desarrolló en Holanda mucho antes de la aparición del protestantismo, y por ello, la tesis weberiana carece de validez, y 2) Calvino expuso un mensaje religioso esencialmente antimamónico y anticapitalista, por lo que Weber deformó su mensaje a partir de su propia y falsa reinterpretación sociológica del calvinismo. Ambas críticas son variantes de las expuestas por autores previos de las décadas de los años veinte y treinta, especialmente del sudafricano H. M. Robertson, a quien Hyma imita y sigue muy cercanamente. Los casos de Holanda y Escocia se esgrimen a todo lo largo de la guerra académica de los cien años para intentar refutar la tesis de Weber: el primero por haberse dado ahí un fuerte desarrollo capitalista antes de la llegada del calvinismo, y el segundo porque, a pesar del fuerte predominio del calvinismo, no se gestó en Escocia ningún progreso económico. La respuesta a ambas críticas, sugerida por el propio Weber en sus notas para la segunda edición de sus ensayos, reside en señalar que el espíritu del capitalismo no siempre coincide con el desarrollo de las estructuras capitalistas, por lo que el caso de Holanda sería algo parecido al de Florencia en el siglo XV, mientras que el de Escocia sería semejante al de Filadelfia en el siglo XVII. Pero lo decisivo no es tanto eso, sino la manera específica en que la concepción religiosa del ascetismo intramundano del calvinismo, especialmente en su variante puritana del siglo XVII, pudo haber influido en un proceso de acumulación del capital para impulsar el desarrollo por el que ya venía encarrilado el capitalismo desde la baja Edad Media, y esa tesis no se ve afectada en lo básico, ni por el caso de Holanda ni por el de Escocia. Consciente en 1951 de esta respuesta, Hyma decidió concentrar sus baterías críticas en

la objeción referida a la supuesta tergiversación weberiana del mensaje original de Calvino.

Ni Calvino ni Zwinglio ni Melanchton desarrollaron un mensaje doctrinal favorable a la acumulación del capital. Es más, en sus actitudes hacia la usura y el pago de intereses, todos ellos fueron “mucho más anticapitalistas que los católicos”,² Razón por la cual simplemente no puede entenderse, desde la perspectiva de Hyma, que no sólo Weber, Troeltsch y Tawney, sino también algunos de sus críticos como Henri Hauser y hasta Fanfani llegaran a una conclusión tan absurda como la de que “el protestantismo apareció como la sanción religiosa a los esfuerzos espontáneos del hombre para acumular riquezas”.³ En virtud de su minuciosa revisión sobre los estudios y sermones de Calvino, Hyma elabora las siguientes interrogantes y solicitudes:

¿en dónde encuentran estos autores la prueba para apoyar sus ociosas ocurrencias? ¿Han estudiado las confesiones de fe, los registros de los sínodos y los comentarios a la biblia redactados por los calvinistas del siglo XVI? Y si lo hicieron ¿por qué no son tan amables de citarnos esas pruebas? Juan Calvino se hubiera de verdad sorprendido si se le hubiera dicho que en el siglo XX se citaría a un exitoso y acaudalado hombre de negocios como John D. Rockefeller para ejemplificar su actitud hacia la práctica de hacer dinero. Rockefeller puede considerar ese arte como una manera perfecta para glorificar a Dios, pero su camino está muy lejos del que Calvino le hubiera mostrado si hubiera asistido de muchacho a su catecismo.⁴

La crítica de Hyma pierde de vista la respuesta que Weber mismo dio a Brentano y Sombart a este respecto: como sociólogo a él no le interesa la precisión y exactitud de lo predicado por Calvino, Zwinglio o Melanchton, lo cual en todo caso es tarea para los teólogos, sino que lo importante es la manera en que amplios sectores sociales interpretaron las enseñanzas de Calvino, las cuales sufrieron importantes modificaciones interpretativas en el transcurso de la primera mitad del siglo XVI a la segunda mitad del siglo XVII. También hay importantes diferencias entre lo que se predicó en la Ginebra de Calvino en el primer caso, y lo que el puritano Richard Baxter sancionó en su *Christian Directory* en la Inglaterra de la segunda mitad del XVII. Para Weber lo importante es, pues, el modo en que amplios sectores sociales interpretaron la cosmovisión calvinista, sin importar si en ello fueron fieles o no al dogma de Calvino. La respuesta de Hyma a tal preocupación sociológica consiste en remitirse a una actitud fundamentalista para afirmar que en caso de constatare tal modificación, tales “neocalvinistas” tendrían que dejar de ser considerados como calvinistas, incluso como cristianos, con lo cual deja libre, sin proponérselo, el camino a la confirmación sociológica a la tesis weberiana:

El lector aceptará conmigo que, desde el momento en que el calvinismo estaba resueltamente opuesto al espíritu del capitalismo en el siglo XVI, un aparente cambio en esa religión significó simplemente que muchas personas que profesaban esa religión se habían convertido en infieles a sus principios fundamentales. Si ahora pasamos al siguiente periodo [el siglo XVII] con una mente abierta, probablemente encontraremos que el capitalismo ocasionó que muchos calvinistas y muchos puritanos abandonaran su viejo antagonismo a la

adoración de Mammon. Sin duda que estos pseudocalvinistas buscaron y encontraron excusas para su conducta, y crearon una demanda para libros y tratados escritos por eminentes eruditos y predicadores virtuosos, quienes todavía se presentaban como calvinistas, incluso después de rechazar la doctrina de Calvino sobre la predestinación; y, en muchos casos, incluso después de haber dejado de ser cristianos.⁵

Las insuficiencias de la crítica marxista de Claude Lefort en 1952

La repetición de argumentos ya conocidos en las críticas de los años cincuenta a la tesis weberiana no se restringe al caso de Hyma, por importante y representativo que éste sea, sino que también se expresa en otras modalidades. Así, en 1952 un marxista del círculo de Jean Paul Sartre en París, Claude Lefort, publica en *Les temps modernes* una crítica a Weber que a la vez pretende ser una reseña del “estado actual del debate” en torno a la tesis de la relación entre el calvinismo y el capitalismo.⁶ Lefort da por hecho que “el esquematismo” de la tesis de Weber ha quedado refutado con aquellas críticas que han demostrado la existencia de un capitalismo medieval que él ignoraba, así como por la posibilidad de explicar el desarrollo del capitalismo con base en factores exclusivamente económicos.⁷ Lefort fundamenta sus críticas a Weber primordialmente en las elaboradas por Robertson y Tawney, los que al igual que Brentano, Sombart y Pirenne, ubican en la baja Edad Media las primeras formas de capitalismo, especialmente en la Florencia del siglo XIV.⁸ En cuanto al “espíritu del capitalismo”, Lefort cita la tesis de Pirenne con respecto a que san Goderico de Finchale ya encarnaba tal espíritu desde el siglo XI, mientras que Robertson había demostrado su presencia en grandes empresarios del siglo XVI, como los Fugger, quienes combinaban el capitalismo comercial con el industrial.⁹ Además, Weber no tomó en cuenta el gran papel desempeñado por los grandes descubrimientos geográficos del siglo XVI en el gran impulso que imprimieron al desarrollo del capitalismo moderno. Todos estos factores indican, según Lefort, que la explicación económica se basta a sí misma para explicar el origen del capitalismo moderno:

El error de Weber es, por consiguiente, esencialmente metodológico y reside en su intento por relacionar entre sí dos fenómenos de hecho heterogéneos. Tal pretensión fracasa necesariamente porque un fenómeno económico no es inteligible más que en relación a un antecedente a su vez económico. La esencia del capitalismo es la acumulación del capital, el progreso de las inversiones, el crecimiento de los intercambios; ¿cómo insertar en ese conjunto la moral puritana, sin romper su lógica?¹⁰

Pese a ello, Lefort considera que el protestantismo debe estudiarse a su vez en sus propios términos, como una cosmovisión religiosa de un actor social sumamente importante en el ascenso del capitalismo como lo es la burguesía. Si se trata de establecer una relación, sus términos no deben figurar como dos realidades distintas, sino como dos modos de la misma realidad, y en el caso del capitalismo y el protestantismo su realidad social compartida es la burguesía. Lo cual quiere decir que la dificultad de relacionar directamente la economía con la ideología se reduce cuando la una y la otra son concebidas como “dos momentos de la conducta burguesa” dentro de una dialéctica donde el capitalismo y el protestantismo representan dos niveles distintos: “El

individualismo económico, el riesgo, la racionalización de la empresa, forman la trama de la existencia burguesa; el protestantismo no es más que una manera para la clase social de confirmarse en su existencia, de reconocerse”.¹¹

La propuesta de Lefort para conectar la “ideología” con la “base económica”, por consiguiente, no es muy diferente a la propuesta por Marx, y su validez puede aceptarse o rechazarse con fundamento en criterios que no discutiremos aquí. Pero lo que en muy buena medida invalida la crítica de Lefort a Weber son los siguientes elementos no tomados en consideración: 1) Weber menciona explícitamente en el cuerpo de su ensayo sobre el protestantismo el caso de la Florencia del siglo XIV como “el centro de máximo desarrollo capitalista en el mundo de aquella época”,¹² y además ubica desde el siglo XII, en su estudio sobre “La ciudad” de *Economía y sociedad*, las semillas del desarrollo del capitalismo moderno occidental en la “posición excepcional de la ciudad Italiana en la Edad Media”;¹³ 2) las investigaciones de Pirenne, según ya hemos visto, más bien reforzaron las aportaciones de Weber sobre la importancia de las ciudades medievales para el desarrollo del capitalismo moderno. Y en cuanto al protestantismo, Weber jamás le atribuyó una función causal genética sobre el capitalismo, pues su importancia reside en haber gestado una nueva ética de trabajo que fungió como una especie de guardaguasas para cambiar la dirección sobre la cual ya venía encarrilado el desarrollo del capitalismo desde la baja Edad Media. Este fue un factor muy importante, entre muchos otros, pero jamás se afirmó que su función fuera causal genética o determinante. Por ello, tampoco afecta la tesis weberiana el que Pirenne encuentre grandes empresarios capitalistas, como san Goderico, desde el siglo XI. La respuesta de Weber a estos “descubrimientos” invariablemente fue la misma: capitalismo aventurero o “heroico” ha habido en todas las épocas y en todos los lugares; pero “lo decisivo” reside en que ni el caso de Goderico ni el de Fugger ni muchos más señalados por Rachfahl, Sombart o Brentano, equivalen a una tendencia social más amplia como la que genera la ética de trabajo del ascetismo intramundano del calvinismo para grandes sectores sociales a partir del siglo XVI. 3) la importancia de los descubrimientos geográficos y la revolución de los precios del siglo XVI, así como la lista completa de los factores económicos que influyeron en la génesis del capitalismo moderno las incluyó Weber tanto en su *Historia económica general* como en *Economía y sociedad*, de modo que, tal y como señaló Tawney desde 1937, quien se interese por la teoría general de Max Weber sobre los orígenes del capitalismo, debe recurrir a esas fuentes y no buscarla en sus ensayos sobre el protestantismo, cuyos objetivos, claramente definidos desde el inicio de ese trabajo, eran otros. En suma, a Lefort como a muchos otros críticos de semejante estilo diletante les faltó hacer su tarea y realizar una lectura más completa de las obras de Weber antes de ponerse a criticarlo sobre una base informativa evidentemente insuficiente.

La crítica iusnaturalista de Leo Strauss en 1953 al historicismo de Max Weber

En 1953, Leo Strauss publica una crítica iusnaturalista a los supuestos efectos moralmente perniciosos tanto del historicismo como del realismo político de Max Weber, así como a su distinción entre hecho y valor, que en última instancia, asegura Strauss, desemboca en el nihilismo.¹⁴ La respuesta a las limitaciones de la crítica metodológica de Strauss, así como a su restringida concepción de la cuestión de los valores que no resuelve satisfactoriamente el reto planteado por el historicismo, la desarrollaría magistralmente Raymond Aron en 1959 y la comentaremos más adelante,¹⁵ por el momento debemos concentrarnos en la crítica particular de Strauss a la tesis weberiana sobre el protestantismo. De manera sintética, la crítica de Strauss reside en considerar inválida la identificación weberiana del calvinismo no con lo que predicó Calvino en la primera mitad del siglo XVI, sino con la posterior evolución y transformación de la doctrina en el puritanismo inglés de la segunda mitad del siglo XVII. Strauss toma como punto de partida para su crítica dos premisas de las cuales no se percata que, en sentido estricto, no se aplican ni a las características de la metodología weberiana ni a su explicación de la cuestión del calvinismo. Con respecto a la segunda, Strauss considera que hay un elemento duro de causalidad, y con respecto a la metodología Strauss considera que el tema de la “neutralidad valorativa” impide a Weber hacer una correcta apreciación de la naturaleza del calvinismo en la segunda mitad del siglo XVII. De esta manera, Strauss estipula que Weber

[...] sostuvo que la teología calvinista fue una causa principal para la aparición del espíritu del capitalismo. Resaltó que tal efecto de ninguna manera había sido buscado por Calvino, que Calvino se hubiera sentido ultrajado por él y, lo que es más importante: que el vínculo crucial en la cadena de causación (una interpretación peculiar del dogma de la predestinación) fue rechazada por Calvino, pero emergió de manera “muy natural” entre los epígonos y, sobre todo, entre un amplio estrato de la corriente general de los calvinistas [...]. El juicio de valor implícito en Weber está plenamente justificado a los ojos de todos aquellos que hayan entendido la doctrina teológica de Calvino; la peculiar interpretación del dogma de la predestinación que supuestamente llevó al surgimiento del espíritu del capitalismo se basa en un malentendido radical de la doctrina de Calvino. Es una corrupción de esa doctrina o, para usar el propio lenguaje de Calvino, es una interpretación carnal de una enseñanza espiritual. Lo más que Weber pudo razonablemente reclamar que había demostrado es, entonces, que una corrupción o degeneración de la teología de Calvino llevó al surgimiento del espíritu del capitalismo. Sólo mediante esta cualificación decisiva puede su tesis ponerse en armonía siquiera aproximada con los hechos a los que hace referencia. Pero Weber no podía hacer esta cualificación crucial porque se impuso a sí mismo el tabú con respecto a los juicios de valor. Al evadir un juicio de valor indispensable, se vio forzado a proporcionar una descripción fácticamente incorrecta de lo ocurrido. Por consiguiente, su miedo a los juicios de valor lo obligó a identificar la esencia del calvinismo con su aspecto históricamente más influyente. Instintivamente Weber evadió identificar la esencia del calvinismo con lo que Calvino mismo había considerado esencial, ya que la auto interpretación de Calvino naturalmente hubiera fungido como un criterio objetivo para juzgar el calvinismo que reclamaba seguir las enseñanzas de Calvino.¹⁶

La crítica de Strauss padece de cuatro graves defectos fundamentales: 1) la relación entre el calvinismo y el espíritu del capitalismo no se rige en la tesis weberiana por una relación causal tan directa y determinante como la sugerida por Strauss, sino que es mucho más compleja y sutil por estar planteada en términos de una afinidad electiva que Strauss ni siquiera menciona; 2) Weber no tenía fobia o prohibición absoluta para la emisión de juicios de valor en las investigaciones sociales, entre otras cosas porque consideraba que la selección del tema de estudio siempre está valorativamente condicionada y es imposible evadir la relación a valores (*Wertbeziehung*) en cualquier proceso de investigación social, lo cual no sólo es imposible, sino que incluso cuando se cree que se han eliminado todos los juicios de valor, se cae en una posición eminentemente ingenua;¹⁷ 3) aun suponiendo que Weber se hubiera “impuesto a sí mismo el tabú para emitir juicios de valor” en la investigación empírica, cosa que jamás ocurrió, eso no habría repercutido negativamente en el alcance explicativo de su tesis sobre la transformación de la interpretación del dogma de Calvino, pues Weber buscaba explicar sociológicamente la manera en que fue interpretada por amplios sectores sociales en el siglo XVII, y no estaba interesado en la cuestión teológica de la verdad o falsedad de las enseñanzas de Calvino ni en la cuestión de evaluar “positivamente” a los seguidores si se mantenían fieles al dogma original de manera fundamentalista o evaluarlos “negativamente” si se apartaban de éste, lo cual corresponde más bien a la interpretación valorativa del propio Strauss que Weber ciertamente no compartía, ni tenía por qué compartirla; 4) el objetivo de Weber era dar una explicación sociológica sobre cómo influyó históricamente la interpretación del dogma calvinista en amplios sectores sociales, y no sólo en unos cuantos individuos, independientemente de si esa interpretación era correcta o errada con respecto a sus fundamentos originales; Strauss perdió de vista ese objetivo de explicación eminentemente sociológica por estar impedido para ello por su propio fundamentalismo iusnaturalista, aparentemente ciego a los condicionamientos históricos y a la naturaleza misma de lo que se propone una explicación sociológica, a diferencia de una filosófica o teológica.

A pesar de estos graves defectos, la crítica de Strauss acaba por concederle lo esencial a la tesis weberiana, aun cuando sea de manera no intencional, pues cuando afirma que “Weber no fue capaz de rastrear el espíritu del capitalismo hasta la Reforma o, en particular, hasta el calvinismo”, puesto que “lo más que puede decirse es que rastreó el espíritu del capitalismo en la corrupción del calvinismo”,¹⁸ puede afirmarse que eso es precisamente lo que se propuso Weber, siempre y cuando se sustituya el término *corrupción* por el de *transformación* o *modificación*, ya que el primero incluye el sesgo valorativo de Strauss, que Weber no compartía al limitarse a exponer una explicación fáctica de su modificación interpretativa por parte de amplios sectores sociales en el siglo XVII, especialmente en su variante puritana. Por otra parte, Strauss por lo menos no

comete el típico error de hablar de una relación causal entre el calvinismo y el capitalismo, sino que se cuida de referirse siempre, específicamente al “espíritu del capitalismo” como algo claramente diferenciado del capitalismo como tal, y además es capaz de ver la diferencia entre el dogma de Calvino del siglo XVI y su modificación interpretativa en el puritanismo del siglo XVII, atribuyéndole a Weber correctamente su especial atención a esta última variante. Si Strauss califica al puritanismo de “corrupción” en vez de “transformación” o “modificación”, eso no afecta intrínsecamente la naturaleza de la explicación sociológica proporcionada por Weber, sino que en todo caso tan sólo acusa la indignación fundamentalista que sentía Strauss por tal modificación, lo cual resulta irrelevante e intrascendente para la explicación sociológica en sí misma.

Norman Birnbaum en 1953 aborda de nuevo la relación entre Weber y Marx

También en 1953, Norman Birnbaum publica un importante artículo sobre las interpretaciones encontradas de Marx y Weber en torno a la explicación del surgimiento del capitalismo moderno.¹⁹ Según Birnbaum, el interés de Weber por los efectos independientes de la ideología sobre el desarrollo social se originaron en su encuentro polémico con el marxismo de su época, lo cual lo llevó a desarrollar una teoría general sobre los orígenes del capitalismo moderno para oponerla, de manera más bien implícita, a la de su gran predecesor del siglo XIX. Al analizar los hechos sobre los orígenes del capitalismo, “Weber hizo explícito lo que Marx había dejado implícito”,²⁰ en especial por lo que se refiere a la influencia de las ideas sobre el proceso del cambio social. No obstante, Weber se basó en Marx pero sin aceptar incondicionalmente sus hipótesis, sino que las puso a prueba y las enmendó cuando probaron ser incorrectas, de tal manera que consiguió hacer explícito lo que Marx había dejado implícito, a saber, el desarrollo interno y las funciones psicológicas de los sistemas de creencias. Tal manera de ver las cosas le permitió a Weber descubrir que “la ideología no deriva automáticamente de la posición de clase, sino que más bien es un medio de interpretar esa posición: una posible función de la ideología, desde esta perspectiva, es darle una orientación al cambio social”.²¹

Para demostrar su hipótesis de una manera menos arbitraria que como había sido postulada por Marx, Weber recurrió al criterio objetivo del método comparativo con otras experiencias ajenas al desarrollo de la historia occidental, “y emprendió una serie de estudios que pueden ser vistos como equivalentes sociológicos del método experimental”.²² El método científico de la experimentación tiene la ventaja de que si el científico desea probar los efectos causales de una variable específica, puede mantener las demás variables constantes conforme altera o modifica la que se encuentra bajo observación. La reconstrucción de un proceso histórico particular no permite tal control de las condiciones de experimentación, aun cuando puede ser un paso preliminar necesario para realizarlo. “En este sentido, podemos acusar a Marx de haber fracasado al no explorar la posibilidad de que, bajo condiciones diferentes, los factores materiales que consideró decisivos en occidente pudieran haber tenido resultados diferentes en otras partes”.²³ En cambio, Weber contó con la ventaja de emprender investigaciones sobre China, la India, el Islam, la antigua Palestina e Irán, entre muchas otras, donde “al rastrear los desarrollos económicos en cada una de éstas, Weber procuró mantener constantes las precondiciones materiales que favorecieron el desarrollo del capitalismo en occidente, y eso le permitió concentrarse en el factor religioso de cada sociedad, para ver si había tenido efectos independientes. Por ello, puede denominarse al método comparativo como el equivalente sociológico de la experimentación”.²⁴

La procedencia historicista y pluralista de Weber, compartida con Troeltsch y Meinecke, lo liberó de la interpretación teleológica, monista y unidireccional de la historia, lo cual, a su vez, le permitió estudiar a China y la India, sin necesidad de tratar a estas sociedades como si fueran casos particulares de un “desarrollo desigual” o “atrasado” o “preliminar” del capitalismo moderno: “Los estudios sobre China y la India fortalecieron así el énfasis de Weber en las consecuencias económicas de la creencia religiosa”.²⁵ Pero Weber tampoco sostuvo una interpretación unilateralmente idealista del proceso del cambio social, sino que también prestó especial atención a los factores económicos, aun cuando detectó la manera en que las ideas religiosas tuvieron consecuencias no intencionadas, ni buscadas, en el proceso de desarrollo económico. Es al llegar a este punto de su exposición cuando Birnbaum aborda la tesis weberiana sobre la ética protestante y procede a resaltar las características de la explicación sociológica propuesta por Weber, en el sentido de que no es la exactitud de la interpretación del dogma calvinista lo que constituye el centro de su interés, sino la manera en que ese dogma fue interpretado por amplios sectores sociales del siglo XVII, con suficiente peso específico como para haber tenido un efecto considerable sobre la acción social y la conducta económica de la época. La transformación decisiva de la interpretación del dogma calvinista por parte del puritanismo en Inglaterra y Holanda durante la segunda mitad del siglo XVII, y que llevó a la específica noción del *ascetismo intramundano*, es expuesta por Birnbaum siguiendo fielmente los ensayos de Weber al respecto:

Calvino postuló un Dios absolutamente trascendental que decretaba a voluntad la salvación o la condenación. Esto generaba un terrible aislamiento interno en el creyente, una intolerable carga de ansiedad por saber si era o no uno de los elegidos. Esta ansiedad forzó el desarrollo del calvinismo en una dirección puritana. Uno podía conocer que estaba salvado por la prueba de las obras, las cuales, sin embargo, no podían servir como medio para asegurar la salvación. Privado del alivio de la confesión católica, o de la concepción interna de la gracia por la fe del luteranismo, el puritanismo se volcó hacia el exterior y desarrolló una modificación de la concepción luterana de la vocación. Uno tenía la obligación de trabajar en el mundo no porque Dios hubiera santificado aquí la posición de uno, sino porque esa posición era una oportunidad para honrar la mayor gloria de Dios. La absoluta transcendencia de Dios derivó en un rechazo de la noción de que Dios moraba en el mundo: el mundo era más bien una esfera impersonal, un espacio para las labores de aquellos que no eran portadores de lo divino, sino sus instrumentos.²⁶

Y los portadores sociales de este ascetismo intramundano en su variante puritana resultaron ser las nuevas clases medias de Inglaterra y Holanda. Los puritanos debían extraer el mayor provecho que pudieran de las oportunidades que les daba el mundo, siempre y cuando no recayeran en el estado del hombre natural, y podían acumular riquezas porque el no hacerlo podía ser una negación de la vocación y sabotear el trabajo para la mayor gloria de Dios. La concepción de la transcendencia de Dios llevó a los puritanos a rechazar el tradicionalismo y hasta la autoridad de las fuentes clásicas, con lo

cual se abrieron también nuevos derroteros para la ciencia; así como también el énfasis ascético en la vocación proporcionó una justificación ética para la división de trabajo especializada del mundo moderno, y como las ganancias no podían gastarse en bienes suntuarios ni en un consumo que rebasara los niveles necesarios de la supervivencia, “por fuerza tuvieron que reinvertir”.²⁷ Al mismo tiempo, el rechazo a la posibilidad de la intervención de un cuerpo eclesiástico o del Estado en el camino del individuo para la salvación derivó en el antiautoritarismo democrático del puritanismo calvinista que Weber contrastó con la pasividad social y el conformismo político del luteranismo. Weber citó así los casos de las instituciones políticas de la Inglaterra y la Norteamérica puritanas como casos relevantes, en contraste con los de la Alemania luterana. Incluso la prohibición puritana contra la idolatría de la carne, agrega Weber, también llevó a la tendencia anticesarista de la vida política de los países puritanos.²⁸

Para Birnbaum lo más importante de la tesis de Weber no reside tanto en este conjunto tan importante de consecuencias colaterales, sino más bien en el descubrimiento de que las instituciones del capitalismo requerían de un conjunto especial de valores y de cualidades psicológicas específicas para maximizar el potencial de sus capacidades productivas. La historia social de Inglaterra y el papel económico de los puritanos en la sociedad británica de los siglos XVI y XVII proporcionan la evidencia europea para comprender el papel decisivo que juegan las ideas en los procesos de cambio social. Los dos puntos más importantes que Weber hizo con relación al calvinismo son: 1) que sus valores eran de tal naturaleza que justificaron la actividad capitalista, proporcionando una ideología capaz de poner a los puritanos en la búsqueda incesante y metódica de la riqueza para la mayor gloria de Dios, y 2) ese desarrollo religioso tuvo lugar antes de que la actividad económica pudiera ser racionalizada en una manera que Marx simplemente vio como una consecuencia automática de las oportunidades proporcionadas por la ruptura de la organización social medieval. Birnbaum concluye, en consecuencia, que “al insertar una variable ideológica y una psicológica (ésta de manera implícita) en el análisis histórico, Weber demostró que la explicación de variables relativamente implícitas en el análisis marxista podían alterar las conclusiones alcanzadas en el análisis, sin alterar esencialmente los hechos considerados en éste”.²⁹ En suma, Weber perfeccionó el planteamiento de Marx sobre los orígenes del capitalismo, y el reforzamiento que le dio con los estudios de casos no occidentales le permitió tener una comprobación experimental externa de la que careció el marxismo. La entusiasta reconstrucción de Birnbaum sobre las relaciones entre Marx y Weber se queda, sin embargo, por debajo del nivel alcanzado por Karl Löwith en 1932 y, por otro lado, atribuye una relación de causalidad dura a la tesis weberiana sobre el protestantismo que seguramente Weber mismo no hubiera aceptado como tal. La sutileza de una correlación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo basada en el criterio de las afinidades electivas no

es tomada en consideración por Birnbaum, quien ni siquiera se refiere una sola vez a esa noción decisiva. En todo caso, las correlaciones causales más directas detectadas por Birnbaum sí resultan válidas para los estudios que Weber llevó a cabo sobre las sociedades de China, la India o el Islam.

Georg Lukács elabora en 1954 su *asalto a la razón*

Las relaciones de Weber con Marx fueron evaluadas en 1954, de una manera muy diferente a como lo hiciera Birnbaum en 1953, por parte de un marxista húngaro que había manifestado en su juventud una gran admiración por Weber, al haberlo conocido personalmente y hasta haber gozado de su protección en Heidelberg,³⁰ pero que con el tiempo se convertiría en uno de sus más feroces críticos, a raíz de su conversión al estalinismo como consecuencia de la experiencia de la segunda Guerra Mundial. Nos referimos, por supuesto, al caso de Georg Lukács. En *El asalto a la razón*,³¹ Lukács define la razón en términos de una ontología hegeliano-marxista, y todo lo que se le opone, o difiere, es considerado, por definición, irracional. Por consiguiente, al no seguir Weber la definición hegeliana de racionalidad, es ubicado como un cómplice de esa banda de asaltantes alemanes que “destruyeron” la razón. El rechazo a una noción teleológica y monista del progreso socio-histórico, así como la negación de un desarrollo racional dialéctico inmanente al sentido del devenir histórico, son considerados por Lukács como los dos componentes esenciales del irracionalismo moderno.³² Basándose así en su definición absolutista de *razón*, Lukács coloca lo mismo a Weber que a Dilthey, Simmel, Sombart, Rickert, Husserl y Scheler, dentro del patrón de evolución que condujo al irracionalismo moderno:

El irracionalismo es la forma que adopta la tendencia a esquivar la solución dialéctica a problemas dialécticos. La aparente cientificidad, la rigurosa “libertad de valores” de la sociología es, por lo tanto, en realidad, la fase más avanzada del irracionalismo a la que hasta ahora se ha llegado. Y el pensamiento riguroso de Max Weber hace que estas consecuencias irracionalistas se acusen en él con mayor claridad que en el neokantismo del periodo imperialista.³³

Más aún, Lukács señaló que el formalismo extremo en la metodología y el “agnosticismo y relativismo extremos” en la epistemología de la sociología weberiana degeneraron en una “mística irracionalista”.³⁴ En cuanto a la tesis específica sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, Lukács considera que se inserta dentro de los esfuerzos de la sociología académica alemana por encontrar un sustituto explicativo a la teoría de la plusvalía y de la acumulación originaria del capital, lo cual también se ejemplifica con la “febril actividad” de Sombart cuya “especulación” suministra toda una serie de explicaciones que van desde los judíos, la guerra y el lujo, hasta la renta urbana del suelo, para dar cuenta del surgimiento del capitalismo:

Sin embargo, la que más habrá de influir sobre la trayectoria posterior es la concepción de Max Weber [...]. Max Weber esboza una historia universal de las religiones para demostrar que sólo el protestantismo (y, dentro de él, principalmente, las sectas) poseía la ideología favorable a esta racionalización y era capaz de estimularla, al paso que todas las demás religiones orientales y antiguas crearon éticas económicas que

representaban un entorpecimiento para la racionalización de la vida diaria. Weber se niega constante y reiteradamente a ver en las éticas económicas un resultado de las estructuras de la economía [...]. Y, llevado de su simplificadora y vulgarizante identificación de la técnica y la economía, en virtud de la cual sólo reconoce como verdadero capitalismo al capitalismo maquinizado, Max Weber llega al “argumento histórico decisivo” de que aquella ética económica del protestantismo que vino a acelerar y estimular el desarrollo capitalista existía “ya antes del desarrollo capitalista mismo”. Con lo que cree dar por refutado el materialismo histórico.³⁵

No es éste el momento, ni el espacio, para elucidar a quién debe imputarse más la “simplificadora y vulgarizante” interpretación de las cosas, aun cuando todo indica que es el Lukács estalinista de 1954 quien cayó en la “paradoja de la autorreferencia”. Pero lo cierto es que, dentro de la guerra de los cien años en torno a la tesis weberiana, la interpretación de Lukács fue representativa, a partir de los cincuenta, de una secuela de versiones marxistas del mismo estilo y por lo tanto resulta imprescindible registrarla. También debe hacerse notar que Lukács no fue coherente durante su trayectoria marxista en su evaluación de las aportaciones de Weber, pues si, según ya hemos visto, en 1923 en *Historia y consciencia de clase* utilizó varias categorías weberianas para analizar el proceso de *cosificación* y alienación del capitalismo moderno, dando origen a lo que posteriormente se denominó la corriente del “marxismo occidental” —dentro de la cual el libro de 1948 de Leo Kofler es un buen ejemplo—, para 1954 Lukács se vulgariza en una cruzada de propaganda estalinista donde pierde todas las virtudes del influyente marxismo de sus mocedades. De cualquier modo, el balance histórico más acertado para evaluar los estudios que abordaron la relación entre Weber y Marx es aquel que adjudica al ensayo de Karl Löwith de 1932 la calidad de ser la interpretación “todavía insuperable” sobre este tema, y una ojeada, aunque sea superficial, nos revela lo lejos que se encuentra la versión de Lukács en 1954 del elevado nivel académico, filosófico, hermenéutico e interpretativo alcanzado por Löwith desde 1932.

La refinada aportación de Merleau-Ponty en 1955 a la historia de la dialéctica y sus aventuras

El tema sería retomado en Francia al año siguiente, en 1955, por Merleau-Ponty en *Las aventuras de la dialéctica*, donde se resalta la enorme deuda del Lukács de 1923 a las fundamentales aportaciones de Max Weber, al grado que el autor francés no tuvo empacho en elogiar el marxismo de Lukács de aquella época, fundamentalmente por ser un... “marxismo weberiano”. Y, por si fuera poco, Merleau-Ponty ve en Weber al auténtico iniciador de “las aventuras de la dialéctica” del marxismo occidental en el siglo XX. La formulación de Merleau-Ponty a este respecto no pudo ser más concisa y tajante, aun cuando a muchos debió resultarles sumamente desconcertante:

Hemos querido colocar a la cabeza de este estudio la tentativa de Weber porque en momentos en que los acontecimientos iban a poner a la orden del día a la dialéctica marxista, esa tentativa muestra bajo qué condiciones una dialéctica histórica puede ser seria. Ha habido marxistas que lo han comprendido y eran los mejores. Ha habido un marxismo riguroso y consecuente que también era una teoría de la comprensión histórica, de la *Vielseitigkeit*, de la elección creadora y una filosofía interrogativa de la historia. Es solamente a partir de Weber, y de ese marxismo weberiano, que se pueden comprender las aventuras de la dialéctica desde hace treinta y cinco años.³⁶

Ahora bien, ¿cuál es esa “tentativa” de Weber que, según Merleau-Ponty, tiene la gravedad de una dialéctica histórica y fue capaz de poner en movimiento en el siglo XX “las aventuras de la dialéctica” del marxismo occidental? Pues no es otra que el objeto de estudio del presente trabajo, es decir, la tesis weberiana sobre la relación de la ética protestante con el espíritu del capitalismo, y por ello se justifica aquí el registro del célebre libro de Merleau-Ponty como uno de los principales actores de la guerra académica de los cien años. Lo primero que sorprende de la exposición de Merleau-Ponty sobre la tesis weberiana es la precisión de la comprensión de las aristas de ésta, las cuales frecuentemente son muy malentendidas por otros autores. Para empezar, Merleau-Ponty entiende bien que cuando Weber habla de capitalismo se refiere a algo muy específico que sólo ha surgido de manera espontánea en el occidente moderno, y también distingue nítidamente el calvinismo del siglo XVII, como centro de análisis de Weber en cuanto “hecho colectivo”, es decir, sociológico, frente a las enseñanzas originales de Calvino, distinción que según ya hemos visto muchos otros fracasaron en tenerla clara. Así:

Weber excluye de su investigación el capitalismo aventurero apoyado sobre una política de fuerza, o el capitalismo de especulación. Elige como objeto de estudio del capitalismo el régimen que espera una ganancia renovada de una empresa durable y rentable, que por lo tanto tiene un mínimo de contabilidad y organización, que usa el trabajo libre y tiende hacia una economía de mercado. De la misma manera, circunscribe en la ética protestante el calvinismo, y el calvinismo de los siglos XVI y XVII, considerado más bien como hecho colectivo, frente a sus orígenes en Calvino.³⁷

En segundo lugar, Merleau-Ponty detecta la función fundamental que desempeña en la tesis weberiana la noción de *Lebensführung*, o modo racional de “conducción de la vida”, para emparentar, pero no vincular causalmente, el puritanismo con el espíritu del capitalismo mediante una mentalidad o ética de trabajo que permita descubrir la totalidad de un conjunto social cuya explicación debe ser pluralista y jamás monofactorial. Merleau-Ponty señala así, correctamente, que es un texto de Benjamín Franklin el que le permitió a Weber tener la primera aproximación a las relaciones del puritanismo con el capitalismo a partir de la expresión de una ética de trabajo, cuyo deber es aumentar el capital, ahorrar las ganancias y no gastar lo que se gana. De tal manera que

El texto de Franklin nos proporciona [...] un modo de *Lebensführung* que emparenta el puritanismo y el espíritu capitalista, que permite definir el calvinismo como un ascetismo intramundano, al capitalismo como “racionalización” y si, en fin, se confirma la intuición original, permite encontrar un pasaje inteligible del uno al otro. Si al prolongar la ética del trabajo hacia sus orígenes calvinistas y hacia sus consecuencias capitalistas, Weber consigue comprender el detalle de los hechos, eso evidencia que encontró el sentido objetivo, que percibió las apariencias en las que se encierra el entendimiento, superando así las perspectivas provisionarias y parciales al restituir la intención anónima y alcanzar la dialéctica de un conjunto.³⁸

Merleau-Ponty también capta con precisión en qué sentido la ética puritana favoreció el proceso de desencantamiento del mundo (*Entzauberung der Welt*), al eliminar los sacramentos de la Iglesia como instrumentos de salvación y orientarse a la actividad en el mundo para la mayor gloria de Dios. También detecta que lo importante para legitimar las ganancias fue que las enseñanzas originales de Calvino tuvieron que sufrir una transformación en el puritanismo del siglo XVII para que tal modificación interpretativa afectara a grandes sectores sociales y no se encontrara circunscrita a tan sólo unos cuantos grandes individuos “heroicos”.³⁹ Más importante aún es que Merleau-Ponty no cae en el típico error de simplificación que atribuye a Weber una explicación causal monofactorial de la ética protestante sobre el desarrollo del capitalismo, sino que, por el contrario, es capaz de ver la pluralidad explicativa de Weber para el que la aparición del capitalismo supuso una cierta técnica de producción, un determinado grado de avance de la ciencia “en sentido occidental”, un cierto tipo de derecho, un gobierno basado en reglas formales sin las que es posible un capitalismo aventurero o especulativo, pero no la empresa racional burguesa basada en el cálculo del capital y la organización del trabajo libre, y, *last but not least*: “Weber agrega a todas estas condiciones una ‘conducta racional de la vida’ que constituyó la contribución histórica del protestantismo”.⁴⁰ Fundamental resulta también la identificación por parte de Merleau-Ponty de un elemento descuidado y ni siquiera mencionado en las erradas interpretaciones de Hyma, Lefort, Strauss y Lukács, entre muchos otros, y que es el de las *afinidades electivas* como vínculo flexible y no determinista mediante el cual Weber estableció la relación

entre la ética protestante y la ética de trabajo de la mentalidad capitalista. Merleau-Ponty cita para estos propósitos el pasaje crucial del célebre ensayo de Weber sobre la ética protestante que frecuentemente es descuidado o pasado por alto por la mayoría de los “críticos”:

Entre los elementos de una totalidad histórica, Weber dice que hay *afinidades electivas*: “Dado el prodigioso entrelazamiento de influencias recíprocas entre las infraestructuras materiales, las formas de organización sociales y políticas y el contenido espiritual de la era cultural de la Reforma, es necesario investigar primero si ciertas afinidades electivas [*Wahlverwandtschaften*] son reconocibles entre tal forma de la creencia religiosa y la ética de la vocación”.⁴¹

Después de esta acertada exégesis de la tesis weberiana, Merleau-Ponty elogia la actitud de Weber hacia la acción política y considera que su sobria visión realista y pluralista de las cosas redondea esa tentativa de seriedad de una dialéctica histórica capaz de poner en movimiento las “aventuras de la dialéctica” del marxismo occidental, donde Lukács es explícitamente identificado como un discípulo de Weber,⁴² especialmente por haberse visto obligado a seguir fielmente las consecuencias del análisis de Weber sobre el protestantismo para la constitución, enriquecida por el maestro alemán, de la dialéctica del marxismo occidental. Ni más ni menos. Y aun cuando suene extraño después de constatar las majaderas afirmaciones que Lukács emitió sobre “su maestro” Weber en los pasajes que hemos citado de su obra de 1954, en particular por lo que se refiere a su evaluación de la tesis sobre el protestantismo, Merleau-Ponty no tuvo ningún empacho, en 1955, para señalar una de las más grandes paradojas “dialécticas” registradas en esta historia de la guerra académica de los cien años:

Lukács acepta totalmente [en 1923] el análisis que Weber esbozó de la elección calvinista y del espíritu capitalista, y sólo quiere continuarlo: la elección calvinista exige ser confrontada con todas las otras y todas las elecciones exigen constituir juntas una sola acción, si es que se desea comprender finalmente cada una de ellas. La dialéctica es esa intuición continua, una lectura seguida de la historia efectiva, la restitución de las asociaciones atormentadas, los interminables intercambios entre el sujeto y el objeto: sólo hay un saber, que es el saber de nuestro mundo en devenir, y ese devenir engloba el saber mismo.⁴³

Por supuesto que queda en pie la cuestión de hasta qué punto tanto este “marxismo weberiano”, como la visión del propio Merleau-Ponty al respecto, no constituyen en sí mismos variantes de lo que con gran ironía Raymond Aron calificó en 1968 de meros “marxismos imaginarios”.⁴⁴ La posición de Merleau-Ponty en 1955, a diferencia de la que había adoptado en 1948 en *Humanismo y terror*, ya no es tan claramente “marxista” aunque siga identificándose como “de izquierda”. En todo caso, fue Aron quien puso en evidencia sus contradicciones internas al afirmar que en *Las aventuras de la dialéctica*: “Merleau-Ponty escribe la mitad de su libro como si todavía fuera marxista, y la otra

mitad como si ya no lo fuera”.⁴⁵ Y la parte “no marxista”, según Aron, le viene directamente a Merleau-Ponty de “haber leído la historia bajo el dictado de Max Weber, lo cual le ofrece los conjuntos y las totalidades parciales”.⁴⁶ Aron parece ufanarse de la posibilidad de que, después de todo, él mismo sea el maestro indirecto de Merleau-Ponty en cuestiones sociológicas y políticas, donde implícitamente sobresale la figura de Max Weber, en virtud de que al defender Simone de Beauvoir a Sartre de las serias críticas que Merleau-Ponty le hizo en 1955 por su “ultrabolchevismo”, ella lo acusó a su vez de carecer de originalidad porque sus ideas políticas y sociales “las retoma de todos los libros de Aron”.⁴⁷ Pero independientemente de la posibilidad de que Aron pudiera haber influido en la lectura que Merleau-Ponty hizo de Weber, lo cierto es que ésta es muy refinada y acertada; por ello, y por la gran importancia que le otorga específicamente a la tesis weberiana sobre el protestantismo en el desarrollo de “las aventuras de la dialéctica” del marxismo occidental, se justifica plenamente la importancia que aquí le hemos atribuido, en especial por la luz que también arroja sobre el complicado caso de las relaciones de Lukács con Weber.

En el año de 1955, el libro de Merleau-Ponty fue, con mucho, el más destacado en torno a la polémica sobre la tesis weberiana de la ética protestante. Aunque parece no estar directamente relacionado con la tesis de Weber, hemos visto que en realidad es fundamental para entender su argumento central, que resulta mucho más relevante que otros artículos especializados publicados en el mismo año, aparentemente más cercanos a la polémica en cuestión, pero que en realidad carecen de seriedad y, a veces, hasta desembocan en el absurdo o en la comicidad involuntaria.

La comicidad involuntaria de un artículo de 1955 sobre la ética vikinga y los orígenes del capitalismo

Tal es el caso, por ejemplo, de un artículo publicado en el *American Journal of Sociology* en julio de 1955 sobre “Los vikingos y el surgimiento del capitalismo”, en el cual se critica a Weber por haber considerado irracional y *folkish* a la Europa septentrional precristiana, cuando en realidad los autores de este artículo encuentran que los vikingos eran un pueblo muy “racional”, individualista y “espiritualmente cercano a Benjamín Franklin”, de tal manera que el *ethos* indígena del norte de Europa debe considerarse como un factor muy importante para la aparición del capitalismo.⁴⁸ Independientemente de que los autores de este artículo no entendieron lo que Weber identificaba específicamente como capitalismo moderno ni el sentido tan circunscrito que daba al término *racional* cuando hablaba del mismo, y de que la evidencia presentada cae más bien dentro de lo que Weber denominaba “capitalismo aventurero”, que siempre ha habido en todos lugares y culturas (incluyendo a vikingos, y supongo que también a esquimales, mazahuas y yanomamo); la pregunta que surge es por qué el consejo editorial del *American Journal of Sociology* dictaminó favorablemente este artículo para su publicación. Quizá tanto autores como dictaminadores se vieron afectados por el mismo “espíritu de la época” que impulsó a Kirk Douglas y Tony Curtis a filmar en los fiordos de Noruega la película *The Vikings* precisamente por aquellos años. Pero también puede ser una mera coincidencia. En todo caso, conviene registrar otros debates colaterales generados por la tesis weberiana sobre el protestantismo en la década de los cincuenta, como por ejemplo el de la relación entre el puritanismo y la ciencia.

La polémica de los años cincuenta en torno a la tesis de Merton sobre la relación entre el protestantismo y el desarrollo de la ciencia

En efecto, durante 1954 revivió el debate colateral, abierto por Merton desde 1936, con respecto a la tesis de la relación entre el calvinismo y el desarrollo de la investigación científica. La aparición del libro de John Thomas McNeill sobre la historia y el carácter del calvinismo,⁴⁹ vino a apoyar la tesis de Weber, desarrollada por Merton, en el sentido de que la cosmovisión del ascetismo intramundano del calvinismo favoreció, estimuló e impulsó el avance de la investigación científica, especialmente en la Inglaterra del siglo XVII. McNeill demuestra así que el calvinismo formaba el núcleo del puritanismo inglés y describe cómo la propaganda puritana, mediante la imprenta y el púlpito, contribuyó a preparar el camino para la rebelión parlamentaria de 1642, para el radicalismo de los *Levellers*, “niveladores”, para la aparición de numerosas sectas, para la ética burguesa incipiente y para la ciencia experimental. Complementario de esta obra fue el libro publicado ese mismo año por Perry Miller sobre las circunstancias favorables para la ciencia en la Nueva Inglaterra, debido precisamente a la receptividad manifestada entre los jefes teocráticos de la colonia para la ciencia y el posterior proceso de secularización, con su insistencia en el utilitarismo.⁵⁰ Pero frente a la unanimidad aparentemente generalizada sobre este tema, James W. Carroll publica un breve artículo, también en 1954, que buscaba refutar la tesis de Merton sobre el papel del calvinismo en el desarrollo de la ciencia inglesa.⁵¹ Carroll sostiene que la heterogeneidad de las creencias compartidas en el protestantismo en general y el puritanismo en particular, con sus muy diversas sectas, fue algo muy deficientemente reconocido por Merton.⁵² Por otro lado, Carroll considera que las pruebas aducidas por Merton para establecer un vínculo causal entre las normas del puritanismo y las de la investigación científica no son del todo concluyentes porque las “racionalizaciones” para la actividad científica, expresadas por los propios científicos, no constituyen el mejor referente objetivo para encontrar sus verdaderas motivaciones.⁵³ Por último, Carroll critica la tesis de Merton con respecto a que la Royal Society para la ciencia estaba conformada por una mayoría predominantemente protestante, sobre la base de que no tomó en cuenta la posibilidad de que el “colegio invisible” a partir del cual se formó la Royal Society, era parte a su vez de un movimiento protestante que por principio negaba la afiliación a católicos notorios.⁵⁴ Merton respondió a estas objeciones haciendo notar que lo importante en su tesis no era el haber encontrado que la Royal Society fuera predominantemente protestante, sino que fuese predominantemente puritana:

En cuanto a la observación de que eran excluidos de puestos académicos los católicos reconocidos, evidentemente necesita recordarse que la ley de Prueba de 1673, aunque después no se aplicara más que

ocasionalmente, excluía a los inconformistas, y no sólo a los católicos y los judíos de las universidades. Sin embargo, aunque la ley seguía en vigor en el siglo XIX, los inconformistas siguieron dando una gran proporción de los hombres de ciencia.⁵⁵

De cualquier modo, y a pesar de estas críticas esporádicas, Merton podía concluir con satisfacción en 1957 que la “revisión de la bibliografía más reciente sobre la materia confirma con bastante uniformidad la hipótesis de una relación positiva observable entre protestantismo ascético y ciencia”.⁵⁶ Y a pesar de no haber citado Merton el importante artículo de 1956 del profesor holandés R. Hooykaas sobre la relación entre la ciencia y la Reforma protestante,⁵⁷ éste presenta de manera sistemática el desarrollo de una tesis “en la tradición del estilo Weber-Merton”, sobre cómo el ascetismo intramundano del puritanismo estimuló el desarrollo de la ciencia. Hooykaas establece así que el amor a la naturaleza, la acción en este mundo para la mayor gloria de Dios y el sacerdocio generalizado de todos los creyentes, fomentados por el puritanismo anglosajón y holandés, contribuyeron al desarrollo de la ciencia al favorecer la investigación empírica, demostrar la irrelevancia de las fuentes tradicionales clásicas para explicar las leyes de la naturaleza, y favorecer la inclinación para poner a prueba, mediante métodos de experimentación, las hipótesis científicas, así como la exaltación del trabajo manual. Todos estos fueron factores decisivos para que se diera el predominio de los puritanos sobre los católicos en las comunidades científicas de Inglaterra, Holanda y Estados Unidos, dato que puede comprobarse de manera incuestionable con las estadísticas existentes al respecto.⁵⁸

El balance de Pietro Rossi en 1956 sobre el historicismo alemán y sus deficiencias en la interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo

En el mismo año de 1956, Pietro Rossi publica en Italia su monumental estudio comparativo dedicado al “historicismo alemán contemporáneo”.⁵⁹ Ahí expone y compara las aportaciones de Dilthey, Simmel, Windelband, Rickert, Meinecke, Troeltsch, Spengler y Weber al problema de la función de la razón en la historia, así como a las cuestiones de la irreductibilidad del individuo histórico y del relativismo y pluralidad de los procesos del desarrollo histórico, una vez que fue comprendido en Alemania, prácticamente desde el romanticismo, que tal desarrollo no obedece a un patrón de evolución lineal monista, ni teleológico, ni válido para todas las formas de expresión histórica de la humanidad. En la sección dedicada a Max Weber, Rossi aborda la cuestión de la explicación causal de la tesis weberiana sobre el protestantismo en términos de

[...] una tesis que deriva el espíritu del capitalismo de la religiosidad protestante, y en particular del calvinismo. Si por espíritu del capitalismo moderno se entiende la afirmación de la ganancia como un fin en sí mismo, trascendente respecto a la felicidad y la utilidad para el individuo, la conciencia del deber profesional como deber moral y moralmente obligatoria encuentra para Weber, su origen en la noción protestante de la *Beruf* y en la orientación intramundana del ascetismo capitalista. Así, la ética protestante se revela como condición indispensable e insuprimible del proceso de la formación del capitalismo moderno, puesto que ahí se encuentra la base de la mentalidad específica que lo configura.⁶⁰

De esta manera, la interpretación de Rossi con respecto a la tesis weberiana sobre el protestantismo supone una explicación de causalidad dura, prácticamente determinante, de la ética protestante sobre “el proceso de la formación” del capitalismo moderno, y en ningún momento menciona la noción weberiana de las *afinidades electivas* que es precisamente el recurso mediante el cual Weber establece un vínculo, sumamente flexible y abierto, entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Rossi no se propone cuestionar la tesis weberiana al respecto, sino tan sólo exponerla, pero al estipular un nexo de causalidad dura, en cierta manera la deforma pues elimina todos los matices, cautelas y condicionamientos propuestos por el pluralismo metodológico de Weber, que son los que dan la fuerza fundamental a su tesis y no tanto la estipulación de un nexo causal más directo o determinante. En este sentido tanto Aron, quien también había estudiado para sus tesis doctorales la tradición del historicismo alemán en cuatro de los ocho autores considerados en la obra de Rossi, como Merleau-Ponty en su ya citado libro de 1955, captaron mucho mejor que el autor italiano el sentido de la relación establecida por Weber entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo.

Las tergiversaciones de Recaséns Siches en 1956

Otra de las graves tergiversaciones de la tesis de Weber, cuya intención no es polémica sino meramente expositiva, pero que por lo mismo resulta desorientadora por divulgar una mala información, apareció hacia 1956 en México, en el libro de texto de sociología del jurista español Luis Recaséns Siches. Ahí se malinterpreta la tesis weberiana del siguiente modo:

Max Weber en su sociología de la religión [...] describe el tipo del piadoso burgués puritano que se consagra a su negocio como a una vocación para la cual lo ha elegido la Providencia, ahorra, trabaja hasta el máximo, vive una especie de ascetismo mundanal, trata de no pensar en la riqueza, pero sabe bien que ésta le vendrá por añadidura, como premio a su esfuerzo, y de ese modo sienta las bases para el desarrollo del capitalismo.⁶¹

El grave error en esta interpretación reside en suponer que el objetivo del puritano es buscar deliberadamente el premio de la recompensa material a su trabajo y esfuerzo, cuando el propósito del puritano es trabajar para la gloria de Dios y eliminar las señales externas de estar predestinado para la condenación. Weber plantea la tesis de la paradoja de las consecuencias no buscadas de la acción social precisamente con el caso del puritano que busca cumplir su vocación y, sin proponérselo ni buscarlo intencionalmente, genera un ahorro y da inicio a un proceso de acumulación de capital. La búsqueda de recompensas materiales, como “compensación” a su esfuerzo y trabajo, es contradictoria con la doctrina de la predestinación del calvinismo, y el puritano consideraría esa motivación como una horrible intención pecaminosa porque se desvía del principal objetivo, que es trabajar en este mundo para la mayor gloria de Dios. Alguien con una intención interesada en la recompensa material, como la que propone Recaséns, más reflejo de su propia cosmovisión católica que de la del puritano, sería considerada por este último como señal inequívoca de estar predestinado a la condenación y no a la salvación, pues lo crucial para el puritano es la motivación de la acción que debe estar encaminada siempre a servir a la mayor gloria de Dios, y no al beneficio personal. Si, como resultado colateral de la acción virtuosa y correctamente intencionada, hay beneficios materiales, entonces éstos se considerarán como pruebas confirmatorias de haber estado predestinado desde un principio para la salvación, pero jamás se verán como un premio intrínseco a su esfuerzo. Recaséns Siches practica de pésima manera la fase metodológica de la *verstehen*, de la que tanto habla en otras partes de su tratado, y hasta podría sospecharse que no leyó a cabalidad el texto de Weber.

Por otro lado, en un artículo publicado en el mismo año de 1956, “La contribución alemana a la sociología”,⁶² Recaséns Siches discute específicamente el significado de la *Verstehen* según aparece expuesto en las primeras páginas de *Economía y sociedad*. tal

exposición tiene muchas deficiencias y Recaséns parece no percatarse de que la metodología de Weber no se limita a esta cuestión ni mucho menos. Así, después de exponer en página y media tal tema, con una breve mención a la función de los tipos ideales, Recaséns concluye que “tales son, en muy sumario esquema, los conceptos básicos y las directrices metodológicas de la sociología de Max Weber”;⁶³ sólo que en tan “sumario esquema” no hay ni siquiera una sola mención a las categorías de posibilidad objetiva, causación accidental y causación adecuada ni al de la neutralidad valorativa o la relación a valores, todo lo cual exhibe las serias limitaciones de la lectura de Max Weber hecha por Recaséns. La explicación para estas deficiencias puede desprenderse del resto del artículo. Recaséns conoce mejor la obra de Alfred Weber, del que fue traductor, así como de los autores de la llamada “sociología formal”, como Vierkandt, von Wiese y hasta un Simmel disecado en interpretación formalista. Éste era el verdadero conocimiento de Recaséns Siches sobre la sociología alemana, a pesar de que cita a muchos más nombres, aunque no siempre bien, pues a veces aparecen con faltas ortográficas, tal y como ocurre con el caso de Horkheimer, al que cita tres veces en la última página de su artículo, pero en las tres instancias con falta, pues aparece como “Horckheimer”.⁶⁴ Afortunadamente, en este artículo ya no aparece ninguna mención de la tesis weberiana sobre el protestantismo y, por lo mismo, ésta ya no sufrió una deformación adicional.

Limitaciones de la crítica del sueco Kurt Samuelsson en 1957

Pero probablemente el estudio más pernicioso en su tergiversación de la tesis weberiana durante la década de los cincuenta, adjudicándole un nexo causal duro que Weber jamás estipuló, fue el libro de 1957 del sueco Kurt Samuelsson.⁶⁵ Sin mencionar ni una sola vez el término *afinidades electivas* mediante el cual Weber establece la conexión entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, Samuelsson intenta “refutar” a Weber a partir del erróneo e infundado supuesto de que su tesis propone algo así como una relación de causa y efecto:

El objeto de este estudio no es encontrar una explicación de la conexión entre protestantismo y progreso económico. Lo que nos preguntamos es *si* esa conexión ha existido realmente, *si* el problema planteado por Weber y sus discípulos, e igualmente por sus más acerbos críticos, ha sido delimitado correctamente. ¿existió una correlación tan clara entre protestantismo y progreso económico como para plantearla en términos de causa y efecto?⁶⁶

Kurt Samuelsson procede, en consecuencia a “refutar” la correlación causal “entre protestantismo y progreso económico”, la cual, según él, fue estipulada por Max Weber pero que, en realidad, no puede encontrarse como tal en ninguna parte de sus ensayos sobre la ética protestante. Por el contrario, Weber fue ahí sumamente explícito al afirmar que de ninguna manera pretendía postular “algo tan absurdo” como que el capitalismo nació por influencia de la Reforma protestante. Samuelsson pasa así por alto todos los condicionantes y matices de la tesis weberiana que no se proponía establecer una relación causal entre protestantismo y capitalismo, sino una basada en las afinidades electivas entre una ética y un espíritu. La relación causal entre protestantismo y capitalismo es postulada más bien por el simplismo reduccionista de Samuelsson, quien ni siquiera se preguntó por qué razón el ensayo de Weber no se intitula “Protestantismo y capitalismo” sino “La *ética* protestante y el *espíritu* del capitalismo”. La muy defectuosa lectura por parte de Samuelsson de los ensayos de Weber lo llevó también a perder de vista la estrategia de investigación de éstos, basada en un rico y complejo pluralismo metodológico. Max Weber procuró aislar así uno de los factores que llevaron a la configuración de la ética de trabajo en la mentalidad característica del desarrollo del capitalismo moderno durante un momento histórico perfectamente delimitado entre los siglos XVI y XVII. Si bien encontró que la influencia de la cosmovisión religiosa de ciertas sectas puritanas, orientadas hacia el ascetismo intramundano, tuvo un importante impacto en el desarrollo de la mentalidad capitalista moderna, en ningún momento Weber hizo a un lado la importancia de los demás factores que contribuyeron al desarrollo del capitalismo moderno, sino que por el contrario los enfatizó y resaltó al final de la primera versión de sus ensayos. Samuelsson deliberadamente evita mencionar esos párrafos cruciales de la obra weberiana, seguramente porque eso echaría a perder la

reconstrucción simplista que hizo de la tesis de Weber, para proceder después a atacarla y supuestamente “refutarla”.

Además de no tomar en cuenta las diferencias fundamentales que hay entre capitalismo y espíritu del capitalismo por un lado, y protestantismo y ética protestante por el otro, Samuelsson tampoco parece percatarse de que Weber no estipuló una relación de causalidad entre la *ética* del calvinismo puritano y el *espíritu del capitalismo*, sino que tan sólo buscaba describir un caso de “parentesco electivo” enmarcado en el contexto más amplio de una interacción recíproca entre factores religiosos y factores económicos, políticos y jurídicos, lo cual sólo puede abordarse a partir de un complejo pluralismo metodológico, que en el caso de la tesis sobre la ética protestante queda además delimitado por el periodo histórico que va del siglo XVI al XVII en algunas partes de Europa occidental. En suma, se trata de tomar en cuenta demasiados factores y circunstancias que el estilo reduccionista de Samuelsson parece incapaz de asimilar.

La evaluación del problema por parte de Samuelsson es relativamente sencilla: simplemente no hay relación alguna entre el factor religioso y el “progreso económico”. Ni el protestantismo, pero tampoco el catolicismo o el judaísmo estimularon de manera significativa el progreso económico y el desarrollo del capitalismo, el cual puede y debe explicarse por factores económicos, políticos y sociales de otra índole. La secularización que trajo consigo el racionalismo de la ilustración constituye un factor de mayor peso e importancia para explicar, por ejemplo, la mentalidad capitalista de Benjamín Franklin, mientras que los elementos puritanos que Weber encontró en él son insignificantes o imaginarios:

Resumiendo. El “espíritu capitalista” que hemos encontrado en Benjamín Franklin y en los capitanes de la industria, así como en hombres como Alberti, Fugger y Savary, no dimanó del puritanismo y sus doctrinas, sino, al contrario, difería sustancialmente de esas doctrinas. El elemento constante que según el examen razonable constituía la componente “capitalista” y la visión “económica” de la vida, tanto en Franklin como en los grandes pioneros de finales del siglo XIX y principios del XX, era precisamente la característica que distinguía a sus concepciones frente a las del puritanismo. La actitud general de los grandes maestros puritanos ante los problemas económicos, con su desconfianza en las riquezas y las tentaciones de este mundo, era cualquier cosa menos capitalista.⁶⁷

Samuelsson va más lejos al considerar que, desde una perspectiva estrictamente económica, las virtudes de la diligencia y el ahorro (tan importantes en la tesis de Weber para la acumulación del capital que a partir del siglo XVII modificó la trayectoria sobre la que éste ya venía encarrilado) tampoco desempeñaron en realidad tal papel en la expansión de la economía, pues Samuelsson cuestiona la tesis referente a que las elevadas tasas de interés fomentaron la expansión económica, ya que, para él, son más bien las bajas tasas de interés las que contribuyeron a tal expansión.⁶⁸

Por último, Samuelsson cuestiona la validez de las estadísticas de Offenbacher que

sirvieron a Weber de pretexto para iniciar sus ensayos sobre la relación de la ética protestante con el espíritu del capitalismo. Según ese estudio estadístico, en la región de Baden, al sudoeste de Alemania, los niños protestantes eran enviados con mucho mayor frecuencia que los niños católicos a escuelas cuyo tipo de enseñanza era la más apropiada para los futuros comerciantes e industriales y, además, tendían a sobresalir más en los estudios para finalmente ocupar las mejores posiciones en los puestos directivos industriales de la región.⁶⁹ Tales estadísticas sirvieron de pretexto a Weber para abordar la explicación sociológica de una cuestión que, según ya ha sido mencionado desde un principio, era considerada como evidente en los ámbitos culturales y de estudios sociales tanto de Alemania como de Inglaterra, por lo menos desde la segunda mitad del siglo XIX. Weber se propuso investigar hasta qué punto era correcta tal percepción sin que él pretendiera jamás haber sido el primero en “descubirla”, observarla o detectarla. No obstante, Samuelsson acusa a Weber de dar una importancia decisiva a tales estadísticas para realizar una investigación que otorga a la confesión religiosa el rango de factor explicativo decisivo, mientras que el investigador sueco interpreta las mismas estadísticas atribuyendo a la distribución demográfica regional el rango de factor explicativo fundamental:

Así, escuela por escuela y distrito por distrito, vemos que la proporción de alumnos clasificados según la confesión es casi idéntica a la proporción correspondiente de la población total en el distrito estudiado. El hecho de que en Baden los protestantes muestren una “frecuencia escolar” más elevada que su número en la población total, se debe totalmente a que en los distritos en que había *Realgymnasien*, *Höhere Bürgerschulen* y *Realschulen*, vivían más protestantes que católicos. Si se calcula no en términos de población total, sino de habitantes de los distritos que contienen las distintas categorías de escuelas, no existen diferencias dignas de mención.⁷⁰

Samuelsson comprende, sin embargo, que el posible cuestionamiento de la validez de las estadísticas regionales del siglo XIX de Offenbacher, que ayudaron a Weber para iniciar su estudio sobre la influencia de la ética protestante en la mentalidad capitalista del siglo XVII, no afecta de manera sustancial tal tesis histórico-sociológica. Y por ello aborda otros aspectos supuestamente “vulnerables” de la tesis weberiana dado que el mismo Samuelsson entiende que no puede tener éxito en su pretensión de “refutarla” si la reduce a la cuestión de la validez de una correlación estadística de fines del siglo XIX, cuando el argumento central de Weber se ubica en los acontecimientos históricos de los siglos XVI y XVII.

En consecuencia, Samuelsson procede a concluir su estudio⁷¹ Atribuyendo a Weber correlaciones causales “directas” que él jamás estipuló como tales, deformando y simplificando sus argumentos, eludiendo aquellos pasajes donde Weber plantea la necesidad de no descuidar el pluralismo metodológico y la influencia de la diversidad de

los factores, “especialmente los económicos”, o los matices de las conexiones entre la cosmovisión religiosa del puritanismo y la ética de trabajo de la mentalidad capitalista, mediante el vínculo abierto y flexible, en todo caso, de las afinidades electivas, etcétera. De esta manera, Samuelsson ataca a un Weber tan ficticio como el de H. M. Robertson para llegar a las siguientes conclusiones con pretensión de “triunfo consumado”:

La hipótesis weberiana de una correlación directa entre puritanismo y progreso económico representa una generalización que, prescindiendo del problema de su fundamentación real, es inadmisiblemente metodológicamente. Ambos fenómenos son tan vagos y universales que no permiten una valoración en términos de correlación [...], nuestra conclusión es que tanto si comenzamos por la doctrina del Puritanismo y por el “capitalismo”, como si lo hacemos por el concepto de correlación entre fe religiosa y actividad económica, no encontramos apoyo para la teoría de Weber. Casi todas las pruebas están contra ella.⁷²

No debe sorprender, pues, que a partir de su traducción al inglés en 1961 el libro de Samuelsson generara un repudio prácticamente unánime entre académicos de muy diversa procedencia frente al estilo reduccionista y las deformaciones del autor sueco con respecto a la tesis weberiana. Registramos aquí tres o cuatro ejemplos: en 1963 Robert N. Bellah, prestigiado sociólogo estadounidense que desde 1957 había combinado categorías weberianas con las de la “teoría de la modernización” para estudiar la influencia religiosa no cristiana en el desarrollo económico de Japón,⁷³ calificó el estudio de Samuelsson como un “obsceno y procaz ataque” a la tesis weberiana, para concluir que si “Weber puede generar todavía tal hostilidad irracional, eso constituye en sí mismo una especie de indicación de su importancia”.⁷⁴ Emotivamente menos indignado y más centrado en el fondo de la argumentación, el profesor argentino Vicente Gonzalo Massot concluía en 1986 su evaluación del libro de Samuelsson con la siguiente observación: “Samuelsson insiste una y otra vez en adjudicarle al sociólogo de Friburgo [Max Weber] ideas que éste no sustenta, afirmaciones que no ha hecho, tesis que no sostuvo y concepciones que nunca reclamó como propias”.⁷⁵ Robert Moore consideraba a su vez, en 1971, que el fallido intento de Samuelsson por conseguir la anhelada “refutación definitiva de la tesis de Weber” se explica porque fue incapaz de tomar en cuenta el amplio contexto comparativo de otras obras de Weber que complementan el estudio focalizado de sus ensayos sobre la ética protestante, y donde expone su teoría general sobre el surgimiento del capitalismo moderno, especialmente en *Historia económica general* y en *Economía y sociedad*, dos obras que al parecer Samuelsson jamás leyó.⁷⁶ Pero como en realidad esta es una crítica que Moore toma de las muchas que Niles Hansen había esgrimido desde 1964 para poner en evidencia las múltiples deficiencias de la obra de Samuelsson, hemos dejado para el final sus observaciones por constituir la mejor refutación pormenorizada al economista sueco.⁷⁷

La demoledora crítica de Niles Hansen a las simplificaciones de Samuelsson

Hansen inicia su crítica a Samuelsson desde dos frentes diferentes: por un lado, evalúa su lectura de Weber como sumamente defectuosa por tergiversar las intenciones y objetivos que Weber se había planteado explícitamente en sus ensayos sobre el protestantismo; pero, por otro lado, considera que el equivocado análisis de Samuelsson “desvía la atención de algunos de los principales factores en los problemas contemporáneos, y también pretéritos, del desarrollo económico”.⁷⁸ En cuanto al primer aspecto, Hansen hace notar que Samuelsson imputa a Weber la postulación de una relación causal directa entre el protestantismo y el capitalismo, lo cual no se corresponde con los términos mismos usados por Weber ni toma en cuenta que el vínculo que encontró entre el puritanismo y la mentalidad del capitalismo racional moderno no fue de “causa y efecto”, sino de afinidad electiva, razón por la cual Hansen envía a Samuelsson a hacer mejor sus lecturas:

Weber creía que un capitalismo que ya se encontraba emergiendo resultó fuertemente vigorizado y condicionado por ciertos aspectos del protestantismo, pero él jamás postuló una simple relación causal o mecánica entre estas variables. Según sus propias palabras, él no tenía “ninguna intención de sostener una tesis tan tonta y dogmática como la de que el espíritu del capitalismo sólo pudo surgir como resultado de ciertos efectos de la Reforma”. Numerosos pasajes del propio Weber, y de especialistas en Weber, refutan la suposición de que Weber atribuyó el nacimiento del capitalismo al protestantismo, y remitimos al lector interesado a ellos.⁷⁹

Buena parte de las deficiencias de la lectura que Samuelsson hizo de la obra de Weber derivan, por otra parte, de su ignorancia o incapacidad para considerar los ensayos sobre la ética protestante en el contexto más amplio que ofrecen las demás obras del sociólogo alemán, tanto de las que tratan los factores materiales que condicionaron el surgimiento del capitalismo moderno desde la baja Edad Media (*Historia económica general* y *Economía y sociedad*) como de las que elaboran una sociología de la religión comparada, donde también se abordan los orígenes del capitalismo moderno a partir de plantear la cuestión en forma negativa: ¿por qué el capitalismo racional *no* apareció espontáneamente en ningún otro lugar ni época fuera del mundo europeo moderno?⁸⁰

Aunque Samuelsson reconoció que muchos de los grandes empresarios capitalistas de Estados Unidos durante la transición del siglo XIX al siglo XX pertenecían a sectas calvinistas o puritanas, atribuye su éxito económico al hecho de haber experimentado en su juventud los efectos benéficos de un “ambiente general” favorable a la industria y el comercio, y no a sus convicciones religiosas. Hansen advierte que Weber no difería en esto, pero la cuestión planteada por él, y que Samuelsson fue incapaz de ver, fue la del *cómo* ese ambiente llegó a favorecer el desarrollo de la racionalidad económica, “cuestión

fundamental en la que Samuelsson jamás logra ir más allá de un argumento circular”.⁸¹ Además, la interpretación proporcionada por Samuelsson con respecto a la expansión económica de la modernidad, en ninguna parte explica por qué el crecimiento económico que caracterizó al mundo occidental no tuvo lugar antes del siglo XVI, ni por qué ha permanecido ausente en la mayor parte del mundo, incluso hasta la fecha:

En varias partes de su texto Samuelsson señala numerosos factores, diferentes al de la orientación valorativa, que contribuyeron al desarrollo económico europeo, pero estamos seguros de que Weber tampoco hubiera negado su importancia. Él mismo afirmó que el surgimiento de una conducta económicamente racional requería, entre otras cosas, un mercado libre de trabajo y bienes, contabilidad racional del capital, derecho formal calculable, tecnología racional, una fuerza laboral legalmente libre y comercialización de la vida económica. Sin embargo, tales precondiciones no son suficientes, en sí mismas, como para proporcionar la motivación necesaria para una conducción de la vida que lleve a una racionalidad económica explícita. Además, Weber vio claramente que el impulso adquisitivo ha existido siempre, pero que éste no debe confundirse con la racionalidad económica propia del capitalismo moderno [...]. La cuestión decisiva es la de bajo qué condiciones el impulso económico se temple como para producir instituciones económicas racionales.⁸²

Frente a las “demostraciones” de Samuelsson, respecto al mensaje antimamónico de Calvino, Hansen considera que además de no ser originales, no afectan el argumento central de Weber, porque para él lo decisivo es que el elemento del ascetismo protestante, único en sus implicaciones económicas, no debe buscarse en los “compendios de teología”, sino en los efectos que tuvo sobre la conducta económica de amplios sectores sociales al quedar eliminada la creencia en la eficacia de los sacramentos para alcanzar la salvación. Samuelsson es ciego a los aspectos cruciales de la tesis weberiana sobre la ética protestante:

Sin la intermediación de los sacramentos, se puso un tremendo énfasis sobre el individuo. La fuente del carácter utilitario de la ética protestante reside en el hecho de que el individuo se convierte más en un instrumento que en un vehículo o depositario. Sin los medios sacramentales de la absolución, el asceta protestante se ve obligado a planificar su vida de manera sistemática y racional. La disciplina, característica del monasticismo católico, es así transferida a la vida secular. Por supuesto que debe reconocerse que, como decía Weber, ninguna ética económica ha sido determinada exclusivamente por la religión porque el modo de vida religiosamente determinado está a su vez profundamente influido por factores económicos y políticos [...]. Por ejemplo, Weber sostuvo que el puritanismo fue en muchos aspectos un fenómeno relativamente tardío que reforzó tendencias que se habían venido desarrollando durante un tiempo considerable, especialmente en las ciudades medievales del norte de Europa. Y este contexto es importante para evaluar algunas otras críticas hechas por Samuelsson.⁸³

En efecto, Hansen considera que al no haber leído Samuelsson ni el capítulo sobre “La ciudad” de *Economía y sociedad* ni la *Historia económica general*, fracasó en su crítica a Weber por no ubicar los ensayos sobre el protestantismo en el más amplio contexto interpretativo donde Weber abordó precisamente aquellos aspectos que

Samuelsson creía que no habían sido tratados por él, como por ejemplo, el papel de las ciudades de Flandes en el desarrollo del capitalismo moderno. Si se leen con cuidado esas obras de Weber, que por lo visto Samuelsson no leyó, puede encontrarse, según Hansen, “que no sólo el caso de Bélgica encaja perfectamente en el esquema general del tratamiento de Weber sobre el surgimiento de la racionalidad económica, sino que constituye una parte integral para una plena apreciación de su contribución”.⁸⁴

En cuanto a la crítica con respecto a que la mentalidad de Benjamín Franklin no era tanto la de un puritano, sino más bien la de un ilustrado secularizado, Hansen considera que Samuelsson no tomó en cuenta que para Weber lo decisivo fue que hacia la época de la ilustración la ética económica de la cultura capitalista era mucho más social que religiosa. La tesis de Weber está históricamente circunscrita al siglo XVII, y él es el primero en afirmar, especialmente en las últimas páginas de su ensayo, que a partir del siglo XVIII y especialmente en el capitalismo contemporáneo, las raíces religiosas de la devoción a la vocación ya han desaparecido y el capitalismo puede subsistir y reproducirse sin necesidad de la motivación religiosa que originalmente impulsó la acumulación primaria del capital. Weber veía, en consecuencia, a la ética de Franklin como un fenómeno en buena medida secularizado. La principal razón por la que Weber eligió a Franklin como representante de un cierto estilo del espíritu o mentalidad capitalista fue porque consideraba que sus escritos reflejaban la naturaleza de todo un sistema económico que afectaba a amplios grupos sociales, y no porque Franklin resultara un individuo excepcional. Samuelsson cita, en cambio, los casos de empresarios excepcionales como los Fugger para “demostrar” que el espíritu del capitalismo existía mucho antes de la Reforma, y también pudo haber citado el caso de san Goderico, pero Weber no estaba interesado en casos individuales de excepción, sino en la manera en que grandes grupos sociales interpretaban, bien o mal, las consecuencias de la doctrina de la predestinación del calvinismo. Su enfoque en este sentido era básicamente sociológico, mientras que Samuelsson intentó “refutarlo” con casos excepcionales de individualidad histórica.⁸⁵

De acuerdo con esto, Hansen considera que los varios aspectos de la crítica de Samuelsson no tendrían en sí mayor interés “que el puramente histórico de no ser por la conclusión más amplia que implican, a saber, que la orientación valorativa no económica de un individuo o una sociedad tiene poca relevancia para la conducta económica”.⁸⁶ Para Hansen tal conclusión no sólo es falsa, sino que distrae la atención de uno de los problemas centrales del desarrollo económico, donde el factor de la mentalidad apropiada para la actividad capitalista juega un papel tan fundamental como el de las precondiciones “materiales” y tecnológicas para su reproducción. Hansen advierte así que aunque Weber mismo consideraba su estudio sobre la ética protestante como una explicación sociológica con un valor histórico delimitado, “su trabajo sobre las relaciones entre los valores

económicos y la racionalidad económica, dentro del cual *La ética protestante* es tan sólo un fragmento, todavía proporciona importantes atisbos en los problemas asociados con el esfuerzo mundial para el desarrollo económico característico de las décadas recientes”.⁸⁷ Tanto si se trata de China o de Rusia, como del Islam, el tercer mundo o las sectas de los parsis, la tesis de Weber ha sido sumamente fructífera para correlacionar motivaciones religiosas con el desarrollo económico, y las investigaciones de Clifford Geertz son un buen ejemplo de ello. Hansen llega así a la siguiente conclusión, radicalmente opuesta a la manera en que el determinismo economicista de Samuelsson concibió la relación entre la religión y la economía:

En general, la investigación de Weber sobre la naturaleza del factor no económico en el desarrollo del capitalismo racional proporciona importantes horizontes relativos al desarrollo de la economía racional en el contexto de otros sistemas económicos. A su vez, la generalidad de la base valorativa no económica para la racionalidad económica, en sistemas que han aparecido y se han desarrollado en el presente siglo, tiende a confirmar la credibilidad esencial de las proposiciones de Weber con respecto al desarrollo del capitalismo.⁸⁸

La correcta interpretación de Stuart Hughes en 1958

En 1958 Stuart Hughes publicó su investigación de historia de las ideas sobre la reorientación del pensamiento social europeo entre 1890 y 1930, en la cual uno de los más importantes y largos capítulos está dedicado al caso de Max Weber.⁸⁹ Stuart Hughes ubica el estudio sobre la ética protestante en el más amplio contexto de los más importantes escritos metodológicos de Weber, para lo cual se apoya en muy buena medida en el artículo de 1932 de Karl Löwith sobre las relaciones entre Weber y Marx. El hilo de Ariadna del libro de Stuart Hughes consiste en detectar cómo el pensamiento social europeo de la transición del siglo XIX al siglo XX se caracterizó por el abandono de los ideales de la ilustración y el paulatino alejamiento de los supuestos del positivismo, así como el desencanto y la creciente conciencia de los límites de la ciencia para resolver grandes problemas tanto sociales como existenciales, razón por la cual la interpretación heideggeriana de Löwith en torno al significado de las aportaciones sociológicas de Weber adquiere una muy especial importancia. Stuart Hughes señala, en consecuencia, que el objetivo fundamental del estudio de Weber sobre el protestantismo no consiste en un intento de refutación de la “interpretación materialista de la historia” ni en buscar sustituir una interpretación unilateralmente material de un fenómeno social por otra igualmente unilateral de carácter idealista. Y desde luego que muchos críticos del ensayo de Weber sobre la ética protestante “podrían haberse ahorrado la mayoría de sus molestias” si hubieran leído con mayor cuidado el célebre ensayo en cuestión donde Weber explícitamente afirmó que no era su propósito “sostener una tesis tan estúpida y doctrinaria” como aquella que estipula que el espíritu del capitalismo sólo pudo surgir como consecuencia de ciertos efectos de la Reforma protestante, y menos aún que el capitalismo, en cuanto sistema económico, haya sido una creación de la Reforma. La tesis weberiana es mucho más rica y sofisticada que esas simplificaciones causales, y Stuart Hughes procede atinadamente a resaltar precisamente esas sutilezas, al parecer incomprensibles para el limitado entendimiento de los grandes simplificadores:

Como dice Weber en otro pasaje, “las ‘imágenes del mundo’ que han sido creadas por estas ‘ideas’, tienen, como los guardagujas, establecidas las vías por las que ha sido impulsada la acción por la dinámica del interés”: en ciertos puntos decisivos de la historia, han convergido un programa espiritual y la presión de un grupo de intereses materiales. Evidentemente, Weber no trataba de hacer el gráfico de una simple serie causal. Intentaba la tarea infinitamente más compleja de delimitar la “afinidad electiva” entre capitalismo y protestantismo, las semejanzas de miras, en gran parte inconscientes, que llevaron a la segunda y tercera generaciones de calvinistas a poner al servicio de los designios de Dios en la tierra y sus capacidades severas, abnegadas y ascéticas, y, entretanto, dar racionalidad y dinamismo renovados a las técnicas de expansión capitalista. Trataba de mostrar cómo una ética originariamente creada con fines que no eran de este mundo se transmutó en un estímulo maravillosamente eficaz para la ganancia material.⁹⁰

Stuart Hughes hace notar en consecuencia, influido de manera notable por el ensayo de Löwith de 1932 al que cita en cada instancia crucial de su propia interpretación, que más que buscar la confrontación con Marx, o bien darle una especie de predominio al factor de las ideas sobre los intereses materiales en la explicación de fenómenos sociales, lo que a Weber le interesaba era buscar las razones de la especificidad histórica de su propia civilización, para lo cual emprendió su sociología de la religión comparada en la que mediante un conjunto de correlaciones causales alternativas, se podía extraer lo distintivo del occidente moderno, que no había aparecido en otras culturas:

En *La ética protestante* Weber había alcanzado una solución inicial. Había llegado a la conclusión de que era la fuerza dinámica del protestantismo, y más particularmente del calvinismo, la que constituía la diferencia decisiva. En los sucesivos estudios de las grandes religiones asiáticas trató de hallar la prueba por camino inverso. Intentó mostrar lo que faltaba en el budismo y el hinduismo, es decir, una ética que aprobara y alentara la vida de la actividad negociante racionalmente orientada. Por tanto, esos estudios posteriores tenían un alcance mayor que la obra original sobre el protestantismo.⁹¹

Y si bien, en el estudio sobre *La ética protestante*, Weber se limitó a entablar un vínculo de meras “afinidades electivas” entre la ética puritana del calvinismo y el espíritu del capitalismo, en sus estudios sobre la sociología de la religión en China y la India, procedió a plantear relaciones causales duras, no sólo “en las huellas de la influencia de la religión en la vida económica”, pues también entabló correlaciones causales entre las formas de dominación y las condiciones materiales y hasta geográficas con las modalidades específicas que adquirieron el pensamiento religioso y la actividad económica en esos casos asiáticos.⁹² Stuart Hughes realiza así una muy adecuada interpretación del significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo, básicamente por haber contado con la orientación que le proporcionó el trabajo de Löwith y, sobre todo, con el amplio marco contextual tanto de los ensayos de metodología sociológica como de las investigaciones de Weber sobre sociología de la religión comparada, los cuales “simplemente” resultaban desconocidos o fueron ignorados por la inmensa mayoría de los críticos simplistas.

La crítica de los historiadores Charles y Catherine George

En diciembre de 1958 aparece publicada en la revista *Church History* un importante artículo de Charles y Catherine George sobre el protestantismo y el capitalismo en la Inglaterra pre-revolucionaria.⁹³ Los autores se propusieron la tarea de investigar el grado de compatibilidad “entre un importante segmento de la opinión protestante y las prácticas e ideas del capitalismo emergente”.⁹⁴ Las fuentes históricas analizadas para ello fueron escritos y sermones generados por pastores protestantes ingleses, especialmente calvinistas puritanos, entre 1570 y 1640. La primera conclusión general a la que llegan los George después de su meticulosa tarea es que, hasta antes de 1640, los pastores protestantes ingleses habían aceptado, en sus propios términos religiosos, una nueva orientación hacia la acción intramundana, lo cual debe verse, por otra parte, como un aspecto particular de una tendencia más amplia representada por el humanismo renacentista en la que la riqueza ya se veía como la base reconocida para el poder y el prestigio. Los puritanos ingleses habían cortado así sus vínculos con la sociedad feudal medieval conforme la actividad económica se orientaba también hacia una nueva dirección tanto de forma de pensar como de modo de vida: “El protestantismo y el capitalismo moderno compartieron así la misma herencia de descontentos y la misma edad de nacimiento[...]. Pero sobre la base del análisis a la que hasta ahora hemos llegado, tal asociación apenas puede ser planteada en términos muy tentativos, generales y, desde la perspectiva de la ideología religiosa, relativamente pasivos”.⁹⁵

Los George consideran así imprescindible relativizar todavía más el vínculo entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo de lo que ya lo había hecho Max Weber; entre otras razones, porque las fuentes históricas analizadas por ellos no les permiten concluir que la acción intramundana de los puritanos ingleses, hasta antes de 1640, fuera de carácter ascético desde el momento en que su noción de *vocación* tiene más bien “una naturaleza esencialmente afirmativa y no ascética”, aunque eso sí, orientada hacia el hacer activo en este mundo.⁹⁶ Tal acción intramundana se manifiesta de muy diversas modalidades en los escritos y sermones puritanos ingleses de la época analizada, donde se ensalza el trabajo manual, lo cual contrasta notablemente con la visión de Aristóteles y Santo Tomás de Aquino, quienes glorificaban el modo de vida contemplativo e intelectual y consideraban que las labores manuales para la vida productiva cotidiana eran de un orden inferior y debían ser realizadas, en consecuencia, por hombres de naturaleza también inferior, incapaces de tener acceso a los goces de la vida contemplativa.⁹⁷ Lo original del protestantismo inglés, sin embargo, es la intensidad y la frecuencia en sus sermones donde se ensalza el valor del trabajo, así como la decidida puesta en práctica de estos ideales en todos los niveles sociales y en todos los grupos ocupacionales de la sociedad inglesa.

Lo novedoso es que el trabajo ya no se ve como un mal necesario, ni como el medio en que el monje o el siervo pueden realizar actividades útiles para el bienestar del señor y las actividades de contemplación y rectitud de las mentes superiores, o como una penitencia para corregir y educar el espíritu de los orgullosos, sino que en el puritanismo inglés la vocación del trabajo se considera como el *summum bonum* de la lucha del espíritu humano para su realización en el mundo, orientada siempre para la mayor gloria de Dios. Los George apoyan así parcialmente la tesis de Weber, pero sus reservas provienen básicamente de una mala interpretación de lo que Weber entendía por *espíritu del capitalismo*. Según los George:

Aunque nuestros hallazgos ciertamente coinciden con la hipótesis weberiana en su énfasis sobre la importancia de la doctrina de la vocación, ellos no apoyan ninguna interpretación de esta doctrina en cuanto a que fuera capitalista ni en su naturaleza ni en su orientación. Weber mismo define el espíritu del capitalismo como consistente esencialmente en la búsqueda racional de la ganancia. Pero lo más alejado de la doctrina protestante inglesa de la vocación, lo específicamente contraria a ésta, es, de hecho, precisamente tal búsqueda racional de la ganancia. El cristiano no busca nada en la vocación, con excepción del servicio a Dios y al prójimo, mediante el desempeño de los deberes que implica la vocación misma.⁹⁸

Ahora bien, lo que Weber no hizo fue precisamente definir el espíritu del capitalismo como una mera “búsqueda racional de la ganancia”, pues tal posibilidad aparece para él mucho antes del capitalismo moderno y, en todo caso, habría que delimitar con mayor precisión qué es lo que Weber entendía por *racional* en el contexto del desarrollo del capitalismo moderno, lo cual implica muchos factores no tomados en consideración por los George: “calculabilidad” formal del derecho y de la economía, búsqueda de la ganancia renovada, sí, pero en una empresa durable y rentable que requiere por lo tanto de un mínimo de contabilidad y organización, que usa el trabajo libre y tiende hacia una economía de mercado. Además, la tesis weberiana implica la noción de *Lebensführung*, o modo racional de “conducción de la vida”, para emparentar, pero no vincular causalmente, al puritanismo con el espíritu del capitalismo mediante una mentalidad o ética de trabajo. Es a partir de la expresión de esta ética de trabajo, cuyo deber es aumentar el capital, ahorrar las ganancias y no gastar lo que se gana, mediante la cual Weber detectó las afinidades electivas entre el puritanismo y el espíritu del capitalismo. Los George tampoco tomaron en cuenta que Weber jamás identificó como sinónimos la ética protestante y el espíritu del capitalismo, sino que tan sólo encontró las *afinidades electivas* entre éstos, y que su visión de las cosas no implicaba que la primera sirviera como una exposición racional y deliberada del segundo, sino que más bien planteó explícitamente una paradoja de las consecuencias no intencionadas entre la interpretación calvinista de la predestinación y la consecuencia no buscada, ni deseada, de un proceso no intencional de una acumulación de capital que cambió el curso sobre el que ya venía encarrilado el proceso histórico del capitalismo.

A final de cuentas, la meticulosa investigación de los George, lejos de contradecir la tesis weberiana, más bien la apoya con valioso y novedoso material histórico, independientemente de que estos autores perdieran de vista el meollo de la tesis weberiana basado en la ya mencionada paradoja de las consecuencias no intencionadas y en la mucho más compleja y rica noción de lo que Weber entendía por *espíritu del capitalismo*, más allá de una mera y simple “búsqueda racional de la ganancia”, como la entendieron los George en su reduccionista interpretación del argumento weberiano.

Raymond Aron vuelve a imponer el orden con su crítica de 1959 al reduccionismo de Leo Strauss

En 1959, Raymond Aron reitera, en su estudio introductorio para la edición francesa de las conferencias weberianas sobre la política y la ciencia como vocación,⁹⁹ que lejos de establecer un vínculo causal duro entre el calvinismo y el capitalismo, Max Weber más bien detectó un flexible vínculo basado en el principio de las afinidades electivas. Esto le permite al sociólogo francés criticar el reduccionismo interpretativo de Leo Strauss no sólo en lo referente a la cuestión de la tesis weberiana sobre el protestantismo, sino también por lo que se refiere a la delicada y complicada cuestión de la influencia de los valores en la constitución del objeto de estudio en las ciencias sociales:

Lo que Max Weber llamaba la cuestión de los valores o la relación con los valores no sólo determina el objeto o los límites de la investigación, sino también la formulación conceptual de ésta [...]. Sea cual fuere la actuación que tienen en el origen del capitalismo, la comprensión de los calvinistas constituye la mayor parte del estudio. No es, pues, la causalidad la que fundamenta la validez de la interpretación weberiana del calvinismo.¹⁰⁰

Aron cuestiona así la tendencia de Strauss a atribuirle a Weber tanto “explicaciones causales” que él, en realidad, no afirmó como tales, así como la intención última de la crítica de Strauss que intenta reducir a Weber a una posición nihilista.¹⁰¹ Con respecto a esta última pero decisiva cuestión, Aron concluye que “cabría reducir el pensamiento de Strauss a un dogmatismo suprahistórico, del mismo modo que él reduce al nihilismo el relativismo de Max Weber”.¹⁰² Aun cuando juzgado con el trasfondo de la tradición filosófica, “Max Weber parece casi un Nietzscheano”,¹⁰³ Aron considera que “pese a todo, el esquema weberiano tiene un alcance que Strauss le niega”.¹⁰⁴ Y ya de manera más bien implícita, Aron contrapone al absolutismo valorativo del iusnaturalismo de Strauss el realismo con el que Weber delimitó los alcances y límites, tanto de la ciencia y de la comprensión de la historia como del complejo problema de los valores. Leo Strauss pretendía así refutar, con su absolutismo iusnaturalista, el “nihilismo” de Weber, pero, tal y como se lo señaló acertadamente Aron, “para refutar el pensamiento de Max Weber habría que demostrar, o bien que la ciencia nos descubre la verdad de la historia total, o bien que conoce de antemano un futuro predeterminado, o bien, por último, que promete la solución de los conflictos entre las colectividades y los valores”.¹⁰⁵

De cualquier modo, para Aron el sentido último de las investigaciones de la sociología de la religión de Weber no reside tanto en la posibilidad de encontrar explicaciones basadas en la “eficacia” causal, sino en “la exploración de los diferentes sistemas de creencias e ideas” para mostrar simplemente “el entrecruzamiento de ideas e

instituciones, la conexión entre valores religiosos y actitudes sociales”.¹⁰⁶ Con lo cual Aron mantiene la coherencia de su interpretación que se remonta a los años treinta, con respecto al sentido abierto y flexible mediante el cual Weber estableció el vínculo entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo.

André Biéler insiste en 1959 en la correcta interpretación del pensamiento de Calvino

Si Aron daba así una respuesta a finales de los cincuenta a la crítica que Strauss había presentado contra Weber a principios de la década, otro tanto ocurriría con el trabajo de André Biéler en relación con la crítica de Hyma con la que había dado inicio esta misma década. Sólo que en el caso de Biéler, más que contradecir el argumento de Hyma, lo sigue tan cercanamente que en ocasiones da la impresión de repetir prácticamente *verbatim* todos sus cuestionamientos a la interpretación de las teorías calvinistas por parte de Weber.¹⁰⁷ Biéler considera así que Weber y Troeltsch no diferenciaron con claridad las enormes diferencias que hay entre las enseñanzas originales de Calvino y la transformación que ya habían sufrido para la segunda mitad del siglo XVII, de tal modo que lo que estudiaron los autores de la escuela de Heidelberg sería equivalente a un estudio que pretendiera explicar a Tomás de Aquino “a partir de los usos y costumbres actuales de las poblaciones católicas de Sudamérica, en especial “la de los españoles de costa rica”.¹⁰⁸ Biéler considera, por lo tanto, que no puede encontrarse en las enseñanzas de Calvino ninguna doctrina o concepción religiosa que sea favorable al capitalismo moderno, y que poner el énfasis, como lo hacen Weber y Troeltsch, en la doctrina de la predestinación es sacar fuera de contexto un aspecto doctrinal que ocupa un lugar muy secundario en el pensamiento original de Calvino. Los hechos de la época nos muestran que los primeros calvinistas estaban muy poco inclinados a las prácticas capitalistas, “y sobre este primer punto, no hay derecho a asimilar el calvinismo de Calvino al puritanismo posterior”.¹⁰⁹

Si bien es cierto que la vida profesional puritana estimuló el ascetismo del trabajo y el rechazo de los placeres, con lo cual se condujo a una acumulación del capital, también es cierto que esta “deformación” de su doctrina, con todas sus exageraciones, hubiera sido rechazada por Calvino como un vicio, pues “nada es más opuesto a la justa noción de la Reforma frente al trabajo reformado que esa glorificación de la acción por la acción”. Cualquier cosa que sustituyera la acción para la mayor gloria de Dios, incluido el trabajo, “equivalía a una usurpación que debía denunciarse como la más insidiosa y peligrosa de las idolatrías”.¹¹⁰ De tal modo que el puritanismo no puede ser considerado más que como una especie de “hijo bastardo del calvinismo” cuya actitud hacia el trabajo, la huida de los placeres sensuales y su actitud hacia la ganancia y el ahorro hubieran sido decisivamente rechazadas por la moral de Calvino, quien mostró, “con toda la claridad que se quiera, que el fin supremo de los bienes que Dios otorga a cada quien es la del *socorro de los pobres*”.¹¹¹ La doctrina social del calvinismo original estaba así orientada hacia una repartición equitativa de las riquezas entre todos, y no hacia una acumulación de la riqueza en unas pocas manos, por lo que “si Weber y Troeltsch hubieran estudiado

mejor el calvinismo primitivo, no lo hubieran asimilado tan groseramente a las tendencias típicas de un moralismo puritano tan desnaturalizado frente al calvinismo original”.¹¹²

En suma, Biéler considera ilícito imputar a Calvino la influencia “que sus lejanos descendientes pudieron haber tenido sobre el desarrollo del capitalismo”,¹¹³ A pesar de haber facilitado en ellos algunos rasgos de la actitud de las poblaciones reformadas hacia el desarrollo de la vida económica,¹¹⁴ pero de todos modos

Lo que no es posible atribuir honestamente a Calvino es la responsabilidad de la evolución del capitalismo *bajo su forma histórica*. Este último sólo pudo desarrollarse, entre las poblaciones protestantes, mediante un relajamiento de la doctrina y la moral reformadas. En ninguna parte de los escritos o actos de Calvino hay lugar para insertar, por ejemplo, el texto de Benjamín Franklin citado por Weber, sin que aparezca, con toda su violencia, el contraste entre la moral de Calvino y la del puritano.¹¹⁵

La crítica de Biéler resulta así tan poco original que la respuesta puede encontrarse sin dificultad en las notas de los ensayos de Weber sobre el protestantismo: Weber jamás pretendió adjudicarle a las enseñanzas de Calvino una influencia directa sobre el desarrollo del espíritu del capitalismo, por no decir nada del capitalismo mismo, por lo que todos los mensajes antimamónicos de Calvino no afectan en lo más mínimo la tesis weberiana; a Weber le interesaban más bien los efectos que tuvieron sobre amplios sectores sociales las interpretaciones puritanas del siglo XVII —fieles o no a Calvino, eso es lo de menos— de la cuestión de la predestinación. Weber pudo haber respondido a Biéler algo así como “precisamente son las interpretaciones sobre la doctrina de la predestinación del puritanismo, ese hijo ‘bastardo’ de Calvino como usted lo llama, lo que a mí me interesa, y si éstas deformaron el mensaje original y eso tuvo consecuencias históricas y sociales, son precisamente éstas las que a mí me interesa explicar y no cuál era el mensaje original de Calvino, porque eso no constituye mi objeto de estudio; calificar de ‘bastardo’, ‘deformación’ o ‘perversión’ al puritanismo a partir de un criterio calvinista fundamentalista es introducir juicios de valor irrelevantes en el análisis explicativo; por último, usted ni siquiera menciona mi tesis de la paradoja de las consecuencias no intencionadas de la acción social en su crítica”. Y esta última podría erigirse en la crítica más seria a las múltiples deficiencias del argumento de Biéler: no haber tomado en cuenta que a Weber le interesaba sobre todo explicar las consecuencias sociales *no buscadas* de las creencias religiosas del puritano de la segunda mitad del siglo XVII. La cuestión de si estas creencias eran fieles o no a las enseñanzas originales de Calvino resulta ser así una cuestión irrelevante, a menos que, como ocurre en el caso de Biéler y muchos más, no se hayan entendido bien los objetivos explícitamente planteados por Weber en su investigación sociológica.

En Alemania Tenbruck inicia en 1959 una trascendental reinterpretación “genético-evolutiva” de la obra weberiana

En el mismo año de 1959 se publicó en Alemania un importante artículo de Friedrich Tenbruck enfocado principalmente a la evaluación de los escritos metodológicos de Weber,¹¹⁶ pero que con el tiempo adquiriría una gran importancia para la correcta interpretación del contexto más amplio en el que deben incrustarse los ensayos sobre el protestantismo. Tenbruck inició en este artículo el llamado enfoque “histórico-genéticoevolutivo” para ordenar y clasificar su “fragmentada obra” a fin de reconstruir el contexto más amplio de influencias intelectuales y proyectos tentativos de investigación en los que deben incrustarse las diversas obras de Weber. En referencia específica a los ensayos sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, lo más importante es el señalamiento de que las dos versiones (la de 1904/1905 y la revisada de 1920) pertenecen a dos periodos diferentes de la evolución intelectual de Weber y, por lo tanto, responden a distintos objetivos de investigación; la primera versión pertenece a la época del ensayo sobre la “objetividad” clásica del racionalismo neokantiano (1904),¹¹⁷ mientras que la segunda se incrusta en el contexto de la *spätsoziologie*, “sociología tardía”, que abarca el periodo 1915-1920 y en la cual Weber amplía el alcance de su investigación al problema del sentido de la racionalización en general, más allá del campo mucho más circunscrito y delimitado del significado de los problemas del capitalismo moderno en la cultura occidental. La clasificación cronológica de los escritos de Weber realizado por esa investigación pionera de Tenbruck desde 1959 tendrá importantes repercusiones en la polémica de las décadas de los setenta y ochenta en torno a la cuestión de los ensayos sobre la ética protestante, y por eso conviene registrarla aquí, antes de abordar los artículos de Tenbruck de los años setenta directamente relacionados con la exégesis interpretativa de la tesis weberiana sobre el protestantismo.

El balance de medio siglo de polémica en la compilación de Robert W. Green en 1959

Y mientras este nuevo enfoque se preparaba en Alemania para la futura discusión sobre el tema, en Estados Unidos Robert W. Green publicaba, también en 1959, la primera compilación de textos sobre la polémica en torno a la tesis weberiana hasta ese momento.¹¹⁸ Troeltsch, Sombart, Tawney, Robertson, Fanfani, Hyma, Fischhoff, Fullerton y Hudson quedaron muy bien representados en la compilación de Green, quien evaluó la polémica como algo más que un estéril pleito de carácter académico desde el momento en que

La recopilación de evidencia por partidarios de ambos lados de la polémica ha llevado al descubrimiento y consideración cuidadosa de un impresionante volumen de información sobre la Reforma y la naturaleza y desarrollo del capitalismo moderno. Al reconocer la vital importancia tanto del protestantismo como del capitalismo en cuanto fuerzas configuradoras de la civilización moderna, muchos investigadores han sido conducidos por este debate a reflexiones adicionales sobre los métodos más adecuados para el estudio y análisis de este tipo de fenómenos. No menos importante es el hecho que en esta controversia resalta una cuestión todavía más amplia y profunda: ¿cuál es, o debe ser, la adecuada relación entre la filosofía moral del hombre y su conducta económica? Los documentos que se conservan de los siglos XVI y XVII parecen indicar que esta era un cuestión considerada de fundamental importancia en ese entonces. ¿acaso resulta menos importante en nuestra propia época?¹¹⁹

De esta manera, R. W. Green hacía un alto en el camino, a poco más de medio siglo de haberse iniciado la más fructífera polémica de las ciencias sociales, para señalar que lejos de estar resuelta, todavía tenía un promisorio porvenir. Tal hubiera sido el más adecuado diagnóstico para concluir la sexta década de la guerra académica de los cien años, pero ésta no se cerraría sino hasta que Sydney A. Burrell cuestionara en 1960 la tesis weberiana para el caso de Escocia, y Reinhard Bendix publicara, también en 1960, uno de los primeros intentos por dar un panorama general de la obra weberiana tanto en sus aspectos de biografía intelectual como en un esfuerzo por resumir sus principales aportaciones en los ámbitos de la sociología de la religión y de la sociología de la dominación.¹²⁰

Sydney A. Burrell en 1960 y el caso de Escocia

La crítica de Burrell a la tesis weberiana se encuentra inscrita en el contexto de la polémica de los historiadores ingleses sobre “el ascenso de la *gentry*”, pero aparece antes de que Christopher Hill y Trevor-Roper le dieran su formulación más aguda e interesante en el año de 1961, por ello preferimos incluirla aquí, como una de las contribuciones que cierran el debate de la década de los cincuenta. En su importante artículo, Burrell describe los antecedentes y consecuencias inmediatas generados por la publicación de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, así como la manera en que su tesis fue retomada por Tawney y su escuela.¹²¹ Burrell plantea que una cuidadosa atención a la investigación detallada de la historia inglesa no apoya ni la tesis de que la “Gran rebelión” puritana de la primera mitad del siglo XVII en Inglaterra fuera promovida por una “*gentry* en ascenso” que cumpliera la función de una burguesía, ni tampoco la tesis weberiana con respecto a que “el surgimiento del capitalismo estuvo influido por el pensamiento calvinista”.¹²² En ambos casos, se ha descuidado un hecho histórico fundamental y éste consiste en que no fueron los ingleses los primeros que tomaron las armas contra el rey Carlos I, sino que fueron los presbiteranos escoceses y, por ello, hay que volver a centrar la atención en que las revoluciones inglesas del siglo XVII se iniciaron en Escocia.¹²³ A primera vista, esto pareciera apoyar la tesis weberiana porque “Escocia era una especie de sociedad calvinista por excelencia [...] y en ninguna parte el sistema presbiterano calvinista se encontraba más fuertemente arraigado en el sentimiento popular o tenía una influencia más extendida”.¹²⁴

Sin embargo, lo cierto es que Escocia tenía en el siglo XVII un enorme atraso con relación a Inglaterra, Francia y los Países Bajos, y en ese sentido era una región, en términos económicos, evidentemente subdesarrollada. Podría pensarse que lo que ocurría era que una minoría de clases altas estaba acumulando un importante capital y que, por ello, al no haber gastos suntuarios ni manifestaciones externas de lujo, se producía una imagen artificial de frugalidad y pobreza, pero en realidad no había ningún capital importante, pues “el capital, incluso en su forma más simple, se encontraba de manera continua tan escaso que frecuentemente era imposible financiar las transacciones mercantiles más sencillas”.¹²⁵ La lentitud para la aparición de capitales comerciales en Escocia impidió a su comunidad mercantil la posibilidad de convertirse en una sólida clase de empresarios capitalistas, así como tampoco puede decirse que existía una importante clase media, de tal modo que “la rebelión contra el rey, que empezó con el motín del domingo 23 de julio de 1637 en Edimburgo, indica claramente que no fue una rebelión de una clase social, sino una de naturaleza muy diferente”.¹²⁶ La causa inmediata fue el intento de introducir en la Iglesia escocesa un nuevo libro de servicio con

formas litúrgicas más acordes con las de la Iglesia anglicana, lo cual fue percibido por los presbiteranos escoceses ortodoxos como un intento de convertir el reino de Escocia en una pequeña provincia inglesa.

De esta manera, a pesar de su origen escocés como Estuardo, Carlos I se encontró de pronto no frente a una rebelión regida por intereses de clase, sino frente a una rebelión de los “éforos” calvinistas de Escocia, los cuales representaban el liderazgo tradicional y actuaban en nombre de una *communitas* tradicional que había recibido una especial bendición de Dios, en cuanto comunidad de elegidos sobre la tierra. La rebelión no tuvo inicialmente un fuerte apoyo en los núcleos urbanos, sino en las clases terratenientes a las que pronto se sumaron las demás clases. La rebelión original no dependió, pues, de una *gentry* en ascenso que de repente exigiera una mayor participación en el poder público, sino de un liderazgo regional que se sintió ultrajado en sus creencias religiosas por el rey. Para ellos, “la rebelión de la *kirk* no era una ideología de clase, sino la religión de una parte significativa de la nación que buscaba preservarse en contra de las innovaciones del rey, quien parecía inclinado a llevar el país de regreso a Roma por vía de Canterbury”.¹²⁷

Burrell insiste, en consecuencia, que resulta imprescindible no perder de vista que “la rebelión contra el rey no empezó en Inglaterra, sino en Escocia” y que ésta, a pesar de estar mucho menos desarrollada que Inglaterra tanto en términos políticos como económicos, “fue la primera en desafiar la política del rey”. Todo esto lo lleva a cuestionar las diversas hipótesis de Marx, Weber y Tawney con respecto a la explicación de las causas de las revoluciones inglesas del siglo XVII, pues los hechos del caso de Escocia, por un lado, desmienten que aquéllas hubieran sido causadas por una clase capitalista en ascenso que buscaba una mejor y mayor participación en el poder político, y, por el otro, también desmienten “que el calvinismo esté de algún modo conectado con el ascenso de una clase determinada o un tipo particular de actividad económica”.¹²⁸ La respuesta a las objeciones de Burrell para el caso de Escocia, en el contexto de la guerra académica de los cien años aquí analizada, no sería presentada sino hasta dos décadas después por parte del investigador escocés Gordon Marshall, quien mediante una investigación mucho más minuciosa y exhaustiva que la de Burrell acabaría por saldar las cuentas a favor de Weber: es decir, si el caso de Escocia es bien visto y analizado refuerza y no cuestiona la tesis weberiana, pero los detalles de esta interesante explicación los tendremos que dejar para más adelante, cuando analicemos las aportaciones de Marshall publicadas entre 1979 y 1980.¹²⁹

También el próximo capítulo de la presente investigación estará dedicado en muy buena medida a discutir la tesis del ascenso de la *gentry* en el debate de los historiadores británicos sobre este tema, el cual puede verse como una decisiva batalla colateral de la más amplia guerra académica de los cien años en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo. Mientras tanto, concluiremos esta década con la evaluación de la síntesis

de la obra weberiana presentada por Reinhard Bendix en su importante libro publicado en 1960, donde presenta una visión de conjunto de esa obra y una interesante interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo.

La síntesis de Reinhard Bendix en 1960

El libro de Bendix puede verse como un resumen, para el público anglosajón, de *Economía y sociedad* y de los tres volúmenes de los *Ensayos de sociología de la religión*, así como de algunas otras obras menores de la primera etapa del desarrollo intelectual de Weber. Es notoria, sin embargo, la ausencia de algún tipo de análisis con respecto a los escritos de Weber sobre metodología sociológica y tampoco hay una buena cobertura de sus escritos políticos no académicos. En la parte dedicada a resumir las aportaciones del estudio de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en cuanto parte integrante del primer volumen sobre *Ensayos de sociología de la religión*, Bendix logra evitar las simplificaciones y reduccionismos más comunes, para señalar que Weber habló de *afinidades electivas* y no de vínculos causales duros en su estudio; que en éste hay menciones explícitas al grado del desarrollo capitalista en Florencia y Amberes desde finales de la Edad Media; que siempre reconoció la existencia de capitalistas aventureros en todas las épocas y todos los lugares, así como la presencia de grandes figuras empresariales de carácter individual como los Fugger, pero también que todo esto no constituía el requisito fundamental para la aparición del capitalismo moderno, basado en un modo de vida metódico y racionalizado, compartido por grandes grupos sociales, tal y como empezó a ocurrir con el despuntar de la era moderna en el siglo XVI.¹³⁰ De esta manera, después de señalar Bendix varias veces que para Weber la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo era una basada en la “afinidad” y no en vínculo causal,¹³¹ procede a citar el párrafo clave del ensayo de Weber donde éste señala de manera explícita que se propone indagar el grado de *afinidades electivas* “entre determinados tipos de creencia religiosa y la ética de una vida de trabajo cotidiano”.¹³² En virtud de este crucial señalamiento, Bendix agrega que por ello “este ensayo sobre el protestantismo no aborda, excepto incidentalmente, una imputación causal”.¹³³ Por otro lado, Bendix también resalta el aspecto del pluralismo metodológico de los ensayos weberianos al considerar que en éstos no se encuentra ningún monismo explicativo, y tampoco un reduccionismo, “causal” o de otro tipo, de las ideas con respecto a la “base” material o viceversa, pues “Weber indicó que la ética protestante no era sino uno entre varios fenómenos que apuntaban a un incremento del racionalismo en diversas esferas de la vida social. El racionalismo había tenido un desarrollo multiforme, peculiar a la civilización de occidente, y en relación más o menos directa con el desarrollo del capitalismo”.¹³⁴

Por último, Bendix señala que los ensayos de Weber sobre el protestantismo son tan sólo una investigación preliminar cuyas complejidades y sutilezas requieren del imprescindible complemento de su ensayo de 1906 sobre las sectas protestantes y, sobre todo, del escrito sobre “La ciudad” incluido en *Economía y sociedad*, puesto que ahí

Weber señaló el papel fundamental que desempeñó la ciudad de la baja Edad Media para la configuración de la autonomía política de la burguesía occidental, en cuanto agente social promotor de las actividades capitalistas, mucho antes de la aparición del factor asignado a la Reforma protestante en el proceso moderno de racionalización formal, tanto jurídica como económica, típica de occidente.¹³⁵

En suma, el libro de Bendix sobre Weber está dirigido a orientar una lectura adecuada de las principales obras de Weber con el fin de evitar muchas de las típicas y burdas simplificaciones de sus más célebres aportaciones, famosas pero no siempre bien conocidas o bien entendidas, para lo cual introduce el valioso complemento de enmarcar el estudio sobre la ética protestante en el contexto más amplio de otros escritos weberianos mucho menos conocidos. No obstante, la crítica posterior al enfoque de Bendix le reprocharía que, al no haber abordado el análisis de los escritos metodológicos y políticos de Weber, deformó la complejidad de su pensamiento y sus aportaciones.¹³⁶ Así, en ocasiones, Max Weber parece quedar reducido por Bendix a una especie de “teórico de la modernización” de la sociología estadounidense de principios de la década de los sesenta, precisamente por no tomar en cuenta su bagaje pluralista y relativista proveniente de su pertenencia a la corriente del historicismo alemán en la línea de Meinecke y Troeltsch, donde el conflicto irresoluble entre los valores últimos evita que Weber adopte una posición teleológica con respecto al sentido del devenir histórico, aspecto que Bendix fue incapaz de incluir en su “retrato intelectual” de Weber. De esta manera, si bien la asociación original de Bendix con S. M. Lipset acabó por desembocar en una sociología histórica con fundamento en la teoría de la modernización, de carácter teleológico y evolutivo,¹³⁷ también es cierto que la fuerte raigambre pluralista y relativista del historicismo de Weber, con inclinaciones en ocasiones casi Nietzscheanas, fue perdida de vista en esa interpretación de Bendix. Y es que Weber tiene una teoría de la historia pluralista, en última instancia, antiteleológica y pesimista, muy alejada del “optimismo modernizador” de la década de los años sesenta. En este sentido, tanto los estudios de Aron en Francia como los de Rossi y Antoni en Italia captaron mucho mejor el significado de los problemas del historicismo alemán en la obra de Weber.¹³⁸ Ello, al parecer, siempre le fue vedado a las interpretaciones estadounidenses de la obra del gran sociólogo de Heidelberg, pues el problema del conflicto perenne de los valores y la teoría del conflicto social en Weber, mucho más radical que el de Marx, siempre fue una especie de punto ciego en dichas interpretaciones.

La rica sexta década de la guerra de los cien años en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo concluye así con el valioso estudio de Bendix. Pero antes de pasar a la séptima década, debemos hacer una desviación para dar cuenta de cómo la tesis weberiana afectó el desarrollo de otra gran polémica, menos larga que la que estamos analizando, pero no por eso menos encendida. Nos referimos al gran debate entre los

historiadores ingleses con respecto a las causas y naturaleza de la Revolución inglesa de 1640-1649, el cual arranca en 1941, se concentra en la década de los cincuenta y no concluye sino hasta los años sesenta. Como este acalorado debate constituye una especie de batalla en sí misma, hemos decidido dedicarle un espacio aparte en nuestra estrategia narrativa, a la manera en que los historiadores de la guerra de los cien años del siglo XIV al XV le dedican una sección aparte, por ejemplo, a la gloriosa batalla de agincourt del 25 de octubre de 1415, en la cual Enrique V obtuvo una victoria comparable a la que en nuestra historia finalmente consiguió Richard Henry Tawney en la “tormenta sobre el ascenso de la *gentry*”.

LA TESIS WEBERIANA EN EL DEBATE DE LOS HISTORIADORES DE OXFORD SOBRE LA REVOLUCIÓN INGLESA: LA TORMENTA SOBRE EL ASCENSO DE LA *GENTRY*

La tesis de Tawney sobre el ascenso de la *gentry*¹³⁹

En 1941, Richard H. Tawney, quien ya era célebre entre otras cosas por el apoyo y difusión que había dado a la tesis weberiana, sobre todo en el prólogo de 1937 a su libro de 1926,¹⁴⁰ publicó un artículo sobre el ascenso de la *gentry*, donde de paso expuso una teoría sobre las causas sociales de la Revolución inglesa de 1640-1649.¹⁴¹ Tal artículo daría inicio, una década después, a una larga y encendida controversia que acabaría por convertirse en una de las *causes célèbres* de la moderna historiografía. De acuerdo con la tesis de Tawney, las causas sociales de la Revolución inglesa se encuentran en un paulatino proceso de transformación social y económica, ligado a importantes modificaciones tanto en las técnicas de la explotación agrícola como en el sistema de propiedad de la tierra, el cual ocasionó una ruptura en el balance de la realidad económica y la estructura política. La *gentry*, en cuanto clase en ascenso, luchó por obtener, frente a una aristocracia en decadencia, el poder político al que sentía tener derecho, en virtud de su nuevo poder económico. La tesis de Tawney se basa explícitamente en la teoría de la “incongruencia de estatus”, adelantada desde el siglo XVII por James Harrington en su libro *Oceana*,¹⁴² pero el estudio de Tawney también se fundamenta en una abundante serie de datos estadísticos de la época para demostrar que entre 1558 y 1640 tuvo lugar una excepcional movilidad social en la sociedad agraria de Inglaterra, cuya principal manifestación fue el ascenso de la *gentry* en número, proporción relativa de la propiedad de la tierra y participación política. De manera paralela, decayó la riqueza, prestigio y poder político de la aristocracia en relación a la de la *gentry*, de tal modo que la distancia social entre las dos clases se redujo perceptiblemente. En función de ello, la tesis de Tawney sostiene que la *gentry* reclamó derechos políticos acordes con su nuevo poder económico, lo cual fue capaz de hacerlo mediante un desafío revolucionario a la corona, concretamente por medio del Parlamento.¹⁴³

El salvaje ataque de Trevor-Roper a las estadísticas de Lawrence Stone

La tesis de Tawney dominó la historiografía inglesa durante la década de los cuarenta, al grado de que en 1948 un joven historiador de Oxford y discípulo de Tawney, Lawrence Stone, publicó un artículo para complementar, también con una serie de estadísticas novedosas, la tesis del maestro, pero ahora para demostrar el proceso de la decadencia de la aristocracia, argumentando que éste se había gestado por un sobregiro en sus gastos.¹⁴⁴ Y ahí fue donde ardió Troya, porque otro joven historiador, también de Oxford, Hugh Trevor-Roper, inició su fama de *enfant terrible* con su impresionante demolición de cada uno de los argumentos sostenidos por Stone, al publicar un artículo en 1951 en la *Economic History Review*, mismo que ha sido considerado uno de los ataques más salvajes y devastadores que haya aparecido jamás en las páginas de una revista académica.¹⁴⁵ En un estilo incuestionablemente brillante, Trevor-Roper demostró la fragilidad de las estadísticas empleadas por Stone para después proceder a exhibirlo de manera sarcástica, y algunos consideraron que innecesariamente sádica y salvaje.¹⁴⁶ Pero más allá del estilo, lo cierto es que Trevor-Roper exhibió la extravagancia del lenguaje usado por Stone, señaló los graves errores de interpretación de las estadísticas de los aristócratas deudores, así como el trabajo poco académico en detalles empíricos y anecdóticos de la supuesta evidencia. Lawrence Stone respondió tímidamente en 1952 a las objeciones de Trevor-Roper con un pequeño escrito que parecía más una disculpa que una verdadera respuesta.¹⁴⁷ Le tomaría muchos años reponerse de este golpe inicial, hasta que en 1965 publicó una minuciosa y magistral investigación en el tema,¹⁴⁸ donde demostró cómo, después de todo, él sí había tenido la razón frente a Trevor-Roper, quien ya no fue capaz de responderle porque su estilo siempre fue el de escribir ensayos, algunos brillantes, otros escandalosos y otros más combinando las dos variables, pero no el de hacer una investigación sistemática y realmente seria, basada en fuentes primarias, como la que tantos años le había tomado realizar a Stone.

Trevor-Roper dirige sus baterías contra Tawney y la aceptación por parte de éste de la tesis weberiana sobre el protestantismo

Entretanto, Trevor-Roper había decidido en 1953 dirigir sus temidos ataques contra el maestro mismo, una vez que podía jactarse de haber destrozado al “ratón de biblioteca” de su maltrecho discípulo. Desde luego que el prestigio y la influencia de Tawney eran tales en aquella década, que Trevor-Roper no podía darse el lujo de “azotarlo como a un alakemita”, así que prefirió iniciar su crítica con un reconocimiento al gran maestro y decano de la historia económica inglesa, antes de proceder a cuestionar su tesis de una manera mucho más considerada que lo que lo había hecho con Stone. En su cumplimiento inicial, Trevor-Roper acuñó así la célebre identificación del periodo 1540-1640 de la historiografía inglesa como “el siglo de Tawney”:

Quizá nadie ha estimulado de manera más efectiva el estudio de la historia inglesa del siglo XVI como el Profesor Tawney: el siglo de 1540 a 1640, el siglo que separa la disolución de los monasterios de la Gran rebelión, casi podría redefinirse, gracias a su radical reinterpretación de éste, como el “siglo de Tawney”. Todos los historiadores que han estudiado desde entonces ese periodo han quedado marcados de manera inevitable, si bien no siempre consciente, por su reinterpretación: ya no pueden pensarlo en términos “pre-Tawney”, de la misma manera en que los sociólogos ya no pueden pensar la sociedad en términos pre-marxistas.¹⁴⁹

Pero una vez hecho el cumplimiento, Trevor-Roper procedió a plantear una tesis alternativa, en cierto modo radicalmente opuesta a la sostenida por Tawney, para explicar las causas de la “Gran rebelión”, puesto que él no la consideraba propiamente una “Revolución”. Para empezar, Trevor-Roper no cree que los miembros de la *gentry* hayan tenido el periodo de auge y prosperidad económica señalado por Tawney, sino que, por el contrario, al vivir principalmente de ingresos provenientes de la tierra, no pudieron adaptarse adecuadamente a las tendencias inflacionarias de la época, y por lo mismo sufrieron graves reveses económicos y una decadencia social generalizada en el periodo anterior a 1640. La *gentry* experimentó, pues, una marcada movilidad social en ese periodo, sí, pero no hacia arriba, sino hacia abajo. Y la movilidad social hacia abajo los convirtió, a su vez, en amargados sociales y resentidos políticos hacia la corte y la autoridad central de la corona, lo cual acabó por desembocar en el desafecto y la revuelta contra Carlos I.

Tawney no tenía intención de polemizar con Trevor-Roper y simplemente ratificó sus estadísticas en una breve respuesta dirigida a su crítico en 1954, no sin antes señalarle su falta de caballerosidad y elegancia en la crítica que había publicado contra Stone.¹⁵⁰ Pero tal actitud, lejos de aminorar el fuego polémico, envalentonó a Trevor-Roper para lanzarse de nuevo a la carga, ahora con más bríos y menos contemplaciones, en contra de lo que él identificaba como “la escuela de Tawney”. Y así, a mediados de 1955

publicó un artículo sobre “Los orígenes sociales de la Gran Rebelión”,¹⁵¹ donde al lanzar su “ofensiva total” en contra de la “escuela de Tawney”, Trevor-Roper no tuvo más remedio que criticar también la tesis weberiana sobre el puritanismo y el capitalismo, de tal manera que el debate sobre la *gentry* y las causas sociales de la “Gran rebelión” entroncó, en calidad de singular batalla, en la más amplia, añeja y cosmopolita conflagración de la guerra de los cien años en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo.

En ese artículo, Trevor-Roper sintetizó la posición del adversario en términos que aun cuando a veces recurrieron a “simplificaciones”, éstas no necesariamente eran “injustas”, según la evaluación autocomplaciente del propio crítico. Y como tal síntesis comienza precisamente con un juicio sobre la tesis weberiana, conviene citar textualmente el resumen de Trevor-Roper, quien al referirse a la interpretación de las causas sociales de la “Gran rebelión” hecha por “el decano de la historia económica y social inglesa, el Profesor R. H. Tawney”, comentó:

Esta perspectiva sostiene tres premisas básicas. En primer lugar, Tawney acepta, por lo menos hasta cierto punto, la tesis de Max Weber, para la cual el puritanismo fue la ideología del capitalismo, o si se quiere, que “el capitalismo fue la contraparte ideológica de la teología calvinista”. En segundo lugar, Tawney supone que el periodo de 1540 a 1640 fue en Inglaterra de constante avance de las clases “capitalista” y puritana, las cuales, con su creciente prosperidad, resintieron cada vez más las restricciones paternalistas impuestas por el Estado. En tercer lugar, Tawney supone que la *gentry* fue una fuerza del lado del capitalismo. La *gentry*, según su tesis, introdujo principios capitalistas de administración de la tierra y así se convirtió en la rama rural de la burguesía, una clase en continuo “ascenso”, a diferencia de la aristocracia que al estar comprometida con métodos obsoletos rápidamente declinaba, endeudada, hacia la ruina. Sobre la base de estas premisas, Tawney interpreta la Gran rebelión como el último episodio violento de la victoria de una burguesía impaciente, próspera y confiada sobre el viejo orden, empobrecido y anacrónico, pero entercado. De acuerdo con esta visión de las cosas, la corona y la aristocracia eran una clase deudora, los comerciantes y la *gentry* una clase acreedora, y la Gran rebelión una especie de embargo por la fuerza de acreedores e impacientes nuevos ricos sobre morosos deudores aristócratas: “Así se descubrió, y no por última vez, que en cuanto método de embargo, la guerra era más barata que el litigio”.¹⁵²

Trevor-Roper expone a continuación su propia visión de las cosas, opuesta radicalmente a la de “la escuela de Tawney” en cada una de estas tres “premisas” básicas. Para empezar, declara que él no cree que haya habido “ninguna conexión exclusiva entre el puritanismo y el capitalismo, porque entre los puritanos ingleses había grupos fuertemente anticapitalistas, así como el calvinismo ortodoxo, lejos de ser la ideología de las clases comerciales en el siglo XVII, prevaleció, en muy buena medida, en el seno de los países protestantes, entre los *squires* de trasfondo, es decir, en Escocia y Gelderland”.¹⁵³ En segundo lugar, Trevor-Roper tampoco acepta que entre 1590 y 1640 haya habido una prosperidad generalizada ni en Europa ni en Inglaterra, sino que más bien fue un periodo inflacionario que empobreció a las clases terratenientes,

especialmente a la *gentry*. Y en tercer lugar, lejos de haberse dado el fenómeno de un “ascenso” social y económico de la *gentry* en Inglaterra, ésta sufrió más bien un proceso de gradual decadencia porque sus ingresos provenían única o exclusivamente del producto de la tierra. Más aún, Trevor-Roper no cree que “el capitalismo” haya jugado ningún papel importante en la “Gran rebelión” y la prueba está en que la ciudad de Londres estuvo de parte de Carlos I y fue necesario que los parlamentarios la purgaran drásticamente cuatro veces, antes de obligarla a aceptar los principios del nuevo orden. Finalmente, Trevor-Roper no cree que la “Revolución haya triunfado con resultados portentosos”, pues por el contrario, su característica más notable fue su fracaso:¹⁵⁴

De tal modo que, en mi opinión -asegura Trevor-Roper la Gran rebelión no fue la autoafirmación consciente de una burguesía o una *gentry* en ascenso, sino más bien la ciega protesta de una *gentry* resentida y empobrecida. En la década de 1630, factores políticos incidentales agudizaron tal depresión, y la *gentry* radical apoyó con entusiasmo a los políticos aristócratas, quienes buscaban mediante la presión parlamentaria, regresar al rey al viejo control constitucional. Desafortunadamente, esos dirigentes aristócratas serían después incapaces de contener a sus seguidores más radicales. Y ante las presiones del miedo y la guerra civil, el liderazgo aristocrático se colapsó; en 1645 los independientes demandaron una satisfacción de acuerdo a su movilización, invencible y revolucionaria.¹⁵⁵

Sólo que tal “satisfacción” no fue plenamente cumplida desde el momento en que el programa político de los independientes estaba basado en un ideal romántico y anacrónico que buscaba regresar a los tiempos idealizados de lo que ellos creían había sido la época de oro de la “Reina Isabel de gloriosa memoria”. En realidad, lo que los independientes buscaban era implantar una especie de república *gentry*, descentralizada y anárquica, una especie de Dieta polaca. Por eso fracasaron y, en la opinión de Trevor-Roper “estuvo muy bien que fracasaran”.¹⁵⁶ Para el antiguo *Regius Professor* de Historia moderna de la Universidad de Oxford (1957-1980), la “Gran rebelión” fue así, social y políticamente, un fracaso, y la historia de Inglaterra posterior a 1660 fue una continuación de su historia interrumpida en 1640 por un desafortunado “interregno”, en el que los pocos cambios constitucionales perdurables que se consiguieron de todos modos se habrían obtenido mediante una eficaz y pacífica legislación, sin necesidad de una guerra civil, ni de ninguna “revolución”, ni de una opresiva dictadura militar. Trevor-Roper ni siquiera admite que en sus resultados, aunque no fuera así en sus intenciones, haya tenido éxito la “Gran rebelión”, pues las posteriores transformaciones socio-económicas en Inglaterra se obtuvieron mediante la vía pacífica, legal e institucional, y no por actos violentos o revolucionarios:

En consecuencia, concluyo que la Gran rebelión no fue un surgimiento “capitalista”, ni tuvo éxito en ningún sentido, ni de ninguna manera estimuló directamente el avance del capitalismo en Inglaterra. Fue una ciega revuelta de la *gentry* contra la corte, de las provincias contra la capital: una contramarea frente a un siglo de centralización económica y administrativa [...]. Así que, en mi opinión, cualesquiera resultados que hayan

seguido a la Gran rebelión, éstos derivaron no de su éxito, sino de su fracaso. La rebelión tuvo lugar porque una falla en la habilidad política coincidió con una crisis económica generalizada. Había reformadores, había capitalistas, había pensadores políticos; y si no hubiera habido una revuelta de la *gentry*, los primeros podían haber obtenido sus objetivos mediante el progreso pacífico. Pero la rebelión de la *gentry*, es decir, la rebelión de propietarios provincianos, retrógradas, empobrecidos y amotinados, no les dio ninguna oportunidad, por lo menos hasta que esa rebelión se consumió a sí misma y agotó sus causas [...]. Lo que estoy dispuesto a afirmar es que esa revuelta no fue, en sí misma, ninguna etapa exitosa en el ascenso de la burguesía. Como en la mayoría de las revoluciones, buena parte de su dinámica fue autogenerada; pero en la medida en que puede reducirse su descripción a términos simples y fundamentales, esta fue una protesta, por parte de las víctimas de una depresión económica temporal y generalizada, en contra de una burocracia privilegiada de un centro capitalista.¹⁵⁷

La reinterpretación del significado de la “Gran rebelión” por parte de Trevor-Roper es así ciertamente brillante, incluso deslumbrante, pero la evidencia fáctica o estadística proporcionada para apoyarla es débil, por no decir que inexistente. Trevor-Roper jamás publicó alguna investigación sistemática para apoyar con estadísticas, o investigación de archivos, las tesis formuladas en sus brillantes ensayos. Su estilo de argumentación siempre prefirió los ensayos brillantes, inteligentes, espléndidamente bien redactados para proponer tesis polémicas y “contra la corriente”, pero que, por lo mismo, carecían de una sólida base de investigación capaz de darles sustento. Sus ensayos tienen todos los ingredientes para obtener un *first class degree* en los rigurosos exámenes para no graduados de las facultades de historia moderna de Oxford o Cambridge, pero jamás cuentan con el sustento de una investigación seria, sistemática, sólida y meticulosa, como la que, con el tiempo, Lawrence Stone llevaría a cabo y cuya publicación en 1965 acabaría por saldar las cuentas de esta polémica a su favor, y también a favor de la llamada “escuela de Tawney”. No sería él, sin embargo, quien explícitamente pondría a Trevor-Roper en su lugar, sino otros destacados miembros de esa misma escuela. Así, desde 1958 y 1959 tanto Christopher Hill, desde el Balliol College de Oxford, como Perez Zagorin, desde la Universidad de Rochester en Estados Unidos, iniciaron un demoledor ataque contra las tesis de Trevor-Roper, quien de victimario pronto pasó a víctima, los papeles se habían invertido.

El contrataque de Christopher Hill y Perez Zagorin a la crítica de Trevor-Roper

Hill y Perez Zagorin exhibieron la extrema fragilidad de las supuestas conexiones “lógicas” en la manera de argumentar de Trevor-Roper, así como en las deficiencias de su método, carente totalmente de cualquier evidencia estadística para apoyar sus afirmaciones.¹⁵⁸ Los ensayos de Trevor-Roper, demostraban sus dos verdugos, en el fondo no eran más que espléndidos ejercicios retóricos, llenos de hábiles sofismas y elegantes frases lapidarias. Por otro lado, el *Regius Professor* de Oxford fue criticado por la facilidad con la que usaba como sinónimos los términos de *mere gentry*, *small gentry* y *declining gentry* para acomodarlos convenientemente a sus hábiles sofismas en un pirotécnico juego basado en la confusión conceptual y las asociaciones inválidas. Trevor-Roper también fue llamado a cuentas por afirmar que, en un periodo en el que los precios de alimentos todavía iban en aumento, la agricultura no podía ser un camino para enriquecerse. Sus críticos le demostraron asimismo que en realidad su tesis se basaba en una exageración respecto a la supuesta facilidad con la que podían hacerse grandes fortunas cortesanas sin que tuvieran base en el producto de la tierra. Finalmente, Hill tachó de “grosera simplificación” a la identificación hecha por Trevor-Roper de los independientes con la *mere gentry*.

Entretanto, la revista *Encounter*, de amplia divulgación no académica en Inglaterra, contribuiría a echarle más leña al fuego de esta ya de por sí encendida polémica, al publicar el provocador ensayo del estadounidense J. H. Hexter intitulado “tormenta sobre la gentry”.¹⁵⁹ Ahí, Hexter tachó por igual a Tawney y a Trevor-Roper de deterministas económicos, quienes, en su miopía estadística, perdieron de vista aspectos fundamentales de la explicación y consecuencias de la Guerra civil en Inglaterra, tales como la decadencia militar de la aristocracia, mucho más importante, según Hexter, que la cuestión del supuesto ascenso o caída de la *gentry*, o el papel crucial que jugó el factor de la confesión religiosa en el mismo proceso: resulta un gran alivio para quien no comparte la miopía, tanto de Tawney como de Trevor-Roper —aseguraba Hexter en su ensayo—, “sentir que el estéril resultado de la tormenta sobre la *gentry* le permite desviar parte de su atención de los recibos de renta, los estados de cuenta y los reconocimientos de deuda hacia lo que un gran académico de verdad llama *Libertad y Reforma en la revolución puritana*”.¹⁶⁰ El académico a quien se refiere Hexter en esta cita es William Haller, quien en su libro mencionado puso un fuerte énfasis en la cuestión del factor religioso para explicar una revolución cuya nota característica era precisamente la de ser una revolución puritana que acabó por fomentar la libertad política y de conciencia y que no se encontraba orientada primordialmente por factores económicos, de resentimiento social, o de ascenso o decadencia de las clases sociales. La airada respuesta de los historiadores de Oxford a esta provocación de un forastero mentecato no se hizo esperar

y así, en una serie de cartas publicadas en el número de julio de 1958 de la revista *Encounter*, Trevor-Roper, Lawrence Stone y Christopher Hill parecieron unir fuerzas para poner al intruso colonial en su lugar.

Los historiadores de Oxford unen fuerzas contra el forastero Hexter

En efecto, en una misiva firmada desde el Christ College de Oxford, Trevor-Roper le recuerda a Hexter que tanto Tawney como él publicaron sus ensayos originales en una revista académica intitulada *The Economic History Review*, y por ello ambos debieron poner énfasis en los aspectos económicos; pero que si alguien ha recibido una mínima formación en historia, o pretende tenerla, debería también saber que “el seleccionar un aspecto particular de la historia para darle un tratamiento especial no necesariamente implica que se vean los demás aspectos como secundarios al elegido”. La misma defensa vale para Tawney, agrega Trevor-Roper, y en cuanto a que ambos hayan guardado “un silencio de esfinge” respecto al papel desempeñado por la cámara de los comunes durante el periodo estudiado, el *Regius Professor* de Oxford simplemente remite al ignorante crítico a una bibliografía: consulte “mi largo ensayo sobre *Oliver Cromwell y sus Parlamentos*” antes de ponerse a criticar sin conocimiento de causa.¹⁶¹

Inmediatamente después viene otra carta, mucho más larga, firmada desde el Wadham College de Oxford, por Lawrence Stone, quien, después de manifestar su preferencia porque las disputas entre académicos “se resuelvan en las catacumbas de las revistas académicas especializadas más que en el coliseo del *Encounter*”, procede a ratificar la validez de la evidencia estadística para demostrar que el cambio en la propiedad de la tierra favoreció a la *gentry* y perjudicó a la aristocracia; después Stone acusa a Hexter de no haberse percatado de las diferentes tres etapas de la Revolución inglesa, de las que Trevor-Roper se concentra en la tercera, Stone en la primera y Tawney también en la primera y parte de la segunda; en cuanto a la tesis de Hexter de que más que un ascenso o descenso de la *gentry*, lo que explica la Revolución inglesa fue una decadencia militar de la aristocracia, Stone la califica de un recurso *Deus ex machina* porque la decadencia militar de la aristocracia debe explicarse, a su vez, por el cambio en el balance social más amplio derivado de las modificaciones sociales en la propiedad de la tierra.¹⁶²

Finalmente en su carta firmada desde el Balliol College, Christopher Hill se dirige, no a Hexter, sino al público de *Encounter*, para hacerle saber que aun cuando la crítica de Hexter a Trevor-Roper es correcta, no considera justa su crítica a Tawney, en parte porque usa argumentos de otros autores que el crítico olvida reconocer, y en parte porque parece no haber leído el texto mismo de Tawney al que dirige su crítica, donde el decano de la historia económica inglesa explícitamente dice que el objetivo de su artículo sobre “the rise of the *gentry*” es precisamente explicar los cambios que se produjeron en el origen social de los miembros de la cámara de los comunes en el periodo analizado; por último, cuando Hexter afirma que ni Tawney ni Trevor-Roper tomaron en cuenta el papel desempeñado por los factores religiosos en la configuración de la revolución puritana, resulta que el despreciable crítico exhibe su polifacética ignorancia pues no sabe “que el

gigante sobre cuyos hombros descansan todos los historiadores actuales de la Inglaterra del siglo XVII es precisamente el libro *Religion and the Rise of Capitalism*” donde Tawney inició en 1926 una discusión sobre la relación entre la religión, la economía y la política que todavía sigue estimulando las investigaciones de los historiadores ingleses. Christopher Hill no ocultó su desprecio oxoniense hacia el intruso estadounidense, al concluir su misiva en los siguientes términos:

Todo historiador inglés está en deuda con el Profesor Tawney, incluso los que como yo están en desacuerdo con algunas de sus conclusiones. Sugerir que él tan sólo se interesa en “recibos de renta, estados de cuenta y reconocimientos de deuda” es una mezquina tergiversación. Si Hexter tuviera una mejor información respecto a los logros del Profesor Tawney, sus críticas a uno de nuestros más grandes historiadores vivos serían impertinentes; en su actual Estado, me parecen irrelevantes.¹⁶³

Christopher Hill tenía razón en sentirse ofendido con la ignorante crítica de Hexter a Tawney, pues el libro de éste sobre la religión y el surgimiento del capitalismo había tenido una profunda influencia en su formación desde sus años de estudiante en Balliol. El tema de la influencia de la religión en la revolución puritana inglesa ha ocupado siempre un lugar central en la interpretación de Hill de ésta, aun cuando siempre hubiera estado fuertemente influida por un sofisticado enfoque marxista. En su crítica de 1955 a “la escuela de Tawney”, Trevor-Roper había señalado explícitamente a Christopher Hill por su afirmación de que la identificación del puritanismo con el capitalismo “es una de las irrefutables conclusiones de la investigación moderna”,¹⁶⁴ de tal modo que el cuestionamiento de Trevor-Roper a Tawney y Hill en este aspecto, también equivalía a una crítica a la tesis de Max Weber sobre esa relación.

La tesis de Weber en la interpretación de Christopher Hill sobre la revolución puritana inglesa

En efecto, seguramente por influencia de Tawney, Christopher Hill aceptó la tesis de Weber desde su primer libro que data de 1940, y aunque ahí se encuentra planteada de una manera un tanto mecánica, con connotaciones de causalidad directa, lo cierto es que la expone con la misma contundencia que provocaría la irritada crítica de Trevor-Roper en 1955. Decía así Hill en 1940:

Porque ha sido demostrado con abundancia que la moralidad predicada por el puritanismo era precisamente la visión necesaria para la acumulación del capital y la expansión del capitalismo. El énfasis estaba puesto en la frugalidad, la sobriedad y el trabajo duro en la vocación en la que Dios hubiera llamado al hombre; un incesante trabajo en cualquier vocación, de mercader o artesano, en la que le hubiera tocado a uno nacer, pero sin ningún disfrute extravagante de los frutos del trabajo, y con una constante preocupación por el deber, a expensas del placer “mundano”. Los ricos estaban para acumular capital y los pobres por trabajar en sus tareas de acuerdo a un deber divino, siempre bajo el ojo del gran creador. Tal creencia inspiró a la burguesía para reconfigurar la sociedad de acuerdo a la manera divinamente ordenada en cuanto “elegidos” de Dios, y si tal manera guardaba una gran similitud con el sistema capitalista, eso los convencía todavía más de que estaban haciendo un trabajo de Dios y de que la victoria final estaba tanto asegurada como predestinada. Su convicción en la “salvación” nacía de la necesidad histórica, así como de su progresista tarea, y se veía confirmada por la prosperidad material con la que Dios tendía a bendecir a sus elegidos.¹⁶⁵

Tal tema sería ratificado por Christopher Hill en muchos de sus posteriores libros, pues el factor religioso del puritanismo poseía para él connotaciones revolucionarias capaces de explicar, tanto su influencia en el desarrollo del capitalismo moderno, como en una ideología capaz de desarrollar tendencias democráticas, liberales y hasta de “individualismo posesivo”, sin las cuales no podrían entenderse las revoluciones inglesas del siglo XVII.¹⁶⁶ En todo caso, el enfoque marxista de Hill jamás le impidió calibrar adecuadamente la enorme influencia de las ideas sobre los intereses materiales, o sobre grandes acontecimientos históricos, en especial en las transformaciones revolucionarias experimentadas por Inglaterra en el siglo XVII, incluyendo el ámbito del desarrollo científico.¹⁶⁷ Por ello, ante la ya mencionada crítica explícita de Trevor-Roper en 1955 a la “escuela de Tawney” en general, y a Christopher Hill en particular, por haberse apoyado demasiado en la tesis weberiana sobre las afinidades entre el puritanismo y el capitalismo, Hill consideró propicio saldar cuentas sobre su precisa ubicación en relación con esa tesis, en un ensayo de 1961 presentado en homenaje a Tawney. Hill no podía haber elegido mejor ocasión para responder así, con elegancia y sólidos argumentos, al desafiante guante lanzado por Trevor-Roper, lo cual fue puesto de manifiesto desde el primer párrafo de su contribución al homenaje a Tawney:

Son ya más de treinta años desde que el pensamiento histórico en Inglaterra fue estimulado por la publicación

del libro *Religion and the Rise of Capitalism*, del Profesor Tawney. La mayoría de los historiadores aceptan ahora la existencia de alguna forma de conexión entre el protestantismo y el surgimiento del capitalismo, aunque el Profesor Trevor-Roper constituye una conspicua excepción.¹⁶⁸

A pesar de este consenso prácticamente unánime, donde a Trevor-Roper le toca desempeñar el papel de la excepción que confirma la regla, Christopher Hill reconoce que la unanimidad desaparece cuando se trata de determinar cuál es la naturaleza exacta de la conexión entre protestantismo y capitalismo, puesto que persiste una falta de limpieza conceptual en el filo de la tesis, de tal modo que el propósito fundamental de su contribución es aclarar algunas de esas confusiones para lo que se propone desarrollar sugerencias dadas por el propio Tawney en su libro de 1926. Entre las críticas más comunes contra Weber, y a veces también contra Tawney, se encuentran la de haber hecho extrapolaciones del puritanismo inglés del siglo XVII a la configuración del protestantismo continental del siglo XVI; que en algunos de los países donde el calvinismo fue particularmente fuerte, como Escocia y Hungría, hubo atraso económico; que muchos de los aristócratas que apoyaron a los hugonotes franceses no tenían ni origen ni perspectiva ni intereses burgueses; que los puntos doctrinales del calvinismo en los que Weber y Tawney pusieron énfasis no eran los centrales para los padres de la Reforma; que la doctrina protestante en torno a la usura, la vocación del trabajo y el trato a los pobres fue más bien periférica; que aun suponiendo que algunos individuos protestantes hubieran contribuido por lo que dijeron en esos aspectos al surgimiento de la ética capitalista, todavía quedaba por demostrar que el protestantismo podía asociarse, como causa o efecto, al surgimiento del capitalismo; que si tales conexiones van a establecerse, deben buscarse sobre todo en lo que los reformadores pusieron en el centro de sus doctrinas y los diferenciaron más claramente de sus contemporáneos católicos; y, por último, que no debe perderse de vista que los reformadores creían que sus doctrinas no constituían ninguna novedad “moderna”, sino que por el contrario, sentían que regresaban a los fundamentos originales sentados por el Nuevo Testamento y san agustín, de tal manera que es un absurdo anacrónico suponer que esas enseñanzas originales pudieron haber estado influidas o configuradas por algo así como “el espíritu del capitalismo”.¹⁶⁹ Hill define el “espíritu del capitalismo” de una manera que, en principio, no entra en contradicción con la forma en que Weber lo entendía: “Algo mucho más específico que el amor por el dinero, el cual puede encontrarse en las épocas pretéritas, sino un *ethos* que, dentro del marco de una economía de mercado, pone el énfasis en la industria productiva, la frugalidad y la acumulación como bienes en sí mismos. Para esta definición, los bancos y la usura no son centrales, puesto que ellos existían antes del surgimiento del capitalismo”.¹⁷⁰

Sin embargo, hecha esta definición, la cual le hubiera permitido a Hill defender la

tesis weberiana de muchas de las críticas simplistas o mal planteadas, él prefiere dar su propia interpretación sobre la manera en que se encuentran conectados el protestantismo y el espíritu del capitalismo, en una dirección que se aleja en varios aspectos de la tesis weberiana, aunque al final llegue a resultados similares. Así, a diferencia de Weber, Hill otorga una mucho mayor importancia a Lutero que a Calvino para identificar la ética protestante.¹⁷¹ La justificación por la fe, en cuanto doctrina central de Lutero, condicionó la peculiar manera del protestantismo para darle mucho más importancia a las intenciones y motivaciones que a los rituales externos en cuanto medios de salvación: “Los deberes, declaró Calvino, son estimados no por su acción, sino por sus motivos”.¹⁷² Y tal insistencia en que una fuerte convicción está por encima de las apariencias externas, “tuvo una gran fuerza liberadora” frente a las formas rituales y restricciones del catolicismo, así como para favorecer el principio de la tolerancia religiosa, aun cuando a Lutero le hubiera horrorizado saber que su doctrina tenía las potencialidades para desembocar precisamente en tal tolerancia.¹⁷³ La dosis de tranquilidad interna que el protestantismo aportó para aliviar la angustia existencial del hombre moderno la ve Hill en una línea interpretativa no muy diferente a la manera en que la veían Weber y Troeltsch, pues, según Hill: “Eso fue lo que el protestantismo proporcionó al hombre con escrúpulos del siglo XVI, atormentado por el sentimiento de su propia pecaminosidad: una calma interna y una confianza en sí mismo, quizá intermitente, pero firmemente basada en momentos de exaltación que, una vez experimentados, lo diferenciaban a sus propios ojos de sus demás compañeros”.¹⁷⁴

El alivio interno que el protestantismo trajo de esta manera al hombre ordinario es fundamental, según Hill, para explicar la sorprendente rapidez de su proliferación y sus repercusiones revolucionarias, pues “las revoluciones hechas con buenos motivos” acaban por verse como divinamente ordenadas, mientras que el rechazo a rendir pleitesía a un monarca, por ser una especie de idolatría, se encamina a romper el orden establecido de autoridad. Y si el ceremonial externo es la forma de adoración implantada por la autoridad pública, los puritanos, como bien se lo hiciera notar Strafford al arzobispo Laud (ambos ejecutados posteriormente por los parlamentarios), son ese tipo de gente que acaba por oponerse por principio “tanto civil como eclesiásticamente, a todo lo que la autoridad les ordene”.¹⁷⁵ De cualquier modo, la peculiar significación del protestantismo del siglo XVI reside en su relativa flexibilidad frente al sistema de normas y rituales formales, inflexibles y rígidos del catolicismo:

El protestantismo era en aquel tiempo infinitamente más flexible que el catolicismo. Éste tenía el corsé de hierro de la jerarquía, encabezada por el papa. Tenía la maquinaria de la confesión, la penitencia y la absolución, así como los tribunales eclesiásticos y la excomunión, para no mencionar la inquisición, mediante los cuales podía imponer los parámetros tradicionales de la ortodoxia. El protestantismo carecía de muchas de estas barreras para el cambio de las actitudes morales [pues] los ministros protestantes tenían que ir detrás

de lo que le parecía correcto a las conciencias de los principales miembros de sus congregaciones.¹⁷⁶

Y precisamente por ello, su organización interna era mucho más democrática que la del catolicismo, pues la dirigencia de las iglesias y sectas protestantes debió amoldarse a las demandas, criterios y expectativas de sus miembros, incluso de carácter económico y social, y no al revés, como tendía a ocurrir en la Iglesia católica. Según Hill, es en esto también “que el protestantismo hizo su gran contribución al surgimiento del capitalismo”, pues lo importante no fue tanto que Calvino fuera menos estricto que los canónigos con respecto a la cuestión de la usura, sino que los protestantes apelaran, tal y como lo había hecho la herejía medieval, a los dictados de la conciencia individual de los artesanos y los pequeños comerciantes, a la clase media en ascenso cuyos miembros se sintieron entre los elegidos para obrar para la mayor gloria de Dios. Por un lado, sorprende que hayan sido tantos los que tuvieron al mismo tiempo la milagrosa experiencia de la conversión, pero, por otro, tal fenómeno resulta comprensible si se toma en consideración que la vieja magia sacerdotal del sacramento ya no podía verse como un medio de salvación porque “ya no podía dar ninguna sensación de control sobre el mundo de fluctuaciones económicas en el que ahora tenían que vivir”.¹⁷⁷ El peso social del nuevo individualismo protestante se expresó mediante la paradoja de que el individualismo absoluto de conciencia provoca que la sociedad tenga una mayor influencia sobre la conducta, y el protestantismo se extendió así como una especie de reacción negativa a las prácticas e instituciones sociales que eran vistas por muchos individuos como abusivas.¹⁷⁸ Lo cierto es que “fue el trabajo constante de generaciones enteras de puritanos temerosos de Dios lo que convirtió a Inglaterra en la primera nación industrial del mundo” y esto a su vez era interpretado como resultado de que “Dios, a su manera, ayuda a aquellos que se ayudan a sí mismos”.¹⁷⁹

El puritanismo inglés del siglo XVII acabó así por ver con buenos ojos el progreso económico y, tal como lo hiciera notar la perceptiva sagacidad de Thomas Hobbes, “los predicadores presbiteranos nunca condenaron los vicios lucrativos de los comerciantes o artesanos”.¹⁸⁰ Por medio de la convicción interna que inspiraba sus acciones, la sociedad laica y burguesa fue imponiendo paulatinamente sus propias normas y su visión del mundo. Los puritanos ingleses buscaron espiritualizar los procesos económicos: “Dios instituyó el mercado y el intercambio, y Dod y Clever le aseguraron un público numeroso”.¹⁸¹ En cuanto a la motivación para llevar a cabo la colonización, por ejemplo, en América del norte, hay también quien ha visto en ello una acción religiosa interpretada en términos de ser ordenada directamente por Dios, pero al igual que en otros casos, concluye Hill, “el ejemplo de la colonización muestra cuán fácilmente el énfasis en el motivo divino podía convertirse en un manto protector para el cálculo económico”.¹⁸²

Por otra parte, como la oposición a la Iglesia católica en la Europa de los siglos XVI y XVII adquirió su mayor fuerza en las grandes ciudades, el protestantismo pudo desarrollarse por caminos que también favorecieron el surgimiento del capitalismo. No obstante todas estas circunstancias favorables para suponer un vínculo causal y necesario entre el protestantismo y el capitalismo, al llegar a la última sección de su artículo, Hill advierte sobre los riesgos de tal exageración, porque “nada hay en el protestantismo que lleve automáticamente al capitalismo, sino que su importancia más bien reside en que socavó los obstáculos que imponían las rígidas instituciones y ceremonias del catolicismo”.¹⁸³ Es cierto que la Reforma atrajo grandes grupos de descontentos, y las doctrinas modificadas por la perspectiva e intereses de las clases medias atrajeron, a su vez, otros descontentos contra la Iglesia católica, como la *gentry* de Hungría y Escocia, o los plebeyos de las ciudades holandesas, y en todos estos casos el protestantismo llevó a cabo una tarea de disolución, si no siempre revolucionaria, por lo menos sí transformadora. Donde el capitalismo ya existía, el protestantismo simplemente le dio un nuevo impulso. Al llegar aquí, Christopher Hill entronca, quizá sin ser plenamente consciente de ello, con el diagnóstico weberiano que adjudica a la ética protestante la función de ser un guardagujas que cambia la vía sobre la que el desarrollo del capitalismo ya venía encarrilado, puesto que Hill nos advierte:

Pero los hombres no se hicieron capitalistas porque fuesen protestantes ni protestantes porque fuesen capitalistas. En una sociedad que ya se estaba convirtiendo en capitalista, el protestantismo facilitó el triunfo de nuevos valores. No había ninguna razón teológica inherente para que el protestantismo pusiera su énfasis en la frugalidad, el trabajo arduo y la acumulación; pero tal énfasis era una consecuencia natural de la religión de la convicción interna, en una sociedad donde la industria capitalista ya se estaba desarrollando. Fue, quizá, una racionalización, pero emanó de manera natural de la teología protestante, cuyo principal significado, para nuestros propósitos, es que en cualquier sociedad permitía que la religión fuera moldeada por quienes dominaban esa sociedad.¹⁸⁴

Hill concluye así su homenaje a Tawney con una paráfrasis de la tesis weberiana a la que llega por caminos diferentes a los que recorrió el sociólogo de Heidelberg. Y quizá sin saberlo, al poner el énfasis en las motivaciones e intenciones, Hill lleva a cabo una especie de *verstehende Soziologie*, de sociología interpretativa, pues se olvida por un momento de la necesidad de encontrar correlaciones causales “duras” como base de la explicación histórica o sociológica. Su reflexión final no es de origen weberiano, sino de la más pura raigambre inglesa, al preguntarse qué hubiera ocurrido si el capitalismo no se hubiera visto influido por las motivaciones e intenciones que le imprimió la ética protestante:

La paradoja del capitalismo es que la producción y la acumulación se convierten en fines en sí mismos, perdiendo de vista el fin del consumo, a semejanza del hombre que Hobbes abstrajo de su sociedad que buscaba poder tras poder, para sólo terminar en la muerte. El hombre hobbesiano es en lo que el hombre

capitalista hubiera terminado, en caso de haber dejado de preocuparse por el origen de sus motivaciones. En el peor de los casos, los sermones cubrieron su desnudez con la hoja de parra de la hipocresía; en el mejor, humanizaron algunas relaciones industriales y encauzaron su energía hacia el servicio público y, también, la ganancia privada. ¹⁸⁵

La brillante tesis alternativa de Trevor-Roper en 1961 a la explicación weberiana

En el mismo año en que apareció publicado el homenaje a Tawney y en el que Christopher Hill aportaba su propio homenaje específicamente al libro *Religion and the Rise of Capitalism*, Trevor-Roper presentaba en un congreso irlandés de historiadores la versión definitiva de su propia posición en torno a la tesis weberiana en uno de sus más reconocidos artículos en el que recoge el guante lanzado por Hill con respecto a su posición de ser “la conspicua excepción” a la aceptación de la tesis de la conexión entre el protestantismo y el capitalismo.¹⁸⁶ Lo cuidado del ensayo, sus detalles históricos y el planteamiento general del tema, delatan la intención de Trevor-Roper no nada más de responderle a Hill, sino de presentar una versión alternativa, y potencialmente tan exitosa, al tema desarrollado magistralmente por Tawney en *Religion and the Rise of Capitalism*. En este último objetivo es evidente que Trevor-Roper fracasó porque su ensayo no tuvo ni el impacto ni la prolongada y profunda influencia del libro de Tawney. No obstante, el ensayo de Trevor-Roper necesariamente tiene que saldar cuentas, como lo hiciera Tawney en su libro de 1926 con la tesis de Max Weber sobre el protestantismo, y es en esta última función como ha quedado registrada en el ámbito de las aportaciones de la historiografía inglesa al debate de la guerra académica de los cien años.

Trevor-Roper inicia su artículo preguntándose: “¿cómo podemos explicarnos este extraordinario ascenso de ciertas sociedades protestantes y la decadencia de las sociedades católicas en el siglo XVII?”¹⁸⁷ La respuesta que explicaba este hecho por el factor religioso del protestantismo como una visión del mundo más progresista y previsor que la de las sociedades católicas no la dio originalmente Max Weber. Como buen historiador, Trevor-Roper rastrea sus orígenes hasta el siglo XVIII, cuando tal explicación era un lugar común, antes de ser elevada a rango de dogma en el siglo XIX por grandes propagandistas filogermánicos franceses como Madame de Staël o Charles de Villers, pero también por Francois Guizot en 1828 y el economista belga Émile de Laveleye en 1875. Trevor-Roper incluso registra que por el gran éxito de los escritos de Guizot al respecto, traducidos a diversos idiomas, se generó en 1844 la airada respuesta católica de Jaime Balmes en su *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, obra considerada de manera exagerada y partidista por Menéndez y Pelayo como “el primer gran libro de este siglo”.¹⁸⁸

El gran éxito que tuvieron los empresarios protestantes en el siglo XIX para industrializar a Francia, y por medio de Francia, a Europa bajo Luis Felipe, Napoleón III y la tercera república, proporcionaba suficiente evidencia para confirmar y sostener el dogma. Los propagandistas franceses del siglo XIX ni siquiera entraban en una discusión al respecto, pues en cuanto hombres de acción no tenían mucho tiempo para discutir razones, simplemente postulaban el hecho y sacaban las consecuencias de que,

efectivamente, el protestantismo favorecía el progreso económico. Tocaría a sociólogos alemanes, “más inclinados a la academia”, explicar tal fenómeno, y lo hicieron de diferentes maneras: Marx vio en el protestantismo la ideología del capitalismo, el epifenómeno religioso de un fenómeno económico; Sombart encontró un espíritu creativo que bautizó con el nombre de “espíritu del capitalismo”; Max Weber, seguido por Troeltsch, postuló que “el espíritu del capitalismo surgió como una consecuencia directa de la nueva ‘ética protestante’ tal y como era enseñada no por Lutero, sino por Calvino”; Sombart replicó a su vez que el surgimiento del capitalismo moderno se explicaba más por la diáspora de los judíos sefarditas que dejaron Lisboa y Sevilla para instalarse en Hamburgo y Amsterdam, por lo que el “espíritu del capitalismo” podía rastrearse a la ética judía del Talmud. De todas esas tesis, Trevor-Roper reconoce que la más firme y sólida es la de Weber, por lo que conviene resumirla con justicia, “especialmente porque a menudo ha sido mal interpretada”, para después dar cuenta de ella.¹⁸⁹ Y a continuación, Trevor-Roper decide criticar a Weber, no de manera chapucera, sino refinada.

Para empezar —advierte Trevor-Roper— Weber jamás sostuvo que Calvino, o algún otro gran predicador protestante, defendiera directamente el capitalismo o los métodos capitalistas, y tampoco argumentó que la doctrina de Calvino sobre la usura tuviera algún efecto en la creación del capitalismo, pues, en realidad, “rechazó explícitamente tal idea”. Es más, “Weber tampoco negó la existencia de capitalistas en la Edad Media, lo que él sostuvo fue que en el siglo XVI se gestó una forma completamente nueva de capitalismo”.¹⁹⁰ Lo distintivo del capitalismo moderno no es la búsqueda de la ganancia ni el amor por el dinero, porque esas motivaciones han existido en todas las épocas y lugares en calidad de lo que Weber llamaba capitalismo aventurero o de paria; lo distintivo de los capitalistas modernos fue su ética de trabajo, su disciplina moral con fundamento en un ascetismo intramundano, en el que sistemáticamente llevaron a cabo su vocación mediante el arduo trabajo, el ahorro y la reinversión de los ahorros en la consolidación de su vocación. Para Weber, esta disciplina moral derivaba de una ética protestante, específicamente calvinista: “Así la ética protestante creó ese espíritu que, cuando operó sobre los asuntos económicos, generó el moderno capitalismo industrial”.¹⁹¹ Aun cuando Trevor-Roper hace un gran esfuerzo por no simplificar la tesis de Weber, lo cierto es que cuando usa términos como *creó*, *operó* y *generó* le atribuye el rango de una explicación causal, directamente genética, que ciertamente Weber jamás postuló como tal, de modo que podría decirse, usando la propia expresión de Trevor-Roper en otro artículo, que aunque “justo”, su resumen no escapa a la “simplificación”, entre otras cosas porque jamás menciona el término, usado por Weber, de las *afinidades electivas*.

Pese a estas limitaciones, Trevor-Roper de todas maneras reconoce que hay “un

sólido elemento de verdad, si bien elusivo, en la tesis de Weber: la ética calvinista sí llevó en ciertos casos a la formación del capitalismo industrial”.¹⁹² No obstante, la tesis de Weber no puede explicar casos como los de Escocia o Gelderland, donde el predominio calvinista fue incapaz de superar el atraso económico, razón por la cual Trevor-Roper considera necesario revisar de nuevo la tesis no en su aspecto teórico, sino en los hechos históricos: “creo que vale la pena hacerlo porque Weber mismo describió meramente una conexión teórica y jamás proporcionó alguna instancia histórica de la conexión así descrita; y en cuanto a su más distinguido sucesor, R. H. Tawney, éste se circunscribió a ejemplos ingleses, negándose a sí mismo la luz que puede provenir del método comparativo”.¹⁹³

En ambos casos, el de Weber y el de Tawney, la apreciación de Trevor-Roper no resulta ni justa ni exacta. Weber sí tomó en consideración los casos históricos de Inglaterra en la segunda mitad del siglo XVII, por no decir nada de sus referencias a la Pensilvania del siglo XVIII o la Florencia del siglo XV. Además, Weber también detectó el caso de cómo la mayoría de los banqueros de un norte luterano en Alemania en el siglo XVI eran de origen calvinista. El mismo Trevor-Roper se contradice más adelante en su artículo al afirmar que “Weber observó como evidencia para su tesis que en Hamburgo la familia empresarial más antigua era calvinista y no luterana”,¹⁹⁴ o bien que “Weber defendió su tesis en última instancia por el caso del calvinismo de los empresarios flamencos” de Europa septentrional,¹⁹⁵ o incluso que aunque Weber se refirió después a la “diáspora calvinista” por todo el norte de Europa, en realidad toma la evidencia para apoyar su tesis “casi exclusivamente de escritores puritanos ingleses”.¹⁹⁶ De tal modo que éstas son ya demasiadas instancias históricas, citadas por el propio Trevor-Roper, como para desmentir su falsa afirmación de que “Weber describió meramente una conexión teórica y jamás proporcionó alguna instancia histórica de la conexión así descrita”. Resulta pues que, en este caso concreto, el resumen de Trevor-Roper no sólo simplifica, sino que es falso, por no decir que “injusto”. Y en cuanto a Tawney, que es en realidad con quien Trevor-Roper pretende medirse, tampoco es exacta la afirmación de que se circunscribió a “ejemplos ingleses”, pues hay en su libro una larga sección dedicada a explicar el caso especial de Amberes, y tanto el capítulo sobre el “trasfondo medieval” como el de “los reformadores continentales” se concentran en la experiencia de la Reforma en la Europa continental.¹⁹⁷ Precisamente es ese trasfondo de análisis comparado en el libro de Tawney el que Trevor-Roper intentará superar en su artículo, pero para muchos observadores tan sólo consiguió emularlo sin ser capaz no se diga de superarlo, sino tan sólo de igualarlo.

No obstante, Trevor-Roper expone en seguida una serie de datos históricos —no mencionados ni por Weber ni por Tawney— para señalar efectivamente una conexión entre el desarrollo capitalista y el calvinismo durante el siglo XVII en Europa, y demostrar

que su propia erudición al respecto supera la de sus dos rivales y supuestos “predecesores”. Así, los monarcas escandinavos, de confesión luterana, recurrieron a familias calvinistas holandesas para que les administraran sus negocios, y pronto “los calvinistas holandeses se convirtieron en una nueva aristocracia capitalista de la Dinamarca luterana”, lo mismo que en Suecia un calvinista de Lieja, Louis de Geer, se convirtió en el “amo indisputado de la vida económica sueca”, “el Krupp del siglo XVII”.¹⁹⁸ Desde luego que de Geer no fue el único gran empresario y financiero calvinista de Suecia en esos años, pues también Willem usselinx fundó la compañía sueca de las Indias orientales, y los hermanos Momma abrieron las minas de hierro y cobre en lapolandia y se convirtieron en los financieros personales de la reina cristina. Otro calvinista de livonia fundó el banco de Suecia en 1658. Pero no sólo en Escandinavia existía este predominio de los empresarios calvinistas en la vida económica. Nada menos que el cardenal Richelieu, como antes lo había hecho Enrique IV, se apoyó en empresarios hugonotes para administrar la vida económica francesa: sus banqueros, los rambouillets y los tallemants, eran calvinistas franceses; para pagar a los ejércitos franceses y suecos, empleó los servicios de Jan Hoeufft, un calvinista de brabant quien, por medio de su hermano Mateo en Amsterdam, estaba en contacto con la “internacional calvinista” para hacer negocios con de Geer en el báltico; y en 1639 Richelieu encontró a otro financiero protestante, Barthélemy d’Herwarth, quien dominaría las finanzas francesas durante el siguiente cuarto de siglo.¹⁹⁹

Incluso del otro lado de los adversarios enfrentados en la guerra de los treinta años, al lado de los Habsburgo católicos en Austria y España, encontramos también a protestantes administrando los negocios y la vida económica. Además de genial militar, Wallerstein fue un gran administrador para sostener grandes ejércitos en marcha, lo cual no era pequeña empresa. Pero detrás de Wallerstein, ahora sabemos, se encontraban los servicios de Hans de Witte, un calvinista de Amberes. Desde Praga, este calvinista solitario financiaba los ejércitos de las potencias católicas, y por sus servicios industriales y financieros era tolerado en su confesión por parte de sus intolerantes patrones. Desde el inicio de la guerra de los treinta años controló la plata y el estaño del imperio Habsburgo; fue él quien proporcionó el dinero para pagar los ejércitos de Wallerstein, así como quien proveyó las líneas de abastecimiento de éstos; todas las minas de Wallerstein se encontraban bajo su administración; en suma, Hans de Witte fue el Louis de Geer de las potencias católicas. Servían a bandos opuestos, pero ambos pertenecían a la “internacional calvinista”.²⁰⁰ En cuanto a los Habsburgo de Madrid, es cierto que resulta difícil pensar en un empresario calvinista sentado cerca del oído de Felipe IV, pero éste ya había recurrido a los comerciantes luteranos de Hamburgo para que aprovisionaran sus flotas, y si bien eran herejes, por lo menos eran neutrales y súbditos nominales, y a veces hasta leales por convicción a su primo, el emperador en Viena. No obstante, si se

mira detalladamente, encontramos que aunque en Hamburgo hay una abrumadora mayoría de luteranos, en la calidad y la intensidad de los servicios empresariales y financieros se encontraban opacados, de nueva cuenta, por los calvinistas de los Países bajos: “Fue en vano que España intentara evadir la dependencia hacia los odiados rebeldes por medio de los servicios de los comerciantes hanseáticos, pues en una inspección más cercana, los comerciantes hanseáticos resultaron ser holandeses o agentes holandeses”.²⁰¹ Entretanto, en el frente renano, España recurría a los servicios de un calvinista suizo de Berna y banquero de Ginebra, Francois Grenus, para que administrara las minas reales de sal de Franche-comté y sostuviera, por medio de sus préstamos, las fuerzas españolas. Todo lo cual lleva a Trevor-Roper a la siguiente conclusión tentativa:

Así, tanto en los países católicos como protestantes de mediados del siglo XVII, nos encontramos con que, en efecto, los calvinistas eran los grandes empresarios. Eran una fuerza internacional, la *élite* económica de Europa. Ellos solos, al parecer, podían movilizar el comercio y la industria y, al hacerlo, controlaban grandes sumas de dinero, ya fuera para financiar ejércitos o reinvertir en otras grandes empresas económicas. Confrontados con estos hechos, es fácil suponer una conexión directa entre su religión y su actividad económica; y, sin embargo, antes de brincar a tal conclusión, haremos bien en observar con mayor detenimiento el cuadro que hemos esbozado, pues debemos introducir aquellas pruebas históricas de las que se dispuso Weber, el sociólogo.²⁰²

Y a partir de aquí Trevor-Roper introduce una tesis, alternativa a la de Weber y Tawney, para explicar la aparente coincidencia entre la fe religiosa y el desarrollo económico. No es la religión —ni las diferentes connotaciones teológicas de las diversas confesiones religiosas— la que explica la concentración de las funciones empresariales y financieras en determinados grupos e individuos, sino que es un factor absolutamente diferente y que sólo deriva indirectamente de la cuestión religiosa, a saber, la migración. En efecto, las excepcionales habilidades para la actividad económica que encontraron en los calvinistas tanto los monarcas escandinavos como Wallerstein y Richelieu, a mediados del siglo XVII, no derivaban de su condición religiosa, sino de su condición de emigrados, de *outsiders* capaces de percibir las oportunidades económicas con mucho mayor habilidad, precisión y certeza que los miembros de un endogrupo. Y tal tesis, eminentemente sociológica, que propone Trevor-Roper, el historiador, puede apuntalarse con algunos ejemplos históricos que, de incidentales, pasan a ser fundamentales para la nueva tesis. De esta manera, Trevor-Roper intenta convencer a sus lectores que todos esos empresarios calvinistas, enumerados con tan prolijo detalle al inicio de su exposición, en realidad no eran tales o que eran calvinistas de “dientes para fuera”, pero no eran ni devotos ni austeros ni ascetas, sino grandes comerciantes, con mentalidad, patrones de consumo y modo de vida de grandes comerciantes, como los que siempre ha habido. “Tales eran en realidad los hombres de carne y hueso, cuyo tipo abstracto fue deformado por Weber como de un ‘ascetismo racional intramundano’”.²⁰³ En segundo

lugar, Trevor-Roper considera que el factor que unía a estos empresarios, su común denominador, no era tanto que fueran buenos o malos calvinistas, sino que la mayoría no eran nativos de los países en los que desempeñaban sus funciones empresariales: “Ni Holanda ni Escocia ni Ginebra ni el Palatinado —las cuatro sociedades calvinistas obvias— generaron sus propios empresarios”.²⁰⁴ Así que todos los grandes empresarios eran emigrados y, además, provenían mayoritariamente de la misma región de Europa; es decir, Flandes, “algunos de ellos, quizá, sólo eran calvinistas porque eran de los Países bajos”.²⁰⁵ Precizando todavía más, tales empresarios eran específicamente flamencos, pues si, según ya se ha dicho, el comercio, por ejemplo de Hamburgo, estaba dominado por comerciantes de los Países bajos, pronto vemos que en su mayoría eran flamencos. De Witte también era un flamenco de Amberes; los más prósperos de los empresarios que emigraron a Fráncfort eran flamencos, por lo que algunos historiadores encontraron que en el periodo de 1585 a 1630 “Fráncfort tuvo su segunda época de oro como una colonia belga”, “la hija de Amberes”.²⁰⁶ La industria Suiza no fue promovida por nativos, sino por emigrantes cuyo más sobresaliente representante era un judío converso, Marcos Perez, que ofreció convertir a Basilea en el nuevo centro económico de Europa, a raíz del abandono comercial de su natal Amberes.²⁰⁷

Las guerras de religión provocaron migraciones, y los calvinistas de Flandes, así como judíos, conversos o no, de la península ibérica, o los italianos en pos de Suiza o los mercaderes de Milán, como, Locarno y Lucca se vieron forzados a emigrar, y eso es lo que explica que los grandes centros industriales y comerciales de Europa alrededor de 1500, pronto fueran desplazados y sustituidos por nuevos centros en el siglo XVII, casi siempre situados más al norte. Las técnicas y prácticas capitalistas ya existían en 1500 en Amberes, Lieja, Lisboa, Augsburgo, Milán o Lucca y como un secreto de fábrica salieron con sus dueños en una migración, entre 1550 y 1620, para establecerse en otras ciudades que, a su vez, pronto experimentaron un rápido progreso económico.²⁰⁸ “En vez de mirar principalmente a la religión de los empresarios, debemos mirar más su origen local”.²⁰⁹ Trevor-Roper considera que no hay ninguna razón para suponer que la Reforma, o las guerras de religión, crearon un nuevo tipo de hombre económico que a su vez creó un nuevo tipo de capitalismo, puesto que las técnicas capitalistas empleadas en los países protestantes no eran nuevas: “Las técnicas llevadas por los flamencos a Holanda, Suecia y Dinamarca, o por los italianos a Suiza y Lyon, eran las viejas técnicas del capitalismo medieval, perfeccionadas en vísperas de la Reforma, y aplicadas a nuevas áreas. Eso es todo”.²¹⁰

Trevor-Roper advierte que desde luego esa no fue la manera en que los sociólogos alemanes vieron las cosas, y procede a meter en un mismo saco a Marx, Weber y Sombart para hacer una serie de afirmaciones que no pueden aplicarse a los tres simultáneamente. Para empezar, dice que los tres suponían que una nueva forma de

capitalismo había sido creada en el siglo XVI, y que los tres estipularon “conexiones causales” entre la Reforma, el capitalismo industrial y el surgimiento económico de las potencias protestantes.²¹¹ Como una derivación, Trevor-Roper agrega además que “para Marx, Weber y Sombart, que veían la Europa medieval como no capitalista, el problema era descubrir por qué el capitalismo fue creado en el siglo XVI”.²¹² En realidad, tanto Weber como Sombart explícitamente se refirieron a formaciones capitalistas en la Edad Media, el primero en el caso de Florencia y las ciudades de Flandes y la toscana de la baja Edad Media, y el segundo al considerar que incluso en la ética tomista se encuentra una racionalidad propicia al desarrollo del capitalismo. Por otro lado, Weber jamás habló de “conexiones causales” directas entre el protestantismo, el capitalismo y el progreso económico de las potencias protestantes, sino que fue mucho más cuidadoso y sutil que eso, prefiriendo el metafórico término de las afinidades electivas a cualquier otro que implicara una conexión causal directa. Una vez más, Trevor-Roper rebasa el simplismo para hacer afirmaciones falsas y, aunque su crítica sería válida para el caso de Marx, es una gran audacia reducir las posiciones de Weber y Sombart a la primera. Para Weber, lo novedoso en la modernidad era, en todo caso, el *ethos* protestante del espíritu del capitalismo, no la gestación misma del capitalismo, la cual explícitamente la ubicó en la baja Edad Media. Resulta interesante descubrir que, en su crítica a Weber, Trevor-Roper habla mucho de *capitalismo* y *técnicas capitalistas*, pero muy poco del *espíritu del capitalismo*, y también mucho de *protestantismo* y *calvinismo*, pero muy poco de *ética protestante* o de la ética de trabajo condicionada por la doctrina calvinista de la predestinación; para nada se refiere a la paradoja de las *consecuencias no intencionadas*, ni a las *afinidades electivas* que son los términos usados por Weber. Podría decirse que no necesitaba referirse a éstos para plantear su propia tesis alternativa, pero si pretendía criticar a Weber con “equidad”, debió hacerlo en los términos planteados por Weber mismo y no en función de otros tan alejados, que acaban por reducirlo a la posición de Marx. De cualquier modo, Trevor-Roper ratifica su tesis alternativa, acusando a Weber de haber planteado al revés las cosas:

Porque siempre regresamos a lo siguiente: los empresarios calvinistas y, para el caso también los judíos del norte de Europa, no eran un producto nativo nuevo, sino un viejo producto trasplantado. Pero al querer ver en el “espíritu del capitalismo” algo nuevo, cuyos orígenes deben buscarse en el siglo XVI, Weber invirtió el problema. La novedad no estaba en los empresarios mismos, sino en las circunstancias que los impulsaron a emigrar.²¹³

Y con esto, Trevor-Roper concluye su crítica a Weber sin entrar a discutir la noción del *espíritu del capitalismo* en sus propios términos, sin reconocer que aun cuando el capitalismo moderno se gestó de la baja Edad Media, adquirió rasgos inequívocamente distintos, modernos, a partir del siglo XVI, y que la mentalidad derivada de una nueva ética de trabajo emanada, a su vez, de la cosmovisión del ascetismo intramundano del

calvinismo pudo haber desempeñado una función crucial en tal transformación. En contra de lo que dice Trevor-Roper, Weber sí habló explícitamente de la diáspora calvinista, desde la primera versión de 1904 de sus ensayos sobre la ética protestante, así como en su *Antikritisches Schlußwort*, o “Respuesta final a los críticos”, de 1910;²¹⁴ sólo que no la consideró el factor decisivo para explicar la manera en que el guardagujas de la ética calvinista modificó la trayectoria sobre la cual ya venía encarrilado el capitalismo moderno. Pero quizá esto es lo más importante: mientras que la tesis de Weber explica el peculiar desarrollo del capitalismo en Inglaterra con las características que introdujo el puritanismo y su reinterpretación del dogma calvinista, la teoría de las migraciones de Trevor-Roper no nos dice absolutamente nada sobre el caso inglés. Tan preocupado estaba Trevor-Roper por desarrollar un método comparativo que “superara” al de Tawney, que olvidó dar cuenta precisamente del caso que mayor interés y relevancia tenía para Weber, el de Inglaterra. Cabría preguntarse también si acaso Trevor-Roper no pensó inconscientemente que como el caso de Inglaterra quedaba tan magistralmente bien tratado en el libro de 1926 de Tawney, ya no tenía sentido discutirlo. O quizá sabía muy bien que el caso de Inglaterra constituía el vulnerable talón de Aquiles a su tesis alternativa de las migraciones. Tal parece que Trevor-Roper escribió de nueva cuenta un brillante y hasta deslumbrante artículo, pero también sumamente vulnerable, cuya “falsación” popperiana lo constituye precisamente el caso inglés, el cual refuta claramente la tesis de las migraciones.

La victoria de la escuela de Tawney equivale a la victoria de Enrique V con la batalla de Agincourt en la guerra de los cien años

Debemos concluir esta sección con una mención de lo ocurrido en el caso de la disputa sobre la *gentry*. La investigación posterior a la década de los cincuenta, no encontró ninguna evidencia para apoyar la tesis de Trevor-Roper sobre la supuesta decadencia económica de la *gentry*; en cambio, Lawrence Stone se consagró como el autor que demostró con cuidadosas y extensas investigaciones, basadas en trabajo de archivos y en nuevas fuentes estadísticas, la tesis de la decadencia de la aristocracia y el ascenso de la *gentry*,²¹⁵ frente a las cuales Trevor-Roper guardó un significativo silencio y jamás publicó un libro de investigación, no se diga para refutarlas, sino aunque sólo fuera para comentarlas y fijar su posición frente a éstas.

Pero al margen de los contendientes originales, la investigación posterior en el tema encontró más útil y confiable la tesis de Tawney sobre la *gentry* que la de Trevor-Roper. Así, en 1966, desde la Universidad de Harvard, Barrington Moore publicó su clásico *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, donde en su capítulo sobre Inglaterra se basa fundamentalmente en Tawney.²¹⁶ Y aunque en una de las primeras reseñas críticas de este libro, Lawrence Stone criticó a Barrington Moore por no tomar en cuenta el cambio demográfico como uno de los factores decisivos para explicar la Revolución inglesa de 1642, así como por haber “roto demasiados huevos históricos para hacer un *omelette* sociológico”, lo cierto es que en lo referente a su interpretación sobre el ascenso de la *gentry* y la decadencia de la aristocracia no podía estar en desacuerdo.²¹⁷ Poco después, en 1978, Reinhard Bendix publicó *Kings or People*, y en un capítulo dedicado a las revoluciones inglesas del siglo XVII, sus principales fuentes fueron Christopher Hill y Perez Zagorin, quienes siguen la tesis de Tawney sobre la *gentry*.²¹⁸ Más recientemente, el propio Perez Zagorin ha descrito lo que con el paso de los años parece ser el veredicto final prácticamente unánime sobre esta cuestión: “La tesis de H. R. Trevor-Roper esbozada hace algunos años debe descartarse porque no hay ninguna razón para creer que las tendencias coyunturales de largo plazo fueron desfavorables para la *gentry* o que ésta sufrió una decadencia. Por el contrario, la actual evidencia disponible indica que lo opuesto fue más bien el caso”.²¹⁹

Es cierto que todos estos diagnósticos vienen de autores contrarios a la tesis de Trevor-Roper sobre la *gentry*, pero precisamente lo más significativo es que no hay ningún autor que haya desarrollado investigaciones con fundamento en esa tesis, y en cambio proliferen las que se basan o apoyan en la de Tawney, enriquecida posteriormente por las eruditas investigaciones de primera mano de Stone.²²⁰ En contraste, ni el propio Trevor-Roper publicó posteriormente nada que pudiera o intentara apuntalar su propia tesis. La victoria final fue por esta razón para “la escuela de

Tawney”.

Hay, finalmente, un factor adicional, en última instancia triste, para explicar el eclipse del prestigio de Trevor-Roper como historiador. En abril de 1983 un reportero del semanario *Stern*, Gerd Heidemann, publicó la noticia de haber descubierto unos supuestos diarios atribuidos a Hitler y se le pidió a Trevor-Roper que avalara su autenticidad dada su fama como experto en el tema, tanto por los servicios de inteligencia que había prestado a Gran Bretaña durante la segunda Guerra Mundial como por el éxito de su gran *bestseller*, *Los últimos días de Hitler*.²²¹ De manera sumamente imprudente Trevor-Roper avaló esos diarios al encontrar supuestos indicios “irrefutables”, en la caligrafía, las fechas, el estilo literario, etcétera, que “demostraban” la autenticidad del documento. Trevor-Roper apostó todo su prestigio de historiador en esos diarios y... perdió. En menos de dos semanas, el “experto” inglés empezó a dudar de la veracidad de los “diarios”, ante la unánime negativa de los historiadores y peritos alemanes para reconocerla; pero el escándalo ya había dado la vuelta al mundo, y la fotografía de Trevor-Roper aparecía en los principales diarios y revistas del mundo, de Berlín a Tokio, al lado de los truhanes del *Stern* denunciados sin piedad por los editorialistas de *Der Spiegel*. Y el escándalo bautizado como “Die Sturm um der Führer”²²² pronto pasó a la portada del *Newsweek* como “The Storm over the Hitler Diaries”.²²³ El escándalo fue tal, una vez que se encontró y arrestó al falsificador confeso, Konrad Kujau, autor de tales documentos con fines políticos a favor del movimiento neonazi, que pronto se inició un juicio penal contra *Stern*, Heidemann y Kujau.²²⁴ En resumen: el caso se convirtió en un chiquero, y Trevor-Roper chapoteó en el centro del mismo, por lo menos durante tres semanas en la primavera de 1983. El mal ya estaba hecho, su prestigio como historiador quedaba ensombrecido por la ligereza, la terquedad y la tendencia al escándalo que ya muchos sospechaban era la verdadera base de su obsesión por ser siempre “brillante”. A partir de entonces se dedicó a los libros de historia de gran divulgación popular o a redactar libros de venta asegurada entre cierto tipo de público como, por ejemplo, “La plática de sobremesa de Hitler”.²²⁵ Triste final para un historiador que prometía tanto y que, por lo menos en el campo de la investigación sólida y sistemática, dio tan poco.

La victoria final en este episodio de la guerra académica de los cien años fue así para Richard Henry Tawney y “su escuela”, el auténtico vencedor de nuestra batalla de agincourt. Debemos regresar ahora a la década de los sesenta que representa, en nuestra narración, la séptima década de esta conflagración académica centenaria.

VII. LA GIGANTESCA DÉCADA DE LOS SESENTA: DEL CENTENARIO DEL NATALICIO DE WEBER AL PRIMER ARTÍCULO DE GIDDENS, PASANDO POR LA TEORÍA DE LA MODERNIZACIÓN Y EL DEBATE SOBRE LA TESIS WEBERIANA EN VARIOS PAÍSES

La gigantesca década de los sesenta se inicia en el contexto de la publicación del libro de Reinhard Bendix en 1960, las aportaciones de 1961 de Christopher Hill y Trevor-Roper y la traducción del sueco al inglés, también en 1961, del libro de Kurt Samuelsson, así como las respuestas críticas que este último generó por parte de Robert N. Bellah en 1963 y de Niles M. Hansen en 1964, de todas las cuales ya hicimos referencia detallada en el capítulo anterior.

David McClelland y la tesis de la sociedad del logro adquisitivo

Sin entrar directamente en la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, sino más bien aprovechándola para sus propios objetivos de investigación, en 1961 David McClelland publica su libro clásico sobre “la sociedad del logro adquisitivo” en el que extiende la aplicación de la tesis weberiana sobre la ética protestante a una orientación mucho más general de la sociedad industrial avanzada, la cual supuestamente genera individuos que rigen su comportamiento social y sus parámetros de estatus y movilidad social por la acción orientada hacia el logro adquisitivo.¹ Después de demostrar muchos aspectos de investigación empírica sobre la importancia de la variable del logro adquisitivo (*n Achievement*) para explicar el estímulo motivacional del crecimiento económico, McClelland reconoce la deuda que tal investigación tiene con la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero al mismo tiempo advierte que su variable motivacional va más allá de Weber: “Así, la conexión vista por Max Weber entre la Reforma protestante y el surgimiento del espíritu empresarial, y que proporcionó el trampolín de partida para la presente investigación, puede ser entendida ahora como un caso especial pero de ninguna manera limitada al protestantismo, de un incremento general en la *n Achievement* producida por un cambio ideológico”.²

Pero la investigación de McClelland, entre muchos y diversos propósitos, también pretende apoyar, “actualizándola”, la tesis de Weber sobre el protestantismo especialmente en sus debilidades empíricas. Así, ante el cuestionamiento de la validez de los datos estadísticos de Offenbacher sobre el mejor desempeño escolar de los protestantes frente a los católicos en una región del sudoeste alemán a finales del siglo XIX y que fueron ofrecidos por Weber como un pretexto para iniciar su propia investigación, McClelland se propone demostrar que el cuestionamiento de tales datos por parte de Samuelsson y otros resulta irrelevante. Puede demostrarse con “datos actuales” (inicios de la década de los sesenta), para la misma región de Alemania y con mejores técnicas estadísticas que las rudimentarias y mal fundamentadas de Offenbacher, así como con la más amplia y confiable variable del *n Achievement*, que la correlación ofrecida por Weber al inicio de su primer ensayo sobre el protestantismo resulta aún válida y correcta, y no sólo para el caso alemán, sino también para el de Estados Unidos.³

Más interesante aún resultará para los investigadores mexicanos encontrar que McClelland también puso a prueba tal correlación para el caso de los indígenas convertidos al protestantismo en los altos de Chiapas, mucho antes de que este tema se convirtiera en algo de actualidad y relevancia para las investigaciones sociológicas mexicanas. Así, en una sección intitulada “Efectos ideológicos: el efecto de la conversión protestante en México” del capítulo final de su libro, McClelland aplicó empíricamente la

variable del *n Achievement* para la comparación de un pueblo católico indígena con uno protestante en Chiapas y encontrar que, en términos generales y pese a las limitaciones de desarrollo económico de la región, los indígenas conversos protestantes tenían mayores aspiraciones de superación económica y profesional que los católicos, así como mayor prosperidad económica, aun cuando esto último podía deberse a que tenían mejor suelo cultivable que el del pueblo católico.⁴ “Por supuesto que no puede probarse si la variable del *n Achievement* en el pueblo protestante no era más alta desde un inicio y que eso explicaría por qué se convirtieron al protestantismo en primer lugar, pero la historia de la conversión sugiere con firmeza que más bien fue una cuestión contingente lo que decidió la conversión de este pueblo”.⁵

De cualquier modo, y como veremos más adelante, tales intentos de la sociología estadounidense de esa década para “apoyar” o “refutar” la tesis weberiana sobre el protestantismo a la larga resultan irrelevantes porque Weber delimitó expresamente la validez de su tesis a los siglos XVI, XVII y parte del XVIII, así como a la región occidental, y hacia el final de sus ensayos advirtió que el capitalismo contemporáneo opera sobre bases mecánicas y ya no requiere del impulso motivacional que lo acompañó, después de su gestación, entre los siglos XVII y XVIII. No sabemos qué hubiera opinado Max Weber de los intentos de “validación” contemporánea de su tesis en regiones no occidentales, pero seguramente habría dicho que si su tesis sirve de inspiración como “tipo ideal” para orientar nuevas investigaciones empíricas, entonces satisface con creces su propósito, pero no solamente cuando fuera “confirmada”, sino también y con mayor razón cuando resulta “falsada” o “refutada” por nuevos hechos, pues un tipo ideal está diseñado precisamente para esta función. En cuanto a su propia tesis, solamente el material histórico y teológico aplicado a la expresa circunscripción de validez que él definió para su tesis podría ser relevante, y no así el estilo de investigación de la sociología empírica estadounidense tan en boga en la década de los años sesenta y parte de los setenta.

La crítica de MacIntyre en 1962 a la explicación causal

Al año siguiente, en 1962, un joven investigador del Nuffield College de Oxford, Alasdair MacIntyre, publicó un artículo en el que denunciaba una forma de error en las explicaciones causales de las ciencias sociales.⁶ Según MacIntyre, las teorías que vinculan causalmente ideas con acciones, creencias religiosas con acciones económicas, como lo hicieron entre otros Marx, Pareto y Weber, cometen el error de separar acciones, por un lado, de ideas y creencias, por el otro, como si fueran dos elementos distintos, cuando en realidad en la acción social no puede separarse la acción de las creencias, de la misma manera en que no pueden separarse del lenguaje, en la práctica, las palabras de su significado. Así, si un individuo rocía insecticida sobre las plantas de su jardín porque cree que debe exterminar una plaga verde producto de su imaginación, la acción de rociar insecticida no puede separarse de su creencia pues ésta es la que da sentido a su acción, y, a su vez, la creencia de que el insecticida eliminará la plaga imaginaria no puede separarse de la necesidad de la acción de rociar insecticida. No obstante, creencia y acción no son idénticas, aun cuando en la práctica sea sumamente problemático separarlas pues la una no tiene sentido sin la otra, y viceversa. El error de la imputación causal, por lo menos en el caso de Weber, puede plantearse en los siguientes términos, donde Weber parte del análisis de Hume sobre la causalidad, pero lo pone en práctica con métodos de Stuart Mill:

Al establecer Weber el nexo causal entre protestantismo y capitalismo, utiliza el método de la diferencia de Mill. Weber muestra que tanto en China como en India existían las precondiciones para el capitalismo tan evidentes como en Europa, con excepción del factor del protestantismo. Y como el capitalismo no apareció en esas sociedades asiáticas, tenemos muy buenas razones para suponer que el protestantismo es la causa del capitalismo.⁷

Ahora bien, al abordar específicamente la tesis de Weber sobre la ética protestante, al margen de sus posteriores estudios sobre la sociología de la religión en otras civilizaciones, encontramos que la explicación causal se plantea de otro modo, pues ahí distingue la influencia “lógica” de la “psicológica”, de una manera que para MacIntyre no resulta clara, y eso queda de manifiesto en la doctrina de la función de las “buenas obras” en la ética protestante, la cual es sintetizada por MacIntyre del siguiente modo:

Para el calvinismo primigenio, el destino eterno del hombre se encuentra predestinado por Dios y nadie puede hacer nada para alterarlo. Más aún, no hay ningún signo externo para encontrar quién está predestinado para el cielo y quién para el infierno. Pero la presión psicológica para tener algún indicio fue tan fuerte, que a partir de Béza los calvinistas sostuvieron que las “buenas obras” eran signos de elección. De tal modo que, con el tiempo, fueron identificadas la realización de buenas obras y la elección para la salvación dentro de una doctrina que originalmente las había mantenido tajantemente separadas. Weber describe esto como si la presión psicológica de la necesidad de tener algún indicio de salvación hubiera distorsionado las

consecuencias lógicas del calvinismo. Pero el calvinismo y el propio Calvino debieron adaptarse a los mandamientos de la biblia que ordenan hacer buenas obras. Calvino estaba comprometido así a las siguientes proposiciones: 1) Dios manda que se hagan buenas obras; 2) es de la máxima importancia hacer lo que Dios ordena; 3) las buenas obras son, sin embargo, intrascendentes para lo que es de mayor importancia para ti, que es la salvación o la condenación. Es un requisito lógico, sin embargo, y no de las presiones psicológicas, que una de estas proposiciones sea modificada; porque si no, se cae en una contradicción. Más aún, a menos que sea la tercera proposición la que deba modificarse, pierden sentido la predicación y la legislación sobre la moral, que son las dos principales actividades calvinistas, racionalmente apoyadas por la doctrina.⁸

Y, en efecto, según MacIntyre, la relación que Weber resalta entre el protestantismo y el capitalismo es de carácter racional, porque nos presenta las acciones capitalistas como “la conclusión de un silogismo práctico que tiene premisas protestantes”.⁹ Encontrar tal relación lógica entre creencia y acción es uno de los más importantes logros de Weber, nos dice MacIntyre, pero por lo mismo

[...] el uso de los métodos de Mill está aquí totalmente fuera de lugar; no necesitamos jugar con alternativas causales, India y China no fortalecieron, como tampoco podían haber debilitado, la tesis de Weber para el caso de Europa. Porque no se trata de encontrar una relación puramente contingente entre fenómenos aislables. Y, por ello, la conjunción constante tampoco está aquí o allá. Lo cual explica, quizá, porque aunque deseemos modificar este o aquel detalle a la luz de un trabajo más amplio, que la certeza que nos da *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* sea tan inmediata [...]. Desde luego que la tarea de comparar los desarrollos de Asia y Europa sigue siendo importante. Pero esta importancia no se encuentra en la posibilidad de encontrar una conexión causal en la línea de Hume.¹⁰

El argumento lógico de MacIntyre parece así impecable, pero a final de cuentas se hunde porque simplifica y deforma la tesis weberiana. Para empezar, 1) Weber no estableció ningún vínculo causal intrínseco “entre el protestantismo y el capitalismo” ni en la línea de Hume ni con los métodos de Mill, sino que habló, en todo caso, de afinidades electivas, término que no es mencionado por MacIntyre ni una sola vez; 2) estas afinidades electivas, a su vez, no operan cruda y directamente “entre el protestantismo y el capitalismo”, sino entre una ética y una mentalidad o espíritu, lo cual constituye una distinción de graves repercusiones que MacIntyre, por lo visto, no captó; 3) aun cuando en los casos de sus análisis sobre China, la India, incluso el Islam, Weber sí realizó imputaciones causales directas entre la religión, las formas de dominación y la economía, eso no ocurre en *La ética protestante*, donde se limita a establecer el flexible vínculo de meras afinidades, ya mencionado, entre la ética calvinista y el espíritu del capitalismo; 4) la sociología de la religión comparada tiene como propósito fundamental no servir como material de corroboración al argumento de la tesis sobre el protestantismo, sino para encontrar las peculiaridades de un fenómeno mucho más amplio, a saber, el de la racionalidad propia y específica de occidente “y otros fenómenos culturales que aparecieron en occidente y sólo en occidente, los cuales (al menos tal y

como tendemos a representárnoslos) se insertan en una dirección de desarrollo de alcance y validez universales”;¹¹ 5) en cuanto a la imposibilidad de separar en la práctica las creencias de las acciones, MacIntyre no toma en cuenta la tesis weberiana sobre la paradoja de las consecuencias no buscadas, que es la que le permitió encontrar que el puritano del siglo XVII trabajaba para la mayor gloria de Dios y no para la acumulación del capital, pero como consecuencia no buscada de esa acción religiosamente motivada generó precisamente el ahorro necesario para esa acumulación; al trasladar la paradoja al caso planteado por MacIntyre, podría encontrarse que el hombre que usa insecticida para eliminar una plaga imaginaria sin proponérselo provoca una catástrofe ecológica al contaminar el sustento del santuario de mariposas monarca que se encuentra en su jardín y así borra del planeta un patrimonio común de la humanidad, claro, sin proponérselo, pero aún así el efecto tendría que ser registrado por el investigador comisionado por la ONU, que estaría obligado a dar cuenta de la ignorante creencia del responsable que causó la catástrofe, en cuanto acción totalmente separable y diferenciada de su creencia; por último, 6) en la síntesis del argumento calvinista sobre la función de las “buenas obras” dentro del dogma de la predestinación, MacIntyre no tan sólo tergiversa a Weber, sino también, y sobre todo, a Calvino, porque las “buenas obras” jamás fueron consideradas ni por Calvino ni por Béza ni por Richard Baxter o George Fox como “instrumentos” de salvación, sino que la evolución de la doctrina calvinista simplemente acomodó la función de tales obras para ser consideradas “pruebas” posibles —especialmente cuando generaban algún beneficio material originalmente no buscado como tal— de estar entre los “elegidos”; de tal modo que la cuestión de la lógica interna del dogma y las presiones psicológicas que se dieron históricamente en la evolución de la doctrina tampoco fueron adecuadamente representadas en la simplificación de MacIntyre. Además, si bien es cierto que en el dogma original no existen pruebas externas distintivas, ni hay manera de saber si uno está predestinado para la salvación, hay muchas, demasiadas, señales externas para estar seguro de que alguien está predestinado a la condenación: si alguien es borracho, parrandero y jugador, no cabe ninguna duda, está condenado a ser un reo del fuego eterno y no hay sacramento, confesión o arrepentimiento posible que lo pueda redimir como ocurre en el caso mucho más laxo, tolerante, mágico, y hasta amable, del catolicismo. Dadas estas simplificaciones y deformaciones, la estructura lógica de la argumentación de MacIntyre pierde validez porque está diseñada para discutir no la tesis de Weber en sí misma, sino su caricatura.

La extrapolación ilógica de Robert E. Kennedy en 1962

En una dirección diferente y menos sofisticada, pero que de todos modos rebasa el ámbito temporal y espacial delimitado por Weber para la formulación de su tesis sobre la ética protestante, en 1962 la misma es llevada a extremos tan absurdos como la de su uso en 1955 para estudiar a los vikingos, pero ahora para “estudiar” a los zoroastrianos por parte de un homónimo del procurador de justicia y hermano del presidente de Estados Unidos de aquella época.¹² En efecto, el artículo de Robert E. Kennedy de 1962 destila, malinterpreta y deforma conceptos clave de la relación entre las ideas religiosas y la conducta económica, formulados inicialmente por Weber y Merton, para “demostrar” después cómo, aplicados al estudio de caso de los zoroastrianos contemporáneos en la India, se puede probar que Weber “estaba en lo correcto” con respecto a la “tesis” de que la religión influye favorablemente en el progreso económico.¹³ Con tales “extensiones” y extrapolaciones de la tesis weberiana, supuestamente para corroborarla y apoyarla con casos y situaciones no “previstas” por él, más bien se le deforma, pues de aquí a afirmar que el Sarastro de la *Flauta mágica* de Mozart inculcó en Papageno la ética protestante para volverlo capitalista hay sólo un pequeño paso, así como también podría “demostrarse”, mediante un horóscopo astrológico, que la conjunción de Venus con Júpiter en la casa de la luna, al inicio de la era de Acuario, “también” fue favorable para el desarrollo del capitalismo en Irán.

Lo cual no quiere decir que sea imposible utilizar la tesis weberiana para dar cuenta de algunas características del desarrollo económico fuera de occidente. Sólo que tal posibilidad debe estar rigurosamente controlada en términos metodológicos y, en segundo lugar, tal extrapolación no debe considerarse como “instancia empírica” ni para una supuesta “confirmación” ni una supuesta “refutación” de la tesis weberiana por el simple hecho de que ésta tiene muy claramente delimitadas sus coordenadas temporales y espaciales. Weber mismo al final de sus ensayos sobre el protestantismo insistió en que su tesis tenía fundamentalmente, y en todo caso, una validez histórica circunscrita a los siglos XVI y XVIII para algunos países de Europa occidental y, por extensión, de América del norte.

El caso del Armianismo en Holanda en la ponencia de W. F. Wertheim de 1962

La posibilidad de usar la tesis weberiana con estas condiciones y delimitaciones es precisamente la que puso de manifiesto una ponencia presentada por W. F. Wertheim ante el Quinto congreso Mundial de sociología, realizado en Washington, D. C. Entre el 2 y el 8 de septiembre de 1962.¹⁴ Wertheim tomó como punto de partida las deficiencias de la tesis weberiana para explicar el desarrollo del capitalismo en Holanda, donde no fue el calvinismo, sino la variante protestante del armianismo, opuesta a la doctrina de la predestinación, la que favoreció ese impresionante desarrollo económico. Tal deficiencia parcial en la tesis weberiana ya había sido señalada por Lujo Brentano en 1916, y desde entonces ha sido repetida varias veces. El caso holandés, sin embargo, se explica, según Wertheim, porque el desarrollo capitalista recibió el apoyo de un conjunto de regentes patricios que, a su vez, Weber identificó como “una clase de rentistas”. Lo relevante del caso es que los empresarios y financieros holandeses recibieron una especie de apoyo estatal para la promoción de sus actividades económicas, y eso es lo que hace al caso holandés, según Wertheim, particularmente atractivo para explicar la aparición y desarrollo del capitalismo en otras partes del mundo, especialmente en el Lejano Oriente, donde la pionera investigación de Robert N. Bellah sobre la religión Tokugawa, publicada en 1957,¹⁵ indicaba ya el camino a seguir en la investigación que utilizara la tesis weberiana para abordar casos que siguieron una vía hacia el desarrollo del capitalismo, distinta a la de occidente.

En efecto, la investigación de Bellah es sumamente importante porque correlacionó los valores religiosos con el crecimiento económico ocurrido durante el periodo Meiji, y así pudo encontrar que tal progreso se generó gracias a un fuerte gobierno empresarial que no transitó por la ruta occidental de la acumulación privada del capital. Mientras que la industrialización en occidente fue resultado de un lento proceso acumulativo, en Japón fue patrocinada por un fuerte gobierno centralizador, pues sólo éste era capaz de proporcionar y manejar las grandes sumas del capital requeridas para el proceso de industrialización.¹⁶ De cualquier modo, Bellah encontró que la religión Tokugawa contenía muchos elementos favorables para la promoción de una exitosa actividad económica fomentada por el gobierno, y por ello el sector social portador del nuevo espíritu económico no fueron los comerciantes, sino los samurái, es decir, una clase de oficiales aristócratas. Entre los principios de la ética samurái utilizados provechosamente para el proceso de industrialización del Japón de la era Meiji se encontraban los siguientes: iniciar empresas audaces pero bien cuidadas y supervisadas en todos sus detalles; tratar bien a los subordinados; no comprometerse con empresas especulativas; trabajar duro, ser frugal y considerado con los demás; pensar siempre en el bien público, y operar las empresas con el interés nacional en mente.¹⁷ Según Bellah, la correlación

positiva entre la religión y la burocracia para constituir un Estado económico fuerte, es lo que permite explicar el espectacular crecimiento de la economía japonesa. La lección sobre cómo un Estado fuerte pudo favorecer el desarrollo de un sano y fuerte capitalismo en Japón, nos permite ver que la ruta occidental al capitalismo, basada fundamentalmente en la acumulación privada, no necesariamente es la única posible y tampoco la más conveniente para todos los casos no occidentales.¹⁸

Wertheim toma así, como punto de partida en 1962, las delimitaciones estipuladas por Bellah para estudiar el desarrollo del capitalismo en los casos en que no puede aplicarse de manera directa la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero en que aun así ésta continúa siendo sumamente fructífera para orientar la investigación, incluso en aquellos casos abordados por el propio Weber pero en los que no dio una explicación del todo satisfactoria o convincente, tal y como ocurrió con el caso de Holanda. En este último caso, una clase de regentes patricios cumplió la misma función de patrocinio estatal que Bellah encontró para el caso de Japón bajo los Tokugawa. Los remonstrantes arminianos de los primeros años del siglo XVII en la naciente república holandesa eran, en efecto, “muy diferentes al tipo calvinista puritano considerado por Weber como característico del pionero capitalista”,¹⁹ pero eso no les quitó ni lo protestante ni lo emprendedor. El problema que este caso presenta para un análisis orientado por las directrices proporcionadas por la tesis weberiana es, según Wertheim, el siguiente:

Aquí surge la cuestión de hasta qué grado puede atribuirse el espíritu empresarial de los comerciantes y regentes remonstrantes a sus convicciones religiosas, de una manera positiva y similar a la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, tal y como fue elaborada por Weber. ¿debemos atribuir el modo de vida, sobrio y recogido, de los comerciantes holandeses de los primeros años de la edad de oro, a menos y hasta cierto punto, a sus convicciones religiosas en calidad de uno de los pre-requisitos admitidos como necesarios para la empresa capitalista? ¿o no sería más probable que este modo de vida pueda explicarse mejor por el origen burgués de esta clase patricia, cuyos miembros todavía no aprendían a disfrutar, en la opulencia, del producto de su esfuerzo a la manera en que estaban acostumbradas a hacerlo las aristocracias más maduras?²⁰

Wertheim encuentra que la ideología positiva de los remonstrantes desempeña un papel crucial en la actividad económica de la joven república holandesa precisamente por, y no a pesar de, su oposición a la doctrina de la predestinación del calvinismo. Los remonstrantes exigieron la intervención del Estado para garantizar la libertad religiosa de los arminianos, al grado que incluso una figura tan egregia como Hugo Grocio fue tan lejos como para abogar por la proclamación estatal de la doctrina arminiana en calidad de teología oficial. Y estos hechos llevan a Wertheim a enmendar la plana a la interpretación weberiana sobre el caso del capitalismo holandés de la siguiente manera:

Weber sostiene que el dogma de la predestinación contribuyó a la orientación calvinista hacia las cuestiones

mundanas. Pero en la época de la lucha entre remonstrantes y “contrarremonstrantes” fueron precisamente los primeros quienes, al rechazar la predestinación, basaron su posición en la creencia de la capacidad humana para mejorar su situación mediante su propio esfuerzo. En este caso particular, tal rechazo a la predestinación pudo haber funcionado como un estímulo para que los administradores holandeses pudieran proseguir enérgicamente las tareas que pesaban sobre ellos.²¹

Wertheim considera, en consecuencia, cómo el caso holandés demuestra que un camino perfectamente factible para el desarrollo del capitalismo es aquel en donde el Estado aparece como su principal promotor y garante. Esa vía ayuda a explicar mucho mejor casos de desarrollo capitalista fuera de occidente, como los asiáticos, donde los principales portadores de tal empresa no fueron acumuladores privados de capital, sino los administradores eficientes que compartían algunas de las cualidades del modelo de la ética protestante, pero mucho más en su variante remonstrante que en la calvinista.²² De acuerdo con esto, Wertheim reconoce que las cuestiones fundamentales para él no son necesariamente las mismas que se planteó Weber, pero de todos modos, tanto su tesis como su método comparativo son de insuperable utilidad para emprender la investigación orientada por esos nuevos problemas: ¿Por qué el Oriente tiende a seguir una vía para el desarrollo moderno diferente a la de occidente? ¿y en qué medida debe ser revisada nuestra interpretación de lo ocurrido en occidente sobre la base de las recientes experiencias en Asia? Wertheim concluye así su artículo, con la claridad de saber que sus aportaciones no pueden constituir una refutación de la tesis weberiana para el caso histórico de occidente, pero que necesariamente deben modificarla para explicar las vías alternas al desarrollo industrial y capitalista en sociedades no occidentales. En este nuevo programa de investigación, la perspectiva weberiana sigue siendo de gran valor para indicar el camino.

Todas las apariencias parecen indicar que mi argumento va contra la manera de razonar de Weber y que hasta implica una inversión de su tesis desde el momento en que la ética protestante combinada con el espíritu del capitalismo en cuanto principales agentes del progreso económico se sustituyen, en mi hipótesis, por un sobrio y controlado humanismo, con una lealtad hacia el Estado. No obstante, en sus aspectos esenciales el enfoque de Weber todavía puede ser sumamente fecundo para estimular un análisis más penetrante de todo el problema. En contra de los marxistas teóricos que sostuvieron la tesis de que las ideologías religiosas no eran más que un reflejo de las condiciones económicas, Weber señaló la importancia autónoma de las fuerzas espirituales latentes en la religión. Muy bien pudiera ser que en la relación entre la ideología y la burocracia que aquí hemos planteado las fuerzas espirituales preservaran su función autónoma.²³

Robert N. Bellah discute en 1963 la posibilidad de extender la tesis weberiana sobre el protestantismo al caso de Asia

En 1963, el propio Robert N. Bellah daría su propia versión sobre la manera en que mejor podría aprovecharse la tesis weberiana, a fin de orientar esas nuevas investigaciones sobre las vías alternas al desarrollo en Asia.²⁴ Para él, los intentos por encontrar en Asia el equivalente del puritano calvinista europeo del siglo XVII, regido por un ascetismo intramundano, a fin de explicar el progreso económico en esa región del mundo, tiene mal planteada la cuestión, pues entiende equivocadamente la tesis weberiana explícitamente circunscrita al caso occidental entre los siglos XVI y XVII. El valor de la tesis weberiana, en todo caso, no está en su posibilidad de ser extrapolada a otros casos muy distintos al de occidente, sino al hecho de que subraya la importancia del factor motivacional, tan descuidado en tantas investigaciones históricas y socio-económicas del pasado; además, la tesis weberiana orienta la atención hacia conexiones sutiles, y no del todo evidentes a primera vista, entre creencias culturales y religiosas, por un lado, y resultados “conductistas”, por el otro. El más grave error de aquellas investigaciones que han extrapolado mecánicamente la tesis weberiana a los casos asiáticos reside, sin embargo, en que han puesto demasiado énfasis en el factor motivacional, a expensas del contexto histórico e institucional, tan importante para Weber según puede constatare lo mismo en *Economía y sociedad* que en sus análisis sobre el patrimonialismo en China o en el Islam, donde la forma de dominación proporciona el contexto fundamental para entender los aspectos religiosos: “por importantes que sean los factores motivacionales, una y otra vez han demostrado ser demasiado susceptibles a los cambios en los arreglos institucionales”.²⁵

Bellah plantea así la necesidad de, por un lado, “tomar en consideración el factor motivacional en estrecha conexión con la estructura institucional y el desarrollo histórico”²⁶ y, por el otro, tomar más en serio el argumento desarrollado por Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en lo referente al significado especial que ahí atribuyó a la experiencia histórica de la Reforma protestante, la cual no puede ni debe ser tratada, según lo hizo McClelland, “como si fuera un mero caso especial de una categoría más general”.²⁷ Lo importante, pues, no es encontrar tal o cual analogía entre las éticas de las religiones asiáticas con la ética protestante, sino, en todo caso, detectar cuál experiencia puede ser considerada, dentro de todas las experiencias asiáticas, un equivalente de una transformación total de la estructura social y su sistema subyacente de valores, semejante al impacto que tuvo la Reforma protestante en occidente. Y esto último nos lleva a diferenciar las diversas manifestaciones de la Reforma en la experiencia occidental, pues ésta no fue ni homogénea ni uniforme, según fue señalado enfáticamente por el mismo Weber.

Así, aun cuando Alemania fue vista a finales del siglo XIX como el modelo a seguir por parte de los modernizadores japoneses, Weber mismo señaló todas las taras y deficiencias de la experiencia histórica alemana para realizar plenamente las transformaciones estructurales que consideraba cruciales para el desarrollo equilibrado de una sociedad moderna; por eso, la mayor parte de sus ejemplos históricos sobre el sitio donde tuvo lugar de manera más adecuada esa radical transformación se encuentra en el mundo anglosajón, y no en Alemania.²⁸ Bellah concluye su artículo más preocupado por la manera en que la tesis weberiana puede servir para desarrollar una teoría general de la modernización, basada en principios neoevolutivos, que por la verificación o refutación misma de la tesis, la cual, en todo caso, es vista por él como algo más que probado para el caso de occidente.²⁹

La ilegítima extrapolación de la tesis weberiana en la sociología empírica de Estados Unidos durante los años sesenta

Durante la década de los sesenta, la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo se centró en muy buena medida, aunque de ninguna manera en forma exclusiva, en la posibilidad de “ponerla a prueba” mediante extrapolaciones a la investigación empírica, o bien de sociedades asiáticas y no occidentales en calidad de estudio de casos para una teoría general de la “modernización”, o bien de los efectos de la afiliación religiosa en diversos aspectos sociales, políticos y económicos de la sociedad estadounidense de la posguerra. A ese respecto, pueden encontrarse artículos que lo mismo examinan la capacidad de la ética protestante para socializar a las clases bajas en los valores dominantes de la sociedad estadounidense,³⁰ que grandes proyectos colectivos de investigación empírica, como el “Estudio de Área de Detroit”, dirigido por Gerhard Lenski entre 1962 y 1963, para encontrar que la vocación del ascetismo intramundano descrita por Weber “ya no sirve para caracterizar a los protestantes de Detroit”, o bien que “ya no es directamente aplicable a la situación contemporánea de los Estados Unidos” de la posguerra.³¹ Tal proyecto generó, a su vez, su propia polémica en lo referente a qué tan adecuados y confiables eran sus métodos de encuesta.³²

Otros estudios empíricos se centraron, en cambio, en la necesidad de construir nuevas taxonomías para explicar la complejidad de las afiliaciones y el desempeño escolar de algunas regiones y colegios estadounidenses;³³ otros encontraron que aun cuando los rasgos típicos de la “ética protestante descritos por Weber” siguen vigentes en los granjeros estadounidenses del *Midwest*, especialmente por lo que se refiere al ascetismo y al individualismo en las actitudes hacia la salud, el trabajo y el ocio, no puede decirse lo mismo con respecto al éxito económico.³⁴ En 1966 Werner Stark fustigó a Weber por tratar fundamentalmente el lado negativo de la ética calvinista, la cual promueve una imagen mecánica del hombre, por lo que es mejor buscar la alternativa de una sociología católica empírica que no se vea “estorbada por los guiños calvinistas”.³⁵ Otros “descontentos” consideraron que el avance en la investigación sobre las características de la evolución religiosa en Estados Unidos se vio obstaculizado por el gran peso de la tesis weberiana sobre la ética protestante, y que por lo mismo ya era “tiempo de darle una moratoria” a fin de avanzar en la investigación empírica.³⁶ Por contraste, los estudios históricos sobre la sociedad puritana estadounidense del siglo XVII encontraron evidencia documental adicional para apoyar la tesis weberiana de “sociología comprensiva” sobre el nacimiento del capitalismo moderno como “una consecuencia no buscada” de la ética protestante, pero también consideraron que Weber exageró la tendencia secularizadora para una sociedad, como la estadounidense, que en el fondo

sigue siendo profundamente puritana.³⁷

No faltaron los críticos con conciencia histórica que, quizá con mejor juicio que los sociólogos empiristas, consideraron que el intento por extrapolar la tesis weberiana a la investigación empírica sobre las diferencias contemporáneas entre los católicos y protestantes de Estados Unidos estaba fuera de lugar, entre otras cosas porque Weber circunscribió muy claramente los límites históricos de su tesis entre los siglos XVI y XVIII.³⁸ Pero tales advertencias no podían detener la fiebre de estudios de caso de los años sesenta sobre la afiliación religiosa de algunos grupos en Norteamérica, como por ejemplo los menonitas, “para poner a prueba” la tesis weberiana. Así, mientras que unos encontraban que en el caso de los menonitas “Holdeman” de Alberta, Canadá, la “ética protestante” había servido para detonar el desarrollo económico en su comunidad únicamente cuando los negocios no interferían con sus prácticas y rituales religiosos,³⁹ otros concluían que “aunque el esquema weberiano puede explicar el relativo éxito de los menonitas en las ocupaciones que han elegido, no puede explicar adecuadamente su fracaso para penetrar posiciones poderosas y estratégicas en la economía”.⁴⁰

Por último, los sociólogos con inclinaciones politológicas tampoco pudieron resistir la tentación de poner a prueba la tesis weberiana con estudios de caso regionales. Así, en 1962 Benton Johnson inició una serie de artículos para demostrar que las afiliaciones religiosas pueden explicar “por sí solas” las preferencias políticas y la forma de votar de algunos grupos estadounidenses —especialmente aquellos que pertenecen a la tradición que Weber “clasificó” de ascetismo protestante—. ⁴¹ Por su parte, Michael Parenti “refutaba”, en 1967, esa supuesta capacidad, debido a que la noción de *Lebensführung*, o “estilo de conducción de vida”, que Weber usó en los ensayos de *La ética protestante* no le sirvió para encontrar algún patrón coherente en la correlación de valores políticos con las culturas religiosas judía, católica y protestante, razón por la cual es mejor concluir que la acción política es un comportamiento especialmente “irracional” que no puede explicarse con la tesis weberiana sobre el protestantismo.⁴²

Ante esta avalancha de extrapolaciones, “aplicaciones” fuera de contexto y reduccionismos que imputaban injustamente a la tesis weberiana una visión monocausal y determinista del “protestantismo” sobre el “capitalismo”, en 1968 Dennis Forcese intentó volver a poner claridad y rigor en una discusión que ya había degenerado en una gran confusión.⁴³ Así, tras criticar a aquellos que creían que Weber ofreció una explicación monocausal sobre el surgimiento del capitalismo, Forcese pone énfasis en los pasajes donde Weber reitera su pluralismo metodológico y, además, vuelve a señalar lo que Tawney ya había dicho desde 1937 en el sentido de que Weber no pretendió dar cuenta de los orígenes del capitalismo en sus ensayos sobre la ética protestante, lo cual, en todo caso, debe buscarse en su *Historia económica general* o en las secciones

pertinentes de *Economía y sociedad*. De cualquier modo, lo que Weber estaba fundamentalmente interesado en estudiar era la manera en que se había institucionalizado el “complejo capitalista” de la modernidad.⁴⁴

La tesis de Michael Walzer sobre la revolución de los “santos puritanos” y la deuda politológica con la tesis weberiana

A diferencia de las críticas inválidas por estar fuera de contexto, dadas las delimitaciones históricas que Weber mismo señaló explícitamente respecto a su tesis sobre el protestantismo, en 1963 Michael Walzer publicó un avance de su tesis doctoral para Harvard en el que cuestionó el meollo de la tesis weberiana dentro de los parámetros históricos estipulados en ella como válidos para la crítica.⁴⁵ Por decirlo de algún modo, Walzer dio la impresión de lanzarse a la yugular de la tesis weberiana al demostrar aparentemente cómo la ideología puritana que inspiró la Revolución inglesa de 1642-1649 no había sido favorable ni para el desarrollo del espíritu del capitalismo, ni para el establecimiento de la democracia liberal. Contra lo afirmado por historiadores liberales de Inglaterra por un lado, y Weber por el otro, la experiencia de la ideología revolucionaria de los “santos” puritanos indica, según Walzer, que las cosas ocurrieron de manera muy diferente a lo descrito o explicado en esas tesis “progresistas”. La ideología revolucionaria de los puritanos se basaba más bien en el fanatismo y la intolerancia, pues “su individualismo jamás los llevó a respetar la privacidad”, entre otras cosas porque su organización tenía como fundamento una rígida “disciplina” de la colectividad sobre el individuo, de tal manera que “si los santos hubieran tenido éxito en implantar la ‘república sacra’, su disciplina se hubiera transformado en un terror puritano”.⁴⁶

El liberalismo que finalmente triunfó en Inglaterra con la “gloriosa revolución” de 1688 no estaba, según Walzer, inspirado en esa ideología disciplinaria e intolerante, sino en la filosofía de Locke, la cual tenía una confianza ilimitada en la virtuosa capacidad de razonamiento de los ciudadanos y en la facilidad con la que podía alcanzarse el orden sin necesidad de la represión. Así, “el estado lockeano no era una institución disciplinaria, como ocurría con la ‘sacra república’ calvinista, sino que se basaba en una virtud política presupuesta —la ‘virtud política natural’— de sus ciudadanos”.⁴⁷ Y lo mismo puede decirse de “la supuesta conexión entre calvinismo y capitalismo”, pues aunque Weber sostuvo que la adquisición sistemática y el ascetismo tenían un origen calvinista por la tensión psicológica que generaba la teoría de la predestinación, Walzer considera que es precisamente en este punto medular

[...] donde se cae el argumento de Weber, porque si en efecto hay alguna cualidad irracional y peculiar para el ansia de ganancia de los capitalistas, sus fuentes deben buscarse en otra parte y no entre los santos puritanos. El puritanismo era difícilmente una ideología que estimulara la acumulación constante o irrestricta. Más bien los santos puritanos tendían a ser muy limitados y conservadores en sus perspectivas económicas, pues predicaban que los hombres no buscaran más riqueza que la necesaria para llevar una vida modesta o, de manera alterna, usaran sus ganancias adicionales en actos de caridad. La ansiedad de los puritanos los condujo más a una exigencia temerosa hacia la restricción económica (y el control político) que hacia la actividad empresarial tal y como la describió Weber.⁴⁸

Walzer prefiere describir la ideología revolucionaria puritana en términos de una respuesta al caos, al colapso de un orden tradicional, el miedo al desorden y la imperiosa necesidad de implantar un nuevo orden regido por el control de hombres purificados y temerosos de la ira de Dios. La ansiedad psicológica que, según Weber, siente el puritano por la doctrina de la predestinación, Walzer la encuentra más bien, siguiendo explícitamente la tesis de Erich Fromm sobre el “miedo a la libertad”, en el desconcierto ante la ruptura de un orden establecido de convenciones y rutinas como el que se manifiesta por los efectos de una guerra o una epidemia.⁴⁹ Tal perspectiva explica mejor la rápida y extendida conversión al puritanismo, por ejemplo, entre los recién llegados por la migración rural-urbana a Londres entre 1580 y 1625, pues las estadísticas refutan la teoría marxista con respecto a que los conversos se dieron primordialmente entre antiguos moradores de la capital británica, cuando en realidad la mayoría fueron recién llegados que, ante la imperiosa necesidad de orientarse en un mundo percibido como caótico, buscaron el orden y la disciplina de las comunidades puritanas: “bien pudiera ser —especula Walzer— que no fuera tanto que Londres hubiera preparado a los hombres a hacerse ‘santos’ como que la santidad los ayudara, después de un difícil periodo de transición, a convertirse en londinenses”.⁵⁰ La perspectiva del miedo al caos también permite explicar un esparcido fenómeno social en la Inglaterra del siglo XVII que ni marxistas ni weberianos tuvieron éxito en dilucidar: la brujería, cuyas prácticas ayudaban a los despistados a encontrar respuestas y modos de orientación ante un mundo nuevo, el cual ya no se regía por hábitos y convenciones conocidas o familiares.

Y de la misma manera en que Hobbes postuló un férreo orden para acabar con la inseguridad y el miedo de la guerra de todos contra todos como producto del “estado de la naturaleza” que deriva de la caída del hombre, también Calvino presentó su propia doctrina de la ansiedad como central a la experiencia del hombre caído, cuyo temor proviene no tanto de la posibilidad de la muerte y la condenación, sino del miedo a la muerte súbita y violenta, temor que Hobbes podía reconocer en su propia doctrina como derivado del desorden social.⁵¹ El gran beneficio que ofrecía la santidad puritana era la superación del temor a la incertidumbre y el caos, pues la conversión daba lugar a un austero y confiado “santo”, capaz de superar sus insoportables temores al considerarse ya un “elegido” de Dios, precisamente porque el acto de conversión en sí mismo se vivía como una maravillosa e incuestionable señal de elección. Contra la interpretación de Weber respecto al perenne temor y ansiedad del puritano como resultado de la doctrina de la predestinación, Walzer sostiene que “la ansiedad del santo no empieza *después* de su conversión”,⁵² sino que ésta le proporciona un extraordinario alivio al iniciarlo en un nuevo estado de relativa confianza y tranquilidad espiritual.

Según Walzer, la tesis weberiana no puede sostenerse porque no plantea las preguntas históricas correctas respecto al destino vocacional de los conversos puritanos: “hay, por

ejemplo, demasiada evidencia para demostrar que muchos de los santos más sensibles se hicieron ministros después de la crisis de su conversión, y muy poca evidencia de que se hicieran hombres de negocios capitalistas”.⁵³ Además, tanto Weber como historiadores marxistas tan reputados como Christopher Hill, “han dado una enorme importancia a la aceptación de la usura por parte de Calvino, lo cual está totalmente descartado por los textos mismos”.⁵⁴ La disciplina congregacional, por otra parte, establecía rígidas pautas de conducta, difícilmente compatibles con la negociación requerida para realizar acuerdos comerciales eficientes, y si se atiende a la experiencia de conversos tan conspicuos como Cromwell, “su vida demuestra que la experiencia puritana generaba, ante todo, activistas políticos”.⁵⁵

La ideología puritana fue así revolucionaria no porque el nuevo hombre puritano buscara reforzar su autoestima con el éxito, sino porque su misión era transformar un mundo pecaminoso en uno virtuoso. Para Walzer, la experiencia puritana inglesa constituye el inicio de la moderna política de “radicalismo de izquierda”, cuyos sucesores, en otras experiencias revolucionarias, fueron jacobinos y bolcheviques, también compelidos a imprimir orden y control a un mundo corrupto y desordenado, con la misma seguridad moralista, fundamentalista y fatalista, tradicionalmente asociada a la palabra *puritano*:

El propósito inmediato del puritano era retomar el control en un mundo cambiante, de ahí la gran preocupación por el método, la disciplina, el orden y la frecuente intranquilidad ante la novedad. Cuando los santos hablaban de Reforma, se referían ante todo a la superación de la inestabilidad social con todas sus concomitantes morales e intelectuales. La magistratura divina era un audaz esfuerzo para adquirir el control de la sociedad, de manera análoga a cómo la santidad había sido un esfuerzo para controlar y organizar la persona individual. El primer esfuerzo derivaba del segundo, y, así, el puritanismo produjo revolucionarios. Podría decirse que, de muy parecida manera, el hombre de virtud jacobina se convirtió en *ciudadano activo*, así como el rudo y “acerado” bolchevique fue primero un revolucionario *profesional*, y después, en palabras de Lenin, un líder, administrador y “controlador” [...]. El triunfo inicial del bolchevismo, como el del puritanismo, fue sobre la tendencia hacia la “desorganización” en su propio seno: aquí, por decirlo así, satanás trabajaba donde siempre es más activo, en las filas de los elegidos. Pero también debe decirse que el triunfo de los últimos sirvió para aplastar los iniciales pasos hacia la libertad.⁵⁶

De estar en lo cierto Walzer, ¿cómo explicar entonces la derrota de las dictaduras “revolucionarias” y el triunfo, a final de cuentas, de la democracia, el liberalismo y la economía de mercado primero en Inglaterra, después en Francia y, aunque de manera retrasada, también en Rusia? Su respuesta consiste en señalar que aunque la conexión entre la teoría puritana y los intereses burgueses es difícil de establecer y no se halla de manera implícita en la teoría, ésta sufre posteriormente “un largo proceso de acomodo, corrupción, selección y olvido” de sus principios originales. El caos y la inseguridad jamás son un estado permanente,

[...] y la santidad sólo es una actuación temporal, porque los hombres siempre buscan y encuentran no una rígida y exigente disciplina, sino una nueva forma de rutina. Los santos fracasaron en su esfuerzo por implantar una sacra república y, de una u otra manera, sus contrapartes más recientes también fracasaron [...]. Cuando los hombres dejaron de temer, o se hicieron menos temerosos, el puritanismo dejó de ser importante. Elementos particulares del sistema puritano fueron transformados para encajar en la nueva rutina, así como otros elementos fueron olvidados. Y sólo entonces el santo se transformó en individuo de “buena conducta”, cauto, respetable, calmado, listo para participar en la sociedad lockeiana.⁵⁷

De este modo, la teoría alternativa de Walzer sostiene simultáneamente contra Weber, los marxistas y los historiadores *whigs*, que los santos puritanos tuvieron, sí, una ideología revolucionaria, pero fueron fanáticos fundamentalistas con muy poco que aportar al desarrollo del liberalismo o el capitalismo: “Esperar libertad de ellos es invitar a la decepción, pues su gran logro fue lo que en la sociología de la revolución se conoce como el *terror*, es decir, el esfuerzo por crear una república sacra y forzar a los hombres a ser devotos”.⁵⁸ A pesar de todas sus críticas, Walzer aprovechó la tesis weberiana a la que, en todo caso, considera necesario modificar cuando al final de su artículo reconoce que “el análisis de Weber está indudablemente más cercano a la verdad que el de los marxistas: los santos fueron en efecto empresarios, pero en la política más que en la economía”.⁵⁹

La influencia weberiana en la obra de Walzer se manifestaría con mayor claridad en la versión definitiva de su tesis, publicada en 1965, donde desarrollaría con mayor detalle los puntos esenciales avanzados en el artículo de 1963, pero apoyado ahora en una impresionante investigación analítica de sermones, discursos y textos de los santones puritanos durante el periodo de la Revolución inglesa de 1640-1649.⁶⁰ Ahí aparece, en efecto, desde el capítulo introductorio la influencia weberiana en el proyecto de la tesis alternativa de Walzer sobre los orígenes en el puritanismo de la política radical de izquierda:

El nuevo espíritu del puritano puede en efecto ser definido como una especie de ética del trabajo militar y política, directamente análoga a la del “ascetismo laico” que Weber ha descrito para la vida económica, pero orientada no tanto hacia la ganancia económica como hacia la disputa, la lucha, la destrucción y la reconstrucción. La conciencia calvinista otorga a la guerra y a la política (y si Weber tiene razón, también a los negocios), un nuevo significado para su método y objetivos.⁶¹

La otra gran influencia en el estudio de Walzer —según lo reconoce él mismo de manera retrospectiva treinta años después en la entrevista concedida para la edición Italiana de su primera gran obra— fue la teoría de la modernización,⁶² pero interpretada con el prisma weberiano desde el momento en que el modelo para explicar el tránsito de una sociedad tradicional a una moderna proviene directamente de los requisitos señalados en “el esquema de Max Weber para definir la base social de la economía moderna”.⁶³

Con respecto a la influencia del primer aspecto, Walzer la describe puntualmente del siguiente modo:

The Revolution of the Saints también puede ser entendida como un libro escrito bajo la influencia de la “teoría de la modernización” que era el paradigma dominante en la teoría social Estadounidense en los años cincuenta y la primera mitad de los sesenta. El libro intenta describir un mundo político tradicional y considera a los “santos” como una especie de agentes modernizadores, inspirados por razones impersonales, activistas, disciplinarias, etcétera. Lo que buscaba reconstruir no era “la identidad americana”, sino los orígenes de la militancia política moderna.⁶⁴

En cuanto a los requisitos señalados por Weber para definir la base social de la economía moderna, Walzer los “parafrasea” para los objetivos de su propia investigación, en los siguientes términos: 1) la separación entre política y familia pues “la política radical dependía de la ruptura de la familia tradicional”, y ya no podía verse al Estado como una familia extensa “ni al Rey como un padre amoroso;” 2) la asociación de hombres formalmente libres, pues “sólo así podía sustituirse la política de expansión dinástica por una política de expansión del individuo, del partido, de la clase y de la nación;” 3) la visión racional, amoral y pragmática de los métodos políticos, y 4) el surgimiento de una unidad política de gran escala en el Estado moderno como “escenario necesario para el pleno desarrollo de la política radical”.⁶⁵ Ahora bien, esto no significa que el puritanismo inglés pueda ser visto como un agente que instituyó deliberadamente la modernidad, pues, de hecho, “hay muy pocos elementos del orden moderno ‘racional-jurídico’, señalados detalladamente, por ejemplo, por Weber, que tengan algo que ver con las aspiraciones radicales”.⁶⁶ Pero aunque el objetivo del libro de Walzer no es presentar el radicalismo de los santos puritanos como una fuerza que instituye “la modernidad”, sí se propone demostrar que fue fundamental para el proceso de “modernización”, es decir, “para un proceso mucho más significativo en su desarrollo que en sus resultados”.⁶⁷

En otras palabras, Walzer utiliza para sus propios objetivos el modelo del argumento weberiano de la paradoja de las consecuencias no buscadas, pues a pesar de que en 1963 lo había considerado inválido para explicar las consecuencias económicas de la acción social, para 1965 lo considera válido para explicar las consecuencias políticas de la misma acción. Y aunque el último capítulo del libro de 1965 reproduce más o menos textualmente el contenido del artículo de 1963, la obra posterior refleja una posición mucho más ambivalente hacia el valor de las aportaciones de Weber, incluso por lo que se refiere a su tesis sobre el protestantismo que es expresamente citada para apoyar puntos particulares de la nueva argumentación. Así, con respecto al significado del trabajo para el santo puritano, Walzer se apoya en Weber para hacer notar que

El trabajo era mucho más que una forma obvia e inadecuada de disciplina doméstica; también era la actividad en la que se autoafirmaba el hombre pío. El santo se distinguía de la masa desordenada de las criaturas

mundanas, gracias a su industriiosidad y diligencia. Su industriiosidad *revelaba* su santidad: la vieja teoría católica de las buenas obras se transformaba aquí en la teoría protestante del trabajar bien. La diferencia no estaba sólo en el problema de la eficacia, sino de manera aún más significativa en el de la naturaleza de la actividad emprendida [...]. El tratamiento clásico de este punto se encuentra en Weber quien subraya el papel del trabajo en la búsqueda personal de la salvación: la capacidad de trabajar duro y alcanzar el éxito —sostiene Weber— era considerada como una señal de la gracia. Pero los predicadores ponían más el acento en los efectos morales y sociales del trabajo duro y no en su significado espiritual. La nueva ética es por lo menos una respuesta tanto al problema esencial del orden social como a la ansiedad personal frente al propio destino en la vida futura.⁶⁸

No obstante, Walzer reitera en la conclusión de su libro las objeciones a la tesis de Weber apuntadas en su artículo preliminar de 1963, y por ello conviene regresar a dos pasajes del artículo previo, significativamente eliminados en la versión final. El primero tiene que ver precisamente con la cuestión de la paradoja de las consecuencias no buscadas, rechazada en 1963 pero aprovechada en 1965. De este modo, en 1963 Walzer opinaba que en la interpretación de Weber,

El puritanismo se convierte en una gran paradoja: su voluntarismo radical culmina en una rígida disciplina; sus santos vigilan a los vecinos con amor fraternal y suspicacia; su ética les inculca el trabajo constante y sistemático, pero advierte a los hombres contra la codicia de la adquisición y la ganancia. Por supuesto que, en la realidad, estos aparentes contrastes no eran paradójicos. Los santos experimentaban una unidad suficiente, común entre los hombres, de voluntad y represión, de *autocontrol* fanático.⁶⁹

Probablemente en la versión final de 1965 se eliminó este pasaje porque Walzer ya había hecho uso de la paradoja de las consecuencias no buscadas al ver en los santos puritanos a agentes que influyeron de manera determinante, a pesar de sí mismos, en el proceso de la modernización, tesis que no aparece formulada como tal en la versión preliminar de 1963. Esto implica que buena parte de las objeciones a la tesis de Weber por el hecho de que los sermones, prédicas y textos de los santos puritanos carecen de mensajes favorables a la actividad económica, y que incluso contienen pasajes abiertamente antimamónicos, tampoco pueden afectar el meollo de la tesis weberiana, precisamente porque ésta se basa en la paradoja de las consecuencias no buscadas: los santos puritanos podían predicar todo lo que quisieran contra los males que generaba la adquisición de riquezas, pero la ansiedad generada por la inseguridad de la predestinación tuvo el efecto de producir un febril trabajo, sistemático y metódico, el cual, a su vez, generó un gran ahorro derivado de la restricción a gastar en un consumo que no contribuyera directamente a la mayor gloria de Dios. En suma, que todos los indicios detectados por Walzer en los sermones y prédicas de los santos puritanos contra la riqueza resultan irrelevantes para socavar la tesis weberiana. Efectivamente, el sociólogo teutón jamás afirmó que los indicadores para la promoción del espíritu del capitalismo se encontraran directamente en el dogma de la doctrina, sino más bien en la manera en que

tales indicadores fueron reinterpretados, y hasta tergiversados si se quiere, por parte de amplios sectores sociales, especialmente de aquellos formados por individuos que, tal y como lo señala Walzer, por la “traición” a sus principios originales pudieron prepararse para ingresar a la “sociedad lockeiana”, es decir, a la moderna sociedad capitalista y liberal de la Inglaterra de la época de la “Revolución gloriosa” de 1688. Por otro lado, también resulta falsa la afirmación de Walzer, en 1963, con respecto a que Weber había dado una enorme importancia al acomodo de Calvino para levantar la prohibición de los préstamos con intereses, y seguramente una lectura más cuidadosa del texto weberiano lo llevó, en 1965, a eliminar esa falsa afirmación de la versión definitiva de su tesis doctoral.

El otro pasaje de 1963 sumamente significativo, porque tampoco apareció en la versión de 1965, es uno donde Walzer descubre por sí mismo lo que antes ya habían expresamente señalado Raymond Aron, en 1935 y 1938, y Ephraim Fischhoff, en 1944, a saber, que “Weber difícilmente plantea el problema de la causación” en su tesis sobre la ética protestante.⁷⁰ Esto es correcto por ser uno de los elementos que otorgan gran solidez argumentativa a la tesis weberiana, y no constituye una fuente de supuesta debilidad como sugiere Walzer quien sí recurre a argumentos de causalidad directa para plantear su propia tesis, pero que Weber no los hubiera asumido por ser reduccionistas. Walzer estuvo cerca de detectar en 1963, la crucial importancia que tiene la expresión de las *afinidades electivas* para la tesis de Weber, en cuanto vínculo flexible, abierto y antideterminista para relacionar la ética protestante con el espíritu del capitalismo; pero la malinterpretó al considerar que Weber debió haberla utilizado para encontrar la motivación inicial de los conversos al adoptar la fe puritana: “Weber nunca se ocupa de los orígenes de la fe calvinista o de esa ‘afinidad electiva’ que sus conversos supuestamente experimentaron”.⁷¹ En la versión de 1965, el pasaje correspondiente es todavía más explícito en su tergiversación interpretativa al afirmar que Weber jamás se preguntó la razón por la cual “los hombres debieron adoptar una ideología que genera ansiedad, pregunta a la cual su propio concepto de ‘afinidad electiva’ ofrece una posible respuesta”.⁷² Tal término es usado por Weber para relacionar la ética puritana y la mentalidad capitalista, pero no necesitaba plantearlo para encontrar la motivación de la conversión, entre otras cosas porque Weber partía del hecho histórico de la existencia de protestantes desde el siglo XVI; por consiguiente, a su “sociología interpretativa” le importaba mucho más “comprender” las razones psicológicas que llevaron al puritano inglés a transformar o, si se quiere, incluso “tergiversar” el duro dogma de la predestinación, para adoptar la más suave interpretación de encontrar señales de gracia en el éxito del trabajo intramundano.

Charles H. George identifica en 1968 a Walzer como “un weberiano con falsa conciencia”

Lo cierto es que una de las propias paradojas no buscadas del libro de Walzer fue que llegara a interpretarse como una prolongación de la tesis weberiana, incluso hasta al extremo de identificar a Walzer como una especie de “weberiano con falsa conciencia”. Así, en 1968 Charles H. George señalaba que a pesar de todas las críticas de Walzer a Weber, *The Revolution of the Saints* puede ser considerada la última expresión de la aplicación de un “mal principio metodológico” weberiano, basado en la abstracción anacrónica de extraer de la cultura contemporánea categorías verbales, como la del espíritu del capitalismo, para después reconstruir de manera deductiva una cultura diversa y pretérita.⁷³ A pesar de todo su impresionante material de apoyo historiográfico, Michael Walzer reduce la complejidad de la experiencia histórica a un concepto abstracto y heurísticamente inservible como el de *puritanismo*; allí se amalgaman experiencias históricas muy diversas que es preciso distinguir nítidamente con el fin de entender por qué algunas expresiones de ese complejo puritano pudieron ser reaccionarias y atávicas —como las descritas en el libro de Walzer— mientras que otras fueron “progresistas” y pudieron resultar favorables al desarrollo del liberalismo y el espíritu del capitalismo —como las detectadas por los historiadores *whigs*, de un lado, y Weber, por el otro— aun cuando George tampoco acepta que las categorías de “liberalismo” y “espíritu del capitalismo” sean entidades históricas reales o significativas.

Dentro de la “breve pero complicada historia del puritanismo”, George distingue tres fases principales, en las cuales la designación *puritano* tiene referencias muy variables y a veces significados abiertamente contrapuestos. La primera fase del movimiento puritano se remonta a la llegada al trono de Isabel I, en 1558, el retorno de los exiliados y la estabilización de una Iglesia nacional protestante en Inglaterra. En 1570 se inicia el ataque de los reformadores a la organización episcopal, y la corona se ve obligada en la última década del siglo XVI a reprimir al partido presbiteriano, con lo cual surge el epíteto de “puritano” para usarse de manera despectiva a fin de estigmatizar una disidencia.⁷⁴ La segunda fase va de 1603, con la instauración de los Estuardo en el trono de Inglaterra, hasta el inicio de la Revolución en 1640; en esta “edad dorada de la Iglesia de Inglaterra”, Jacobo I y el alto clero se presentan como defensores de un proyecto tolerante e incluyente a favor de la Iglesia anglicana, por lo que los proyectos radicales de los disidentes para reformar la organización eclesiástica tuvieron que emprender la ruta de la emigración, aunque la “devoción puritana” se difundió para convertirse en un aspecto respetable de la ideología dominante.⁷⁵ Finalmente, con la política autoritaria de Carlos I y el control eclesiástico de su arzobispo laud, el conflicto político y religioso se extiende hasta más allá de 1649; en esta tercera fase las divisiones y contrastes radicales entre

anglicanos descontentos con el rey, presbiterianos del Parlamento largo, independientes y sectarios del ejército del nuevo modelo de Cromwell, así como “niveladores” y “cavadores”, resulta prácticamente imposible abarcarlos a todos en la categoría de “puritanos”. Por ello, según George, carece de sentido hablar de una “revolución puritana”, sobre todo cuando las presiones de los acontecimientos revolucionarios demostraron “la casi increíble maleabilidad de las ideas protestantes”, y si bien puede encontrarse algún significado para el término *puritano* en los dos periodos anteriores, “ciertamente ya no hay ninguno para el periodo revolucionario”.⁷⁶

De tal modo que la supuesta precisión histórica de Walzer para cuestionar la tesis weberiana en sus aspectos sustantivos, con respecto al tipo de motivaciones que generó la conversión al puritanismo, no puede sostenerse porque Walzer parte de una noción extremadamente monolítica, y también estrecha, de lo que puede entenderse por *puritanismo*.

La crítica de Quentin Skinner a la tesis de Walzer

Por su parte, Quentin Skinner cuestionaría desde Cambridge, en su clásica obra de 1978, el supuesto básico de Walzer, según el cual, la teología calvinista tendía a generar una visión radical de la política, pues en tal supuesto hay una “viciada confusión subyacente” porque no toda la “política radical” de la época derivaba del calvinismo:

Por supuesto que es cierto que quienes argumentaban a favor de la revolución durante este periodo tendían a ser calvinistas. Pero no es cierto que en general usaran argumentos específicamente calvinistas. La suposición de que las teorías detrás del surgimiento de la política radical moderna eran distintivamente calvinistas en su carácter sólo puede mantenerse plausible en tanto ignoremos los elementos radicales en derecho civil y canónico, así como toda la tradición de pensamiento radical conciliarista que va desde D'Ailly y Gerson hasta el inicio del siglo XV. Es verdad que si, a semejanza de Walzer, nos restringimos a comparar a los calvinistas con teóricos como Suárez, el supuesto contraste entre hugonotes radicales y católicos más bien retrógrados puede parecer convincente. Pero si en vez de ello comparamos a los hugonotes con Bartolo y Salamonio entre los juristas, o con Ockham, Gerson, Almain y Mair entre los teólogos, encontramos que las cosas se invierten. Lejos de romper con las restricciones de la escolástica para encontrar una “nueva política”, encontramos a los hugonotes en muy buena medida adaptando y consolidando una posición que los teólogos y juristas más radicales ya habían expuesto previamente.⁷⁷

La crítica de Skinner pone así en evidencia las limitaciones y deficiencias de la reconstrucción de Walzer, en última instancia monolítica, en lo referente a las fuentes teológicas y jurídicas en las que se basaron los santos puritanos para desarrollar su ideología de “política radical de izquierda”. Y, por lo mismo, también pone implícitamente en duda la validez de la tesis alternativa de Walzer, frente a la de Weber, en lo concerniente a la manera en que los puritanos interpretaron el dogma de la predestinación.

Tawney vs. Walzer

En todo caso, la categoría del “puritano” exige ser desglosada y diferenciada, ello no ocurre en el caso de Walzer, según lo demostró Charles H. George, pero en el caso de Weber sí es posible encontrar tal diferenciación por la manera en que él consideró precisamente el fenómeno de las adaptaciones y modificaciones puritanas del siglo XVII al dogma original de Calvino del siglo XVI respecto a la predestinación, derivadas en gran medida de la presión psicológica por encontrar alguna señal de gracia en el éxito del trabajo intramundano. En todo caso, la versión de Tawney en su libro de 1926 resulta mucho más convincente y explicativa que la de Walzer para dar cuenta de las transformaciones del movimiento puritano en Inglaterra a lo largo del siglo XVII.⁷⁸

Tawney distingue, en efecto, diversas manifestaciones históricas y locales del calvinismo, pues de Calvino pueden derivarse lo mismo un individualismo extremo que un férreo colectivismo. En la versión puritana favorecida por la *gentry* inglesa en ascenso del siglo XVII, predominó el individualismo en cuestiones sociales y “sólo una minoría fanática esperaba que la nueva Jerusalén descendiera sobre Inglaterra”.⁷⁹ Según Tawney, estas diversas manifestaciones del movimiento puritano no siempre se distinguen claramente, y por ello describe las variaciones históricas del caso inglés, donde si bien la teología del puritanismo fue la de Calvino, su concepción de la sociedad —diluida por las exigencias de una era comercial y suavizada para amoldarse a las aspiraciones de una *gentry* en ascenso— se encontraba en el polo opuesto al dogma de Calvino. La ética social de la era heroica del calvinismo estaba más cerca de una dictadura colectivista que del individualismo liberal, y si los historiadores *whigs* sostienen que la filosofía liberal emergió como resultado de la difusión del calvinismo entre las clases medias inglesas, esto ocurrió, como en el caso de la tolerancia, por una ruta indirecta, pues liberalismo y tolerancia no fueron aceptados en sí mismos, sino como un compromiso impuesto al calvinismo en una etapa relativamente tardía de su desarrollo histórico, como resultado de su modificación por la presión de intereses comerciales o por el equilibrio de poderes entre distintos grupos.⁸⁰

De este modo, la teoría social y política que venció y se impuso en Inglaterra durante el siglo XVIII no fue la de los santos puritanos, sino la de Locke, que consideraba la propiedad como un derecho natural anterior a la existencia del Estado, y postulaba que “el supremo poder no puede tomar de ningún hombre ninguna parte de su propiedad sin su previo consentimiento”.⁸¹ El cambio de perspectiva es notable, pero no menos religioso. El individualismo puritano puede criticarse éticamente, pero Tawney considera que también debe resaltarse su gran contribución a la libertad política y el progreso social, pues es probable que la democracia deba mucho más a los puritanos no conformistas que

a cualquier otro movimiento.⁸² Tawney concluye que después de la furia de la revolución puritana, en Inglaterra sobrevino un gran crecimiento económico empresarial que “preparó una atmósfera en la que una juiciosa moderación pareció ser la voz tanto de la más auténtica sabiduría como de la más sincera piedad religiosa”.⁸³

Así, en lo esencial, la investigación de Tawney no contradice la tesis weberiana, sino que la complementa, y en cambio parece refutar, *avant la lettre*, la reconstrucción en última instancia monolítica del movimiento puritano que hizo Walzer. Sin embargo, Tawney criticó injustamente a Weber por haber supuestamente proyectado de manera retrospectiva sobre el calvinismo del siglo XVI ideas que correspondían al movimiento puritano del siglo XVII en Inglaterra. Pese a esta crítica, Weber sí diferenció expresamente el dogma de Calvino de las doctrinas puritanas difundidas en la Inglaterra del siglo XVII y, sobre todo, el dogma de los predicadores puritanos frente a la interpretación que los fieles harían del problema de la predestinación y de la necesidad de buscar en el éxito del trabajo intramundano señales de gracia, con sus consecuentes efectos sociales y económicos. Por ello, tampoco sería válida la acusación de que, al tratar como “un todo” el protestantismo ascético, Weber hubiera atribuido al puritanismo inglés tardío concepciones propias del dogma calvinista continental del siglo XVI.

En cambio, todas las variantes y modalidades del puritanismo inglés descritas por Tawney ubican con precisión el fanatismo de los santos puritanos estudiado por Walzer, quien descuidó toda la evidencia que indicaba ya su volatilidad, tan proclive a la rápida transformación. La tesis de Walzer es interesante, incluso válida en su objetivo esencial de encontrar en los santos puritanos la génesis de la primera manifestación de fanatismo y estrechez de miras del radicalismo de izquierda en la política moderna, pero al final resulta una fotografía estática, incapaz de dar cuenta del movimiento dinámico interno expuesto, o bien en la película panorámica de Weber, o bien en la serie de pertinentes distinciones históricas señaladas por Tawney. Es posible que la refutación más clara a la importancia exagerada que Walzer atribuyó a los santos puritanos sea el señalamiento de Tawney respecto a que, en la versión puritana favorecida por los intereses de una *gentry* en ascenso, predominó a la larga en Inglaterra el individualismo en cuestiones sociales, así como el liberalismo y la tolerancia en el ámbito político.

Tanto el artículo de 1963 como el libro de 1965 de Walzer pertenecen ya al contexto del gran renacimiento que experimentó la figura de Max Weber en diversas partes del mundo, con motivo de las celebraciones realizadas en 1964 para conmemorar el centenario de su nacimiento. Ese renacimiento no se centró ni exclusiva ni predominantemente en la discusión de su tesis sobre el protestantismo, pues discutió muchos otros aspectos de sus aportaciones, tales como la metodología, el pensamiento político y la relación entre tecnología y cultura. Con todo, es posible encontrar también importantes reflexiones en torno a su interpretación de la historia, a la sociología de la

religión en general y, dentro de ésta, la tesis sobre el protestantismo; así, dentro de ese muy amplio marco interpretativo, continuó gestándose el desarrollo de la guerra académica de los cien años que aquí nos hemos propuesto analizar. En lo que sigue, describiremos y evaluaremos las aportaciones más importantes que rodean la celebración del centenario del natalicio de Weber, organizándolas ahora, para mayor comodidad en su análisis, en términos de su procedencia por país.

La celebración del centenario del nacimiento de Weber en 1964

La discusión inicial en torno a la tesis sobre el protestantismo cesó en Alemania con la llegada de los nazis al poder; en aspectos relacionados con las aportaciones de Weber a la metodología de la historia y la sociología, así como al pensamiento político y la sociología política, renació el interés en su estudio y discusión a partir de la década de los cincuenta. En torno a la metodología, surgió una polémica con respecto a si la obra de Weber estaba regida por una unidad metodológica esencial sin transformaciones importantes a lo largo de sus diversas investigaciones⁸⁴ o, si, por el contrario, su obra presentaba cruciales transformaciones. El hilo de Ariadna para orientarse en el laberinto de su “fragmentada” obra sólo podía encontrarse si se detectaban con precisión dos distintos proyectos de investigación que Weber llegó a formular; primero, en su periodo temprano (1903-1913) donde predominaron los temas sustantivos del capitalismo y el protestantismo, y después en su periodo de madurez, a partir de 1913, año en que por primera vez Weber aceptó la validez científica del término *sociología* e inició tanto sus estudios comparados de sociología de la religión de las grandes civilizaciones como la redacción de *Economía y sociedad*, en donde el tema del capitalismo quedó incorporado en el proyecto mucho más amplio de precisar el significado de la racionalidad de la modernidad en general. Es en este periodo tardío cuando aparece el tema del desencantamiento del mundo y se fortalecen las influencias hermenéuticas del relativismo historicista, a la vez que se emprende la construcción de conceptos sociológicos “puros” y no tanto “ideales”, para constituir la denominada “sociología tardía” o *spätsoziologie* de Max Weber.⁸⁵

Por el lado de la historia y la sociología política, la publicación en 1959 del libro de Wolfgang Mommsen sobre la participación de Max Weber en la política alemana entre 1890 y 1920 desató una enorme contienda interna.⁸⁶ Por un lado, estaban aquellos alemanes que habían creído encontrar en Weber un precursor de los padres fundadores de la República Federal Alemana en 1949;⁸⁷ por el otro, los que apoyaban a Mommsen en su interpretación de ver en Weber a un *realpolitiker* que había defendido las instituciones democráticas y parlamentarias por conveniencia, a fin de perseguir y alcanzar objetivos nacionalistas e imperialistas a favor de Alemania y no porque defendiera algún fundamento valorativo intrínseco de la democracia, en cuanto fin y objetivo en sí mismo. En ninguna de estas polémicas resultaba central la validez esencial de la tesis weberiana sobre la ética protestante, cuya discusión parecieron dejársela gustosos los alemanes a estudiosos de otras partes del mundo.

La orientación de los intereses alemanes se reflejaría claramente en el número conmemorativo dedicado a Max Weber por parte de la principal revista de sociología en Alemania. En efecto, los orígenes de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* se remontan a 1921 cuando a petición expresa de Konrad Adenauer,

alcalde de Colonia en aquel entonces, Max Scheler se hizo cargo de la primera cátedra de sociología en esa ciudad; esta revista dedicaría a finales de 1963 un número especial a la obra y personalidad de Max Weber.⁸⁸ Ahí, el interés por la documentación histórica parece predominar entre los estudiosos alemanes de Weber, pues lo mismo se presenta una pequeña nota de Winckelmann sobre la manera en que se desarrolló el examen doctoral de Weber cuando presentó en 1899 su tesis sobre “La evolución del principio de *solidaridad* en las sociedades comerciales de las ciudades Italianas medievales”,⁸⁹ que la recopilación de una serie de notas conmemorativas por parte de Ernst Bloch, Leopold von Wiese o Helmuth Plessner, así como el discurso funerario pronunciado por Weber ante la tumba de Georg Jellinek en marzo de 1911.⁹⁰ Siguen discursos y notas necrológicas escritas con motivo de la muerte de Weber acaecida el 14 de junio de 1920, entre los que destacan las de Ernst Troeltsch, Lujo Brentano, Schulze-Gaevernitz, Theodor Heuss, Joseph Schumpeter, Paul Honigsheim, Hermann Kantorowicz, Heinrich Rickert, Friedrich Meinecke y Karl Loewenstein;⁹¹ es notoria la ausencia del discurso fúnebre de Karl Jaspers, el cual probablemente no fue incluido en este número conmemorativo por no contar con la aprobación de Jaspers, quien falleció hasta 1969 y mantenía, desde su residencia en Basilea, Suiza, una actitud de “castigo moral” hacia Alemania, además de que ya había publicado ese discurso varias veces en otros espacios.⁹² La siguiente sección del homenaje es un largo escrito de “memorias” sobre “Max Weber en Heidelberg”, redactado por Paul Honigsheim,⁹³ a la que por fin sigue una extensa tercera parte dedicada a las “aportaciones sustantivas”, dividida a su vez en cuatro secciones: una general, una de sociología de la religión, una de sociología del derecho y otra de sociología de la música.⁹⁴ Dentro de la sección dedicada a la sociología de la religión, resulta notable que *ninguna* contribución sea de algún autor alemán, sino que se configure con traducciones al alemán de autores estadounidenses como Reinhard Bendix, Benjamin Nelson y Don Martindale,⁹⁵ o bien del japonés al alemán como Yasusada Yawata,⁹⁶ o bien de aportaciones escritas originalmente en alemán por parte del griego Demóstenes Savramis,⁹⁷ y el Brasileño Emilio Willems.⁹⁸

De tal modo que para nuestros propósitos las aportaciones específicamente alemanas al debate sobre la tesis weberiana de la ética protestante se reduce en este número conmemorativo a pistas más bien indirectas. Por una parte, tenemos el testimonio de Weber con respecto a que fueron las investigaciones de Jellinek sobre los orígenes de la declaración de los derechos del Hombre y del ciudadano las que le sirvieron de inspiración para presentar en 1896, ante el seminario del mismísimo Jellinek, su primera aproximación al estudio de las relaciones entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo.⁹⁹ Por otra, está el señalamiento de Honigsheim con respecto a la manera en que Weber supervisó parcialmente su tesis doctoral en Heidelberg sobre el jansenismo de

Port Royal,¹⁰⁰ la cual contribuyó a que Weber revisara su propia imagen sobre el jansenismo, según puede constatarse por la manera en que Weber la cita aprobatoriamente un par de veces en la versión revisada en 1920 de *La ética protestante*.¹⁰¹

Por lo demás, las aportaciones de Bendix a la polémica sobre el protestantismo en su obra sobre Weber de 1960 ya han sido aquí registradas y remitimos a éstas (pp. 362-364). La aportación del Brasileño Emilio Willems consiste, a su vez, en una investigación empírica basada en parámetros de urbanización, comportamiento político y movilidad social; compara el desarrollo del protestantismo en Chile y Brasil con el de Estados Unidos, y llega a la conclusión de que, después de todo, Weber tenía en principio razón, aún y cuando “la creciente tendencia hacia la secularización que acompaña la movilidad ascendente en Brasil y Chile gradualmente reducirá, y a la larga extinguirá, el papel de las iglesias históricas como factor de cambio cultural”.¹⁰² Se trata, en suma, de una aportación sin mayor ánimo polémico, aun cuando éste podría despertarse con tan sólo recordar que Weber estipuló explícitamente que su tesis tiene un rango de validez histórica sumamente circunscrito tanto temporal como regionalmente.

Entre el 28 y el 29 de abril de 1964 se llevó a cabo, en el seno de la Universidad de Heidelberg, el 15º congreso alemán de sociología en el que participaron los más conspicuos estudiosos de la obra de Max Weber en ese entonces, procedentes de diversas partes del mundo.¹⁰³ Con motivo del centenario del nacimiento de Weber, el congreso alemán de sociología estuvo dedicado a discutir su obra desde diversos ángulos y perspectivas ideológicas. Los temas de discusión fueron organizados en cuatro mesas, una conferencia inaugural a cargo de Otto Stammer —presidente en ese año de la asociación alemana de sociología— y una conferencia magistral por parte de Ernst Topisch sobre el tema de ese congreso: “Max Weber y la sociología de hoy”. La mesa sobre “Neutralidad valorativa y objetividad” fue presidida por Talcott Parsons, con la participación de Max Horkheimer, Jürgen Habermas, Leopold von Wiese, Dieter Heinrich, Hans Albert y Pietro Rossi; la mesa sobre “Max Weber y la política del poder” fue presidida por Raymond Aron, con la participación de Carl J. Friedrich, Wolfgang Mommsen, Karl W. Deutsch, Eduard Baumgarten, Adolf Arndt y Hans Paul Bahrdt; la mesa sobre “industrialización y capitalismo” la presidió Herbert Marcuse, con la participación, entre otros, de Wolfgang Mommsen, Reinhard Bendix y Benjamin Nelson; en la mesa de discusión general se abordaron la sociología de la religión, la sociología de las organizaciones, la metodología y la contribución de Weber a la sociología de la cultura, así como al problema de los “Parias” en su estudio sobre el antiguo judaísmo.

En su persistente objetivo de “parsonizar” a como diera lugar a Weber, Parsons lo redujo a una especie de sociólogo positivista y utilitarista, opuesto al marxismo, al conservadurismo alemán y a la tradición historicista con su vertiente hermenéutica, a fin

de destacar que su propósito último era desarrollar una “teoría general de la acción” orientada por una perspectiva “evolucionista”. En suma, Parsons se propuso presentar en Heidelberg un Weber a su propia imagen y semejanza, pues tan sólo un año después publicaría su estudio sistémico y evolucionista sobre el desarrollo de las sociedades, donde Weber aparecería deformado a fin de integrarlo como una especie de precursor del propio Parsons.¹⁰⁴ Los aspectos particularistas, pluralistas y relativistas del historicismo alemán, tan presentes en la obra de Weber, así como la orientación interpretativa de su herencia hermenéutica, estorbaban a este proyecto y por eso Parsons los desechó como no significativos en su ponencia de Heidelberg, lo cual no tenía por qué resultar una sorpresa para quienes hubiesen leído sus previas interpretaciones de Weber, tanto la de 1937 como la de 1948, a las que ya hemos hecho referencia más arriba en la presente investigación. Lo realmente audaz y novedoso era la impertinencia de presentar a Weber como un “evolucionista” preocupado fundamentalmente por el problema del orden y el mantenimiento de las pautas normativas, razón por la cual Parsons declaró sin ambages que la parte más importante de todo el corpus sociológico de Weber era su ¡sociología del derecho!¹⁰⁵ El problema de por qué Weber siempre prefirió trabajar con tipologías, así como el recurso de presentar los tipos de dominación en *Economía y sociedad* expresamente en un orden inverso a una posible interpretación evolucionista (es decir, primero el legal racional, después el tradicional y al final el carismático), no fue discutido por Parsons, precisamente porque ello constituía una clara evidencia en contra de la camisa de fuerza evolucionista que pretendía imponerle a Weber. No obstante, autores como Wolfgang J. Mommsen tomaron nota de ello, y pocos años después presentarían interpretaciones que pondrían el énfasis en la perspectiva tipológica y antievolucionista de la sociología de la dominación de Weber.¹⁰⁶

Sin embargo, en la sesión de Heidelberg donde se discutió la ponencia de Parsons, las objeciones no fueron en esta dirección, sino que más bien se centraron en cuestionar la supuesta orientación weberiana para apoyar el orden establecido con su principio de la neutralidad valorativa, el cual impedía realizar la vital función crítica de la teoría social, especialmente cara a la perspectiva valorativa de la escuela de Fráncfort, tan bien representada en esa sesión tanto por Max Horkheimer como por Jürgen Habermas. En efecto, Horkheimer recordó su decepción al oír hablar en Múnich a Max Weber sobre el socialismo en 1919 en una larga conferencia donde predominaron los análisis típico ideales “libres de valores”, con lo cual sus oyentes más radicales salieron decepcionados y con la impresión de que “Max Weber debía ser un ultraconservador”,¹⁰⁷ el joven Jürgen Habermas le hizo notar a Parsons que su interpretación de Weber como un pensador que avanzó en la dirección del “fin de las ideologías” mediante su metodología de “neutralidad valorativa” era demasiado generosa y demasiado liberal en el buen sentido de la palabra. “Aun cuando aquí en Alemania —decía Habermas—, donde

todavía estamos buscando coartadas por lo que hicimos, podríamos apegarnos gustosamente a esa interpretación, lo cierto es que la sociología política de Weber ha tenido aquí una historia muy diferente, pues en el periodo de la Primera Guerra Mundial, Weber diseñó un esquema de democracia plebiscitario-cesarista como fundamento contemporáneo para un imperialismo nacional-estatista”.¹⁰⁸ Según Habermas, ese liberalismo nacionalista de Weber dejó secuelas en la república de Weimar, y aun cuando no sea directamente responsable por ello, lo cierto es que, en este sentido, no puede soslayarse que “Carl Schmitt fue un legítimo discípulo de Max Weber”. Ante las reclamaciones de los asistentes al coloquio por semejante afirmación, lo único que Habermas estuvo dispuesto a conceder fue: “Está bien, pero si Schmitt no fue un discípulo legítimo de Weber, entonces fue su hijo ilegítimo”.¹⁰⁹

El tema de la política fue abordado explícitamente en la mesa presidida por Raymond Aron, donde también hizo notar que Weber no había sido un demócrata liberal al estilo anglosajón, sino que, como buen realista político, Weber era más un heredero de Maquiavelo, Hobbes y Nietzsche que de Locke o Jefferson. Su defensa del parlamentarismo estaba subordinado a los intereses de poder que Alemania debía alcanzar como gran potencia en el ámbito internacional; es decir, no defendía la democracia parlamentaria como un fin, sino como un medio para ser mejor imperialista, tal y como lo hacían ejemplarmente los ingleses. Su visión de las relaciones internacionales era la de un conflicto insuperable de intereses encontrados entre Estados y grandes potencias. En ese sentido, era un realista político sin ilusiones: “El politeísmo, la pluralidad de valores incompatibles, constituye el otro fundamento filosófico de la política del poder [*Machtpolitik*] según Weber”.¹¹⁰ Y a pesar de ello, Aron también sabía que si se lee con cuidado la conferencia de “La política como vocación”, Weber no aparece ahí como un adorador ciego y desenfrenado de la *Machtpolitik*, pues es capaz de enmarcar a ésta dentro de la *Verantwortungsethik*, la “ética de responsabilidad”, que “no se define por el culto al poder ni por la indiferencia a los valores morales, sino por la aceptación de la realidad, por la sumisión a las exigencias de la acción y, en casos extremos, por la subordinación del interés personal al interés del Estado”.¹¹¹ Al llegar a este punto, Aron intentó convencer a sus oyentes de que Weber, el “político”, había traicionado su verdadera naturaleza de “científico”. Después de todo, “Weber se traicionó a sí mismo con su teoría de la política pues el poder nunca fue su verdadero objetivo, y tampoco convirtió en un Dios al poder de su nación. Su pensamiento y su vida honraban dos valores: verdad y nobleza de principios. Como hombre y pensador, Max Weber nos deja un legado que ningún error del teórico de la política del poder puede disminuir”.¹¹²

A pesar de este gesto conciliatorio, la participación de Aron generó una gran polémica. Por un lado, Wolfgang Mommsen —autor del libro publicado en 1959 sobre la

participación de Weber en la política alemana entre 1890 y 1920 y del cual podían sacarse todos los testimonios de la posición “políticamente incorrecta” de Weber en ese periodo— apoyó tan radicalmente la ponencia de Aron que éste se vio obligado a distanciarse de semejante radicalismo, entre otras cosas porque no tomaba en consideración la importante nota de cualificación de la “ética de responsabilidad” apuntada explícitamente por el propio Aron.¹¹³ Después vinieron un par de críticas académicas por parte de Carl J. Friedrich y Karl W. Deutsch, quienes le reprocharon a Aron no haber tomado en consideración las limitaciones de las definiciones conceptuales de las nociones de *poder* y *autoridad* de Weber, según aparecen en *Economía y sociedad*, o que no tomara en cuenta, al parecer de Deutsch, todas las posibilidades de operacionalización que dichas nociones tienen para la investigación empírica y que hacen tan afín la sociología política de Weber a la ciencia política estadounidense representada por Robert Dahl, Seymour Martin Lipset y Harold Lasswell.¹¹⁴ Según Deutsch, las nociones weberianas sobre *poder* y *autoridad* pueden ser operacionalizadas y hasta cuantificadas matemáticamente a partir del siguiente razonamiento: Weber definió el gobierno como una relación de poder a partir de una posibilidad de conseguir la obediencia de los gobernados, pero como tal posibilidad es, de hecho, una probabilidad, ésta puede reducirse a una estadística, de tal modo que la noción weberiana de *poder soberano* es cuantificable porque al definirla como una probabilidad, ésta debe verse necesariamente en términos de una frecuencia estadística;

[...] si expresamos esto en términos de tasas probabilísticas de interacción respecto a los niveles de sumisión, transgresión y coacción de los gobernados, por medio de un sistema de ecuaciones, entonces la teoría weberiana, así explicada y enriquecida por el factor de la probabilidad autónoma de conducta relevante, forma un modelo matemático de cuatro ecuaciones, el cual lamento no tener tiempo para exponerlo en este momento.¹¹⁵

Más aún, agrega Deutsch, la vocación democrática de Weber puede verse en su *Historia económica general* porque ahí explica el surgimiento de los Estados y ciudades a partir de la participación ciudadana descentralizada de los intereses económicos de los burgueses.¹¹⁶ Aron respondió tajantemente que

[...] aunque es posible medir la legalidad matemáticamente, eso está más allá del mundo conceptual de Max Weber. Naturalmente que su pensamiento puede dar lugar a desarrollos muy fructíferos, pero Weber era un filósofo y creía en la heterogeneidad de los valores y en la diferencia entre mandato y obediencia, y jamás hubiera estado de acuerdo en que el poder y el dinero son lo mismo. En mi opinión ese es un Weber traducido a la americana: quizá hasta es un Weber mejorado, pero no es el Max Weber que yo he leído y vuelto a leer muchas veces, y en cada ocasión con renovada admiración.¹¹⁷

Sorprende que Aron no haya ido más lejos en su respuesta para hacerles notar a esos

críticos que mientras él había basado su representación de Weber en sus *Escritos políticos*, ellos tomaban como base de sus objeciones los escritos académicos de Weber, los cuales estuvieron siempre claramente diferenciados en sus distintas ediciones hechas en Alemania. Aron no habló en su ponencia de la sociología política académica de Weber pues ni una sola vez hizo mención a *Economía y sociedad*, que es el escrito al que se refirieron fundamentalmente Friedrich y Deutsch. En cambio, tanto Mommsen, en 1959, como posteriormente David Beetham, en 1974, señalaron la enorme diferencia entre las categorías conceptuales que inspiraron los escritos políticos de Weber, frente a los de procedencia estrictamente académica.¹¹⁸ En este sentido, Aron, por un lado, y Friedrich y Deutsch, por el otro, estaban ubicados en dos universos distintos de discurso, aun cuando los tres se refirieran al pensamiento político de Weber. La separación entre los dos tipos de escritos fue nítidamente hecha por el mismo Weber, quien jamás hubiera estado de acuerdo con que sus escritos políticos fueran utilizados para propósitos académicos ni sus escritos académicos para perseguir objetivos políticos. Sin embargo, como a partir de la cuarta edición de *Economía y sociedad*, en 1956, Johannes Winckelmann reconstruyó artificialmente una “Sociología del Estado” con retazos de los escritos políticos de Weber para incluirla como un capítulo especial de esa obra, la clara separación entre los escritos políticos y los académicos empezó a adulterarse, lo cual hubiera provocado, con toda seguridad, una gran indignación en Weber.¹¹⁹

Otras objeciones a la ponencia de Aron vinieron por el lado de acusarlo de tramposo por sacar las citas de Weber fuera de contexto para representarlo como antidemocrático, instrumentalista y autoritario, pues si hubiera continuado exponiendo los textos leídos, habría aparecido la naturaleza esencialmente prudente y moderada de Weber; mientras tanto, otros volvieron a manifestar su gran molestia por la asociación que Habermas había hecho entre Carl Schmitt y Max Weber, la cual parecía ser avalada por la interpretación de Aron.¹²⁰ La respuesta de Aron consistió en negar ambas acusaciones, recordándoles a sus adversarios que al citar la referencia a la noción de la *ética de responsabilidad*, Weber quedaba ubicado como político realista y responsable a la vez.¹²¹

La tercera y última ponencia magistral del coloquio fue la de Herbert Marcuse dedicada al tema de “industrialización y capitalismo”, pero cuyo hilo conductor era más bien el de los avatares de la racionalización instrumental en la modernidad. La ponencia de Marcuse se transformó en una amarga invectiva contra Weber, entre otras cosas porque al hablar éste en 1918 sobre el socialismo, no le atribuyó, en términos realistas, ninguna capacidad emancipatoria para la humanidad y más bien le pronosticó un futuro de enquistamiento burocrático, lo cual llevó a Marcuse en 1964 a hablar del “apasionado y —digámoslo abiertamente— ataque *lleno de odio* por parte de Weber contra los intentos socialistas de 1918”.¹²² El principal argumento de Marcuse contra Weber reside

en estipular que éste no tomó en consideración para su análisis de la racionalidad capitalista aquellos elementos “irracionales” implícitos en la racionalidad instrumental tecnocrática, característica de las sociedades capitalistas avanzadas:

Según Weber, la racionalidad capitalista tiene el punto nodal de su realidad en la empresa privada; el empresario es una persona libre, responsable ante sí mismo por sus cálculos y sus riesgos. Como tal, el empresario es un *burgués*, y el modo de conducción de vida [*Lebensführung*] de la burguesía encuentra en el ‘ascetismo intramundano’ su expresión representativa. ¿es esta concepción válida todavía hoy? ¿es esa burguesía, en la que Weber vio al portador del desarrollo industrial, todavía el portador del desarrollo capitalista *tardío*? ¿es la racionalidad del capitalismo tardío todavía la razón que se origina en ese ascetismo intramundano? Me parece que la respuesta a estas interrogantes debe ser *negativa*. En el desarrollo de la racionalidad capitalista misma, las formas adscritas a ésta por Weber se han desintegrado y vuelto obsoletas, y su desintegración hace aparecer a la racionalidad de la industrialización capitalista bajo una luz muy diferente: esto es, a la luz de su *irracionalidad*.¹²³

Según Marcuse, la “racionalidad instrumental capitalista”, de hecho, es irracional debido a que su “mayor productividad, dominación de la naturaleza y riqueza social, se convierten en fuerzas destructivas”, y agrega que Weber no expresó explícitamente esos aspectos irracionales. Marcuse pregunta y contesta “¿predijo Max Weber este desarrollo? La respuesta es *no* si el acento se pone en ‘*dijo*’”.¹²⁴

Pese a estas afirmaciones, los últimos escritos de Weber también señalan explícitamente esos aspectos “irracionales” de la sociedad capitalista avanzada resaltados por Marcuse, pero lo que Weber *no* hizo fue absolutizar la irracionalidad de esos elementos al estilo de los miembros de la escuela de Fráncfort, porque Weber más bien los relativizó al concebir distintas maneras de definir la *racionalidad*. Así en la “introducción General”, de 1920, a sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* —tradicionalmente difundida como si fuera la introducción a los ensayos de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*—, Weber advierte claramente: “Lo que es ‘racional’ desde un punto de vista, puede muy bien ser ‘irracional’ desde otro”.¹²⁵ Y en una nota, redactada también en 1920 para la versión revisada de sus ensayos sobre el protestantismo, Weber es todavía más claro en sus intenciones y propósitos: “Lo ‘irracional’ nunca es algo en sí mismo, sino sólo lo es cuando se le considera desde un punto de vista racional particular [...] si este trabajo nuestro sirve para algo, quisiera servir por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo ‘racional’”.¹²⁶

Bastarían estas citas, entre muchas otras posibles, para demostrar que Max Weber tenía una concepción pluralista y relativista de la racionalidad, lo cual constituye un aspecto esencial descuidado no tan sólo por Marcuse, sino también por muchos otros “críticos” de la obra del sociólogo de Heidelberg. La relativización del concepto de *racionalidad* tiene así profundas implicaciones para toda la obra de Weber, en especial

para su evaluación de la sociedad capitalista y del sentido de la historia, ya que esta última también será interpretada en función de un parámetro de racionalidad en última instancia *construido*, en un sentido kantiano, y no *descubierto* en un sentido hegeliano.¹²⁷

De acuerdo con esto, el capitalismo moderno occidental puede ser visto lo mismo como la etapa más “racional” del proceso histórico sólo a partir de una variable muy específica y definida de la racionalidad (denominada por Weber como “formal” o “instrumental”), pero también puede ser evaluada esta misma etapa como altamente “irracional” desde el punto de vista de una racionalidad “material” o ético-sustantiva. Desde esta perspectiva, es posible explicar por qué Weber podía afirmar tanto que la sociedad capitalista moderna era una de las etapas evolutivas más avanzadas de la racionalidad formal, y al mismo tiempo, vista desde el parámetro de una racionalidad sustantiva, constituía una jaula de hierro, cuyo futuro, al igual que el del socialismo, no apuntaba hacia “la alborada del estío”, sino más bien hacia una “cruda, gélida y oscura noche polar”.¹²⁸

Marcuse comete así un gran error interpretativo al creer que Weber era un apologista acrítico del sistema capitalista, pues es muy difícil encontrar en los escritos de Weber, académicos o políticos, una visión optimista y apologética de la sociedad industrial contemporánea. Lo opuesto constituye una tarea mucho más fácil. Weber contemplaba con una mezcla de desesperación y resignación la condición presente y futura del mundo moderno, lo mismo en Alemania que en Europa u occidente en general, lo mismo para el capitalismo que para el socialismo: la crítica a la burocratización, la carencia de significado para la existencia en el mundo moderno, la visión de éste como una jaula de hierro desprovista de espíritu, la futilidad de tratar de encontrar una alternativa en el modelo socialista, el potencial limitado de los recursos naturales del planeta para continuar manteniendo las condiciones de crecimiento del capitalismo, y otros diagnósticos por el estilo, aparecen una y otra vez en los escritos de Weber, pero son particularmente más notables y constantes en los del último lustro de su vida. En cuanto a sus investigaciones de sociología de la religión comparada, Weber no sugirió que pudiera encontrarse alguna alternativa a la crisis en las culturas no occidentales, pero eso tampoco eliminaba el gran interés que tenía para observarlas y estudiarlas.

Por último, Marcuse parece haber realizado una lectura sumamente descuidada de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, pues en caso de haberlos leído hasta el final, habría encontrado que Weber explícitamente menciona que el funcionamiento del capitalismo contemporáneo, es decir, el “capitalismo tardío” o *spätkapitalismus* al que se refiere Marcuse, ya no requiere de la motivación religiosa del “ascetismo intramundano” que alguna vez le dio sustento, porque ahora funciona de manera mecánica. La respuesta *en negativo* a los tres interrogantes que plantea Marcuse con respecto a que el

capitalismo tardío ya no requiere de la burguesía inspirada en una motivación de ascetismo intramundano es expresamente señalada por Weber desde la primera versión de sus célebres ensayos, es decir, desde 1905:

El ascetismo emprendió la tarea de actuar sobre el mundo y transformarlo, con ello los bienes exteriores de este mundo alcanzaron un poder creciente y, al cabo irresistible sobre los hombres, un poder sin semejante antes en la historia. Hoy su espíritu se ha deslizado fuera de esa férrea envoltura [“jaula de hierro” o *stahlhartes Gehäuse*] quién sabe si definitivamente. El capitalismo victorioso, descansando como descansa en un fundamento mecánico, ya no necesita, en todo caso, de su sostén [...]. Donde su desarrollo ha sido mayor, en los Estados Unidos de América, el afán de lucro, despojado de su sentido ético religioso, propende hoy a asociarse con pasiones puramente agoniales que muchas veces le imprimen caracteres semejantes a los del deporte. Nadie sabe todavía quién habitará en el futuro esa envoltura vacía, nadie sabe si al cabo de este prodigioso desarrollo surgirán nuevos profetas o renacerán con fuerza antiguos ideales y creencias, o si, más bien, no se perpetuará la petrificación mecanizada, orlada de una especie de agarrotada petulancia. En este caso “los últimos hombres” de esta cultura harán verdad aquella frase [de Nietzsche]: “Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón, estas nulidades se imaginan haber alcanzado un estadio de la humanidad superior a todos los anteriores”.¹²⁹

Tal parece que sólo quedarían dos posibilidades para explicar la aparente ignorancia de Marcuse con respecto a este párrafo crucial que echa abajo cualquier validez de su interpretación sobre Weber: 1) o bien Marcuse fue un perezoso que jamás leyó hasta el final los ensayos de Weber, 2) o bien sí conocía estos pasajes pero los plagió para escribir algunas secciones de *El hombre unidimensional* sin dar crédito a su verdadera fuente de “inspiración”.

En la polémica que despertó la ponencia de Marcuse de abril de 1964 en Heidelberg, los críticos le señalaron muchas limitaciones y deficiencias informativas de su enfoque, pero no pusieron suficiente énfasis en el párrafo citado, el cual, por sí solo, hubiera bastado para deshacer las premisas básicas de toda la argumentación de Marcuse. En vez de esto, las críticas se centraron en los siguientes puntos:

1) Georg Weippert hizo notar que la posición política de Max Weber no era la de un reaccionario sino la de un socialdemócrata, y citó declaraciones explícitas de Weber al respecto; su airada crítica no estaba dirigida tanto al socialismo y los socialistas, sino a esos diletantes en cuestiones económicas, especialmente en Berlín y Múnich (Karl Liebknecht y Kurt Eisner); por lo tanto, ni Weber era un defensor a ultranza del sistema capitalista como tal ni un crítico irracional y “lleno de odio” hacia el socialismo, sino que simplemente no encontraba ningún indicador con respecto a cómo el sistema socialista sería capaz de eliminar la dominación del hombre sobre el hombre pues no podría funcionar sin una burocratización férreamente centralizada; por ello, su defensa de la democracia plebiscitaria tiene que verse en el contexto, por un lado, de tratarse de un tipo ideal metodológico, controlado y limitado en su operación en el mundo real por otros factores reales de poder, y, por el otro, de un factor que a su vez controlaría y limitaría el

serio peligro político de un sistema anquilosado por la burocratización.¹³⁰

2) Reinhard Bendix le hizo notar a Marcuse que “el principal tema de los escritos de Weber no es la noción de una *racionalidad* abstracta como tal, sino su dependencia histórica y la posible irracionalidad de sus consecuencias”.¹³¹ Respecto a la cuestión de la motivación religiosa del protestantismo para la mentalidad capitalista, Bendix puso especial énfasis en que “los críticos de la tesis de Weber sobre el protestantismo siempre soslayan la delimitada intención de ésta”, pues para Weber lo importante no es tanto la fidelidad a la letra del dogma calvinista, sino la influencia psicológica que ejerció sobre la conducta práctica de amplios sectores sociales, al mismo tiempo que la representación que Weber hizo de su tesis fue en términos de la construcción de un tipo ideal,¹³² y jamás pretendió, por ello, que todos los individuos de la realidad histórica analizada por él, ni siquiera la mayoría, hubieran sido “virtuosos religiosos” en el sentido calvinista.¹³³ Por último, también el estudio de la burocracia tiene que verse en términos típico-ideales y “Weber siempre protestó contra las construcciones generales de desarrollo” orientadas por una especie de determinación teleológica,¹³⁴ con lo cual Bendix criticó, aquí implícitamente, a Marcuse por atribuir a Weber una interpretación histórica teleológica, semejante, aun cuando fuera de sentido inverso, a la sostenida por Marcuse y la mayoría de los marxistas.

3) Benjamin Nelson exploró las razones de fondo para explicar “el odio” que inspira la figura de Max Weber a “pensadores utópicos” del corte de Marcuse, Lukács, Sartre y “sus asociados”. La razón de fondo por la cual todos ellos detestan a Max Weber es el principio de *realidad social* y sin ilusiones subyacente en todos sus escritos. Especie de aguafiestas de las orgías utópicas negadoras de la dura “facticidad existente”, Weber constituye una figura insufrible y odiosa para estos utopistas, pues siempre viene a recordarles los desagradables e insoslayables datos duros de una realidad difícil de transformar con meros sueños utópicos. Para ellos, ese “principio de la realidad social” es irrelevante porque la realidad es “dialéctica” y siempre está cambiando; también la evidencia científica es irrelevante porque la ciencia es burguesa y no tiene nada que aportar a la naturaleza dialéctica de la verdad; la acción, y no la teoría, es el verdadero camino para entender la realidad; la neutralidad valorativa es una máscara para la aceptación conformista del sistema prevaleciente de dominación; la investigación empírica y el estructuro-funcionalismo no son válidos porque admiten la irreversibilidad tanto del orden socio-político dominante como de sus actitudes culturales, y la sociología “científica” fomenta el olvido de lo que debe ser la actividad de primer orden, es decir, la afirmación existencial incesante de actos creativos de disenso, rebelión, revolución, destrucción y posterior reconstrucción.¹³⁵ Pero Weber también resulta odioso, a estos utopistas dialécticos de la afirmación existencial, porque desmitificó y desmitologizó dos mitos interpretativos fundamentales de los inicios del siglo XX: la saga prometeica de

Marx que parte de y regresa a un estado primigenio de unificación de la sociedad, el individuo y la cultura, y la teleología histórica del avance de la razón como libertad en Hegel.¹³⁶ Pero lo cierto es que ni estos, ni muchos otros críticos, enfrentan a Max Weber en su propio terreno, sino que por lo general deforman sus aportaciones para atacar después a un Weber ficticio. Por ejemplo, en la cuestión de la racionalidad, Marcuse representa a Weber como un apologista de la racionalidad instrumental “capitalista”, incluso cuando Weber siempre mantuviera una posición crítica al respecto conforme su compleja visión de las cosas lo llevó a encontrar cómo, lejos de seguir un plan racional y premeditado, la historia frecuentemente se rige por el principio de la paradoja de las consecuencias no buscadas:

Así, el orden del mundo desencantado de la contemporánea sociedad industrial ‘capitalista’ fue impulsado en su fatídico trayecto por los postulados de una parte de los reformadores, especialmente Calvino, respecto a nuevas doctrinas teológicas de una especie profundamente ascética. En suma, elevados impulsos religiosos altruistas, más que la indiferencia moral de un cinismo endurecido, constituyeron la última fuente de energía para la presente época de mecanismo irreflexivo y de culto a esos caracteres agónicos similares a los del deporte.¹³⁷

Tratar de ver en Weber a un precursor de 1933 y de las pesadillas de Auschwitz no sólo es algo errado, sino también profundamente injusto y seguramente la posteridad no aceptará como válida esta deformada y tendenciosa interpretación. “No hay ningún tema que celebren actualmente los existencialistas, desde Kierkegaard hasta Sartre, que no haya sido anunciado de manera distintiva e inequívoca por Weber”, pero donde Weber ocupa un lugar único es en sus enormes esfuerzos por encontrar el significado y promover la sensatez y la explicación científica de cara a lo aparentemente absurdo:

Todas las acusaciones que actualmente se lanzan contra Weber —incluidas las de Marcuse— se desmoronan ante dos hechos irreductibles: Weber fue el pionero de la lucha del siglo XX contra el totalitarismo burocrático y tecnocrático, y [por otro lado] ¿quién ha explorado los dilemas de la acción en el siglo XX tan profunda y honestamente como lo hizo Weber? Ni Tolstoi ni Freud ni Schweitzer ni Camus o Sartre y ni siquiera Kafka —es decir, ninguno de los aclamados moralistas de nuestro siglo— igualaron a Weber ni en el calibre de su imaginación moral ni en su valor para rechazar las soluciones simplistas a los dilemas morales.¹³⁸

Es especialmente en Alemania donde sus compatriotas harían bien en revalorar el significado que Weber tiene para su propia historia, “pues no es necesario que los profetas queden sin honor en su propia tierra”.¹³⁹

4) Georges Friedmann criticó la ponencia de Marcuse por no investigar de manera suficiente las relaciones entre el análisis de la racionalidad por parte de Weber y su peculiar manera de diagnosticar los diferentes aspectos de la racionalización en la sociedad industrial. Para empezar, el proceso de la racionalización instrumental no afecta

de manera exclusiva a las sociedades capitalistas, pues Weber vio claramente cómo ese proceso también condicionaría de manera fundamental a las sociedades socialistas, las cuales estarían sujetas aún más a un proceso de creciente rigidez en su organización burocrática.¹⁴⁰

La racionalización, en el sentido de Weber, configura no sólo la industria, sino también la administración, la agricultura, el comercio y las finanzas; no sólo la vida laboral, sino también el desarrollo de los medios técnicos de información, de la comunicación de masas y de la vida posterior a la jornada de trabajo. La única posibilidad de salvación frente a estos peligros reside, para Weber, en la actividad política y en la esfera moral, mediante la elección de los mejores valores y formas de expresión de la libertad.¹⁴¹

5) Richard F. Behrendt cuestionó la validez del análisis de Marcuse al acusar a Weber de “burgués” y de apologista de la sociedad capitalista contemporánea. El criterio de la racionalidad formal fue fundamental para la configuración de la sociedad industrial moderna tanto en su variante capitalista como en su variante socialista. La crítica a las virtudes y defectos de éstas tiene que hacerse con fundamento en la distinción weberiana entre la racionalidad formal y la racionalidad sustantiva, aspecto fundamental en Weber que Marcuse simplemente ignoró en su ponencia. Si Marcuse hubiera prestado mayor atención a los escritos donde Weber desarrolla tal distinción, habría encontrado que en la noción de *racionalidad sustantiva* Weber detectó una dimensión “completamente pluralista”, donde también hay lugar para la alternativa socialista.¹⁴² Por otro lado, en el mundo moderno todos somos herederos de la sociedad capitalista y todos experimentamos con sus elementos estructurales en la tecnología, la economía y la sociedad en diferentes grados, aunque sean parcialmente disfrazados. “Las actitudes predominantes detrás de esta experimentación son revisionistas en occidente, polémicas bajo el ‘comunismo’ y eclécticas en los países subdesarrollados, pero los problemas a mediano y largo plazo, así como las posibilidades y tendencias que surgen de ellas me parecen sorprendentemente similares”.¹⁴³

6) la última crítica, o más bien aclaración, a la ponencia de Marcuse provino por parte de Wolfgang J. Mommsen, quien rechazó la afirmación del primero con respecto a que una supuesta “alianza” de Weber con la extrema derecha hubiera desembocado en una legitimación del nazismo y sus crímenes contra los judíos y otros pueblos. Weber jamás consideró la posibilidad de aliarse con la extrema derecha porque era demasiado aristócrata y demasiado liberal para caer en semejante plebeyismo. Toda su vida renegó de la alianza de la burguesía alemana con los *junkers* terratenientes, y siempre buscó una cooperación moderada con la izquierda socialista.¹⁴⁴

La respuesta de Marcuse a sus seis críticos del momento fue insuficiente en fondo y contenido, así como displicente y agresiva en cuanto a la forma. A Mommsen le

respondió que no veía en qué sentido sus consideraciones eran una “rectificación”, y que los aspectos negativos de las posiciones políticas de Weber las había tomado precisamente del libro de Mommsen publicado en 1959,¹⁴⁵ lo cual evadía tramposamente la afirmación de Mommsen con respecto a que las falacias y simplismos que asociaban a Weber con el nazismo no podían desprenderse de su libro. A Friedmann le respondió que estaba de acuerdo con todo lo que había dicho, y a Weippert le dijo que creía que en su ponencia habían quedado suficientemente bien expresadas las críticas de Weber al capitalismo,¹⁴⁶ lo cual simplemente es falso. Con respecto a Behrendt, Marcuse consideró que sí había un determinismo teleológico en Weber expresado en su visión pesimista del inevitable futuro en dirección a la jaula de hierro, lo cual constituía otra respuesta tan insuficiente como simplista.¹⁴⁷ Y con respecto a las intervenciones de Bendix y Nelson, Marcuse consideró que como se le había acusado de grosero y carente de buenos modales, su respuesta a ellos iba a ser, en efecto, grosera y sin miramientos; no obstante, el punto central de su réplica fue acusar a sus coponentes de conservadores y “unidimensionales”, mientras que Marcuse consideró un honor que a él lo calificaran de “utópico” y “poético”. En cuanto a su “trágica renuencia” a aceptar los “hechos inevitables” de la modernidad, Marcuse respondió que la esencia del pensamiento crítico está precisamente en la negación de la facticidad de los hechos dados positivamente, y que si éstos se ven como inevitables, entonces el pensamiento deja de tener sentido, “porque el pensamiento que decide de antemano que los hechos son inevitables, en realidad ya no es pensamiento [*ist nun wirklich kein DENken mehr*]”.¹⁴⁸ Ninguna de las observaciones de Bendix fue respondida por Marcuse, y sólo muy pocas de las críticas de Nelson fueron abordadas en su respuesta, la cual, por otro lado, no pudo borrar la impresión de un profundo resentimiento y amargura por parte de Marcuse hacia la atención que recibía Max Weber en Heidelberg con motivo de la celebración del centenario de su natalicio.

Probablemente uno de los mejores balances de las características y resultados del coloquio de Heidelberg sobre Max Weber en 1964 fue el que Raymond Aron diera a los asistentes a su curso sobre las etapas del pensamiento sociológico que impartía en esos años en la Sorbona. En efecto, tal parece que al regresar del coloquio de Heidelberg, Aron les hizo las siguientes confidencias a los oyentes de su curso: Max Weber es nuestro contemporáneo y sigue generando pasiones y polémicas especialmente si su obra se discute en Europa y no en Estados Unidos.¹⁴⁹ La primera sesión plenaria a cargo de Talcott Parsons consistió, así, en “un intercambio propiamente académico”; en cambio, las ponencias magistrales de los europeos, Aron y Marcuse, generaron una apasionada discusión, entre otras cosas, porque la de este último “parecía animada por una especie de furia contra Max Weber, como si aún estuviera vivo y fuera irreductible”.¹⁵⁰ Con respecto a su propia ponencia, la evaluación final de Aron para explicar las razones por

las cuales generó una evidente irritación entre sus colegas alemanes fue la siguiente:

Algunos autores alemanes y de los Estados Unidos tienen la tendencia a presentar a Weber como un buen demócrata, de estilo occidental, de acuerdo con la imagen que puede ser construida después de la segunda Guerra Mundial. Tal representación está, evidentemente, muy alejada de la realidad. El valor que, por libre decisión, Max Weber puso por encima de todos los demás, según ya lo hemos visto, era la grandeza nacional, no la democracia y ni siquiera las libertades personales. Si él favoreció la democratización fue por razones de conveniencia más que de principio [...]. Esta reinterpretación de la política weberiana generó un escándalo en Heidelberg porque le quitaba a la nueva democracia alemana un “padre fundador”, un ancestro glorioso, un interlocutor de genio. Sin embargo, esta interpretación es en lo esencial indisputable, fundamentada en los textos y de ninguna manera es perjudicial al respeto que se debe tener a esa personalidad excepcional. Max Weber fue un nacionalista como lo eran los europeos al final del siglo pasado y como ya no lo son ahora. [Pese a ello] Weber, al igual que Nietzsche, a menudo criticó al pueblo alemán al reprocharle su tendencia a la obediencia pasiva, a la aceptación de un régimen tradicional y de un monarca diletante y a sus actitudes de *parvenu*: todas estas actitudes indignas de un pueblo que asumía y debía asumir un liderazgo mundial. En cuanto a la democracia que él deseaba, con un dirigente electo por todo el pueblo, ésta tenía ciertos rasgos que aparecen en todas las democracias de nuestra época, pero que se asemejan sobre todo a la de la V República francesa bajo el general de Gaulle [...] Tal ascendencia carismática del jefe de Estado equivalía, a los ojos de Max Weber, a una reacción salvadora frente al reino anónimo de los burócratas. Por lo tanto, no ignoraba la necesidad de la deliberación de los parlamentarios y el respeto a las reglas.¹⁵¹

En cuanto a las razones para explicar la polémica levantada en Heidelberg por la ponencia de Herbert Marcuse, Aron consideró que éstas se debían fundamentalmente a que, en cuanto profetas, la historia le dio la razón a Weber y no a Marx, lo cual resultaba sencillamente insufrible para los utopistas de la escuela de Fráncfort. “Marcuse no pudo perdonarle a Max Weber que denunciara tempranamente lo que a la larga resultó ser precisamente eso, una utopía”, es decir, la idea de la liberación del hombre por una modificación del sistema de propiedad y de la planificación económica:

Un marxista de Fráncfort —que no es lo mismo que un marxista Leninista— detesta a Max Weber como alguien que jamás compartió sus ilusiones y además lo despojó de los sueños que necesitaba para poder vivir. Pero la utopía socialista está hoy radicalmente vacía de contenido. Una producción todavía más automatizada quizá podría aportar aún posibilidades concretas de liberación, pero ésta no suprimiría el orden burocrático, la dominación racional y anónima que denunció algo excesivamente Weber y también algunos marxistas.¹⁵²

La discusión sobre los judíos como “pueblo paria”

En el coloquio de Heidelberg se abordó, en el marco de la mesa dedicada a la discusión especializada sobre la sociología de la religión, el complicado y espinoso tema de la visión de Weber sobre el judaísmo, especialmente en lo referente a su clasificación de los judíos como “un pueblo paria”. Ahora bien, uno de los ponentes, Christian Sigrist, hizo desde un inicio la pertinente aclaración referente a que Weber utilizó tal noción en el sentido de una construcción “típico-ideal”, y no en el sentido de un concepto histórico-cultural con connotaciones peyorativas y descriptivas aplicadas a una instancia concreta específica.¹⁵³ La noción de *paria* debe entenderse así en términos de una ubicación social, descrita en términos neutros, para dar cuenta de una complicada teoría de la estratificación social y, según Sigrist, en *Economía y sociedad* Max Weber da cuenta de tal término de una manera pulcramente neutral cuando nos define a un *pueblo paria* como:

[...] un grupo que se ha convertido en una comunidad hereditaria especial, sin ninguna organización política autónoma, en virtud, por un lado, de unos límites hacia fuera de la comunidad convival y connubial, límites de carácter (primitivamente) mágico, tabú y ritual; por otro, en vista de una situación social y política negativamente privilegiada, unida a una actividad económica especial.¹⁵⁴

En otra parte de *Economía y sociedad*, Weber vuelve a referirse a los paria, con una clara referencia a los judíos, en los siguientes términos que remiten a una identificación vocacional. En el caso de los *pueblos paria*, afirma Weber, se trata de:

[...] comunidades que han adquirido tradiciones profesionales específicas de tipo artesano o de cualquier otra índole, que conservan la creencia en la comunidad étnica y que aun en la “diáspora”, rigurosamente separadas de todo trato personal no indispensable y en una situación jurídica precaria, pero soportadas y con frecuencia inclusive privilegiadas a causa de la necesidad económica que se tiene de ellas, viven insertadas en las comunidades políticas. Los judíos constituyen el más notable ejemplo histórico de esta clase.¹⁵⁵

En su estudio sobre el judaísmo antiguo, Weber define al pueblo paria como un grupo minoritario, segregado ritualmente, de hecho o formalmente, de su entorno social.¹⁵⁶ Frente a esto, Sigrist considera que la debilidad metodológica de la construcción típico-ideal de Weber reside en que no se restringe a unos pocos rasgos distintivos, sino que deja demasiado abierta e imprecisa la definición al incluir demasiadas características, por lo que, dependiendo de su aplicación específica, a veces Weber toma un rasgo como el distintivo y a veces lo desecha como algo secundario frente a otro rasgo considerado más importante. De tal modo que a veces es la ubicación ritual, y en otras la especialización profesional, lo que constituye el aspecto más relevante de la definición. En todo caso, Sigrist señala que la flexibilidad de la aplicación en las características individuales del concepto típico-ideal de *pueblo paria* corresponde al rango de incongruencia que Weber

detectó como inevitable en la distancia que separa el concepto de la realidad.¹⁵⁷ En otras palabras, en cuanto concepto típico ideal, la expresión de *pueblo paria* debe tomarse como una construcción conceptual que nunca se da con toda su “pureza” en la realidad, sino que debe ponerse a prueba como un mero instrumento metodológico para ser modificado o rechazado en el proceso de la investigación empírica, y por lo mismo no puede tener intrínsecamente una connotación valorativa peyorativa ya que se trata de una abstracción metodológica para ser puesta a prueba.

Weber mismo proporcionó indicaciones para modificar la noción de *pueblo paria*, procedente de la sociedad de castas de la India, en el análisis comparativo con el caso del judaísmo, con lo cual subrayó el aspecto metodológico de esa expresión típico-ideal. En efecto, al inicio de su estudio sobre el antiguo judaísmo, Weber nos aclara que

Las diferencias del judaísmo respecto de las tribus parias de la India residen en las tres siguientes importantes circunstancias: 1) los judíos eran (o más bien se convirtieron en) un pueblo paria *en un entorno que desconocía las castas*; 2) las promesas de salvación sobre las que se apoyaba la especificidad ritual del pueblo judío eran absolutamente distintas de las promesas de las castas índicas [...]. Para los judíos la promesa era justamente la contraria: el ordenamiento social del mundo se había tornado lo contrario de lo que estaba prometido para el futuro y en adelante tendría que ser trastocado de nuevo, de suerte que al pueblo judío le volviese a corresponder otra vez su puesto de pueblo dominador de la tierra. El mundo no era eterno, ni inmutable, sino que había sido creado, y sus estructuras actuales eran producto del quehacer de los hombres, sobre todo del de los judíos y de la reacción de ese Dios a este quehacer: un producto *histórico*, por tanto, destinado a hacer sitio de nuevo al genuino estado de cosas querido por Dios. Todo el comportamiento de los judíos frente a la vida estaba determinado por esta idea de una *futura revolución política y social, dirigida por Dios* y, ciertamente, 3) en una dirección muy determinada. La corrección ritual, en efecto, y la segregación ritual respecto del entorno, determinada por aquélla, constituían solamente un aspecto de los preceptos que les habían sido impuestos. Junto a ambas se daba una *ética religiosa del obrar intramundano*, que era altamente racional, es decir, libre de magia y de cualquier forma de búsqueda irracional de la salvación, una ética intrínsecamente muy alejada de todas las vías de salvación de las religiones asiáticas de redención. Esta ética se encuentra todavía, en gran medida, en la base de la ética religiosa europea y del cercano Oriente. En esto se funda el interés de la Historia universal por el judaísmo.¹⁵⁸

En consecuencia, resulta que para Weber la experiencia histórica de la racionalización de la ética religiosa del judaísmo constituye uno de los prerrequisitos fundamentales e inevitables para entender el proceso de la racionalización religiosa de occidente, la cual lleva del ascetismo intramundano y la eliminación de la magia del judaísmo hacia el ascetismo intramundano del protestantismo, con su énfasis en la lectura del Antiguo Testamento. Dentro de esta interpretación, la experiencia del racionalismo religioso judío es vista en términos sumamente favorables, por no decir que admirables, y precisamente por esto prominentes sociólogos como Shmuel N. Eisenstadt, dedicados a esta faceta de las aportaciones weberianas a la sociología de la religión, han encontrado no una posición negativa y descalificadora por parte de Weber en el uso de categorías sociológicas como la del *pueblo paria*, sino, a lo más, una “actitud ambivalente”. En lo referente a la

validez de sus aportaciones para el estudio sociológico e histórico del judaísmo, la conclusión no es muy diferente a la que se ha llegado también en el caso de su estudio sobre la India; a saber, hay muchos detalles históricos específicos que han sido superados por la reciente investigación especializada y que, por ello, ya no se sostienen. Pero también es cierto que muchas de las intuiciones y los planteamientos generales de los estudios de Weber siguen teniendo validez y estimulando fructíferas polémicas y líneas contemporáneas de investigación. Probablemente la mejor síntesis de esta evaluación con respecto al caso del estudio de Weber sobre el antiguo judaísmo la proporciona Eisenstadt:

Por supuesto que Weber estaba en lo correcto al subrayar que durante el periodo del primer exilio ocurrieron una serie de grandes transformaciones en la estructura de la orientación religiosa judía, así como en su estructura social, y que este giro tuvo lugar durante el primer exilio babilonio (con importantes inicios en el periodo intermedio que va de la destrucción del reino de Israel al de Judea), lo cual dio origen a la necesidad de interpretar, de una manera religiosamente significativa, la experiencia de la destrucción del templo y el consecuente exilio.

También estaba en lo correcto en su percepción de que por medio de esta experiencia, surgió un nuevo módulo cultural-civilizatorio, al mismo tiempo que aparecían muchas de las características institucionales de un pueblo que ya no era plenamente soberano. Sin embargo, también pienso que Weber se equivocó en su interpretación sobre la naturaleza de este giro y, sobre todo, en sus implicaciones para la transformación de los procesos de racionalización inherentes a las orientaciones religiosas judías en general y el modo profético en particular. Pero tanto sus aciertos como sus errores son de fundamental importancia para nuestra actual comprensión del curso de la historia judía.¹⁵⁹

Abramowski y la interpretación histórico-universal de la obra de Weber en 1966

La conmemoración en Alemania del centenario del natalicio de Weber pronto inspiró en ese país otras investigaciones de gran aliento sobre su obra. La más importante fue sin duda la visión general que proporcionó Günter Abramowski sobre la visión histórico-universal de Weber a partir del “hilo conductor” (*Leitfaden*) de los procesos de racionalización occidentales.¹⁶⁰

Abramowski afirma explícitamente así, al inicio de su obra, que frente a la visión general de Weber en la obra de Bendix de 1960, él se propone centrar su análisis en el hilo conductor del proceso de racionalización occidental, por ser éste un aspecto tratado demasiado a la ligera en el libro de Bendix.¹⁶¹ De hecho, Abramowski fue el primero en señalar que la “introducción General”, que Weber escribió en 1920 para sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* y que tradicionalmente se ha malinterpretado, a partir de la traducción de Parsons al inglés en 1930, como si fuera la “Introducción” a los ensayos de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, constituye el esbozo sintético de su gran proyecto de investigación guiado por el hilo conductor del singular y específico proceso de la racionalización occidental; el texto equivale, además, a una especie de legado testamentario de Weber por haber sido probablemente el último escrito que salió de su pluma poco antes de su muerte en 1920.¹⁶² En efecto, aun cuando fue Benjamin Nelson quien diera a conocer ocho años después al público anglosajón la importancia de este texto al calificarlo de “la clave maestra” para interpretar su fragmentada obra a partir del hilo conductor del proceso de racionalización,¹⁶³ el mérito de tal “descubrimiento” le corresponde a Abramowski, quien fue el primero también en detectar que ese texto fue probablemente el último de Weber.

Las peculiares características del proceso de racionalización occidental en el mundo moderno fueron detectadas inicialmente por Weber a partir de sus estudios sobre los orígenes del capitalismo. Abramowski encuentra que aun cuando el tema central de Weber en sus investigaciones de juventud giraba en torno al fenómeno del capitalismo, hacia la última etapa de su vida el tema más amplio del proceso de la racionalización en general ocuparía el centro de su atención. Más aún, si analizamos con atención lo que Weber entiende por *espíritu del capitalismo* desde las primeras versiones de sus célebres ensayos sobre el protestantismo, podremos encontrar ahí, asegura Abramowski, una noción tan amplia que apunta ya en la dirección del omnímodo proceso de racionalización:

De ningún modo se entiende bien al concepto de Weber del *espíritu capitalista* cuando se le ve únicamente como una categoría de conducta económica. Más bien este concepto equivale a un *pars pro toto* para la acción de la humanidad empresarial y profesional en general, es decir, para una acción que proviene de una racionalización del modo de conducción de vida [*Lebensführung*] y de la visión del mundo en general, la cual

también ha marcado, de manera revolucionaria, la política y la guerra, el derecho y el Estado, y la ciencia y la técnica de occidente.¹⁶⁴

¿De dónde proviene ese *espíritu del capitalismo*? Max Weber dio una respuesta explícitamente parcial en sus ensayos sobre el protestantismo, los cuales sólo pueden entenderse correctamente, según Abramowski, cuando no se pierde de vista su carácter “provisonal” y de “esbozo”, así como su muy delimitada pretensión de validez al estudiar “*hipotéticamente* el momento específico en que la Reforma protestante, en especial la devoción calvinista-puritana, estimuló el desarrollo del espíritu capitalista en el sentido definido más arriba”.¹⁶⁵ La verificación de esta hipótesis interpretativa fue, por ello, dejada por Weber a la investigación histórica especializada, aun cuando él mismo aportó importantes datos históricos para su posible verificación. En todo caso, el pluralismo metodológico de Weber excluía de entrada una explicación monocausal, y por ello explícitamente hizo notar que la configuración del espíritu del capitalismo no podía ser entendida exclusivamente a partir de las indirectas influencias religiosas, sino que deberían estudiarse también, y sobre todo, las causas sociales, especialmente las económicas, que influyeron en su gestación. Weber jamás negó la existencia de un relativo alto nivel de desarrollo del capitalismo bancario y comercial antes de la Reforma protestante, pues en todo caso lo distintivamente moderno para él era el capitalismo industrial, y lo que más bien se propuso analizar fue si, y en qué medida, colaboraron las diversas confesiones de la Reforma protestante en la racionalización de la conducción de la vida y la economía en la modernidad occidental. Por ello, asegura Abramowski, es posible encontrar en los ensayos de Weber sobre el protestantismo por lo menos “una conexión causal parcial entre el ascetismo protestante y el racionalismo económico”.¹⁶⁶

Ahora bien, ni el catolicismo ni el luteranismo poseían el carácter ascético y metódico apropiado para estimular el desarrollo de la nueva mentalidad económica de la modernidad. Tan sólo las variantes de protestantismo ascético, calvinismo y puritanismo con sus diversas sectas, imprimieron a la acción humana dentro del mundo la conducción de la vida en una dirección metódica y racional que resultó adecuada, por un lado, para derribar las barreras de la conducta tradicional en la economía, y, por el otro, para propiciar una actitud empresarial metódicamente disciplinada y afín a las necesidades de la moderna empresa económica: “Reformados renanos, hugonotes franceses, calvinistas holandeses e ingleses puritanos del siglo XVII aparecen ya a la luz de sus contemporáneos como gente empresarial especialmente exitosa y portadores del progreso económico”.¹⁶⁷ En este sentido, para Max Weber no son ni pueden ser meros “reflejos ideológicos” emanados de una supuesta base económica, ni la conducción de vida racional ni el espíritu del capitalismo ni el estilo de vida calvinista-puritano en el que parcialmente se fundaron los dos primeros, pues más bien pertenecen éstos a los pre-requisitos esenciales

que, al lado de otros factores, ayudaron a configurar la acumulación burguesa de capital y las relaciones de producción capitalistas.¹⁶⁸ Además, esos procesos de racionalización religiosa responden a una lógica interna propia y, por ello, no pueden ser explicados exclusivamente a partir de su condicionamiento económico, aun cuando en muchas ocasiones esos “intereses ideales” hayan fungido como guardaguijas para cambiar la trayectoria sobre la que venía encarrilada la dinámica de los intereses materiales. En este sentido, el estudio de Weber sobre el protestantismo, afirma Abramowski, constituye un ejemplar estudio parcial sobre la manera en que las ideas pueden tener eficacia histórica.¹⁶⁹

En la interpretación de Abramowski, la obra de Weber debe verse como una concepción histórico-universal orientada por el hilo conductor de la gestación de un proceso de racionalización, y en ello juegan un papel fundamental los ensayos sobre el protestantismo porque ahí se demuestra cómo el ascetismo intramundano del calvinismo encontró su culminación y conclusión lógica en el proceso de “desencantamiento del mundo” de la religión; es decir, la devaluación de los medios de gracia y salvación de carácter mágico, ritualista o sacramental. De manera específica, y como lo señaló Weber, es en las sectas puritanas y bautistas donde fue destruido cualquier resto de ritualismo y poder sacerdotal que recordara a la magia,¹⁷⁰ incluidos desde luego lo que se veía como el vampirismo y canibalismo, virtual o real, de la eucaristía.

El principio del ascetismo racional se encontraba ya en la vida metódica de los monasterios, pero el ascetismo calvinista lo sacó de los conventos y lo extendió a todos los diversos ámbitos y actividades de la vida, por lo que puede decirse que lo llevó al mundo y a la acción dentro del mundo. Y fue a partir de esta preparación por parte del ascetismo intramundano del calvinismo que se produjo la gestación de una nueva dirección intelectual en occidente, la cual, al lado de la expresión racionalista cartesiana, se orientó hacia el dominio racional de un mundo desencantado por efecto del conocimiento de sus regularidades y leyes intrínsecas.¹⁷¹ Lo importante de semejante proceso, para el fenómeno de la dirección específica que tomó la conducción de la vida económica, no reside, pues, en ver el “sistema” capitalista como tal surgiendo, en una especie de relación causal, del ascetismo intramundano protestante, sino que el punto decisivo consiste en detectar la manera específica en que la “mentalidad” capitalista racional y la noción de *vocación profesional*, con su dinamismo y giro ascético, se vieron configuradas por el ascetismo intramundano del calvinismo, especialmente en su variante del puritanismo anglosajón.¹⁷²

Planteadas las cosas de esta manera, Abramowski procede a explicar la longevidad de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo como consecuencia de una serie de malos entendidos por parte de sus críticos con respecto a los conceptos y al ámbito de pretensión de validez que Weber utilizó en su explicación. Por un lado se

encuentran críticos como Lujo Brentano, H. M. Robertson y Amintore Fanfani que entendían el espíritu del capitalismo como cualquier orientación de la acción social encaminada a obtener una ganancia económica, y por ello podían detectar muchos tipos de actividad capitalista antes de la Reforma y la era moderna. Weber jamás negó la existencia de esas “formas capitalistas” no sólo en la antigüedad de occidente, sino también en otras culturas. No obstante, lo que él entendía por espíritu del capitalismo era algo mucho más preciso y delimitado, en muchos aspectos exactamente opuesto a lo que sus críticos entendían por el mismo término, a saber, el componente específicamente “racional”, metódico y moderno del modo de conducción de vida que lleva al cálculo de la reproducción del capital, y que por lo mismo lo diferencia de esas otras formas de “capitalismo aventurero”, ávidas de obtener la ganancia por cualquier medio y que han existido en todo tiempo y lugar.¹⁷³ Por ello, Abramowski concluye que, con respecto a la noción del *espíritu del capitalismo*,

Una comparación entre los textos de Brentano, Robertson y Fanfani, por un lado, y los de Weber, por el otro, muestra claramente el muy diferente contenido que tienen sus preconceptos (aquí, de “capitalismo” y de “espíritu capitalista”) y que directamente llevan a muy diferentes cadenas de explicación causal y objetivos explicativos, así como lo correcto en lo que estaba Weber cuando él se preocupó por imprimir gran valor al significado preciso que utilizaba en sus distinciones terminológicas.¹⁷⁴

Otro de los clásicos malos entendidos fue el de pretender refutar la tesis weberiana citando los mensajes antimamónicos de los sermones y textos protestantes, cuando en realidad Weber jamás pretendió encontrar ahí la prueba concreta de la existencia de un espíritu capitalista. En todo caso, su preocupación central era la de un sociólogo, y como tal le interesaba especialmente la manera en que amplios sectores sociales habían interpretado, a su manera, el significado de la predestinación del dogma calvinista, y cómo eso, a su vez, se había visto sujeto a la paradoja de las consecuencias no intencionadas al generar una acumulación del capital a partir de una cosmovisión religiosa que tuvo efectos no buscados, pero de gran magnitud, en el ámbito económico.¹⁷⁵ Por otro lado, Abramowski no exculpa totalmente a Weber de la responsabilidad de que de sus propios textos surgieran las posibilidades de ser malinterpretados en virtud de su peculiar estilo literario, donde frecuentemente “se usan formulaciones apodícticas y síntesis de complejas ideas, las cuales a menudo contradicen el objetivo focalizado y el sentido heurísticohipotético de su investigación”.¹⁷⁶ Pero de cualquier modo, esto no justifica tampoco que, al estilo del sueco Kurt Samuelsson, se simplifique hasta lo grotesco la figura de Weber para presentarlo como un deformador de la historia y un terrible simplificador:

En Weber no hay “formaciones mundiales” ni leyes generales ni “factores de última instancia”, con cuya

ayuda pueda conceptualizarse la historia. Cada manifestación histórica es para él la encrucijada de diversas cadenas causales, cada expresión histórica está de múltiples maneras condicionada a la vez que ejerce un efecto condicionante sobre otros acontecimientos. La relación entre factores “religiosos” y “económicos” jamás se deja captar en modelos monocausales ni en denominadores unívocos. Más bien la investigación debe emprenderse caso por caso, a fin de sopesar y establecer correcta y jerárquicamente la importancia de las diversas causas.¹⁷⁷

Y si esto vale en términos generales, con mayor razón vale para su específica investigación sobre la ética protestante y la mentalidad capitalista del mundo moderno. El significado causal relativo del protestantismo ascético para la configuración del moderno espíritu capitalista y el significado causal de este “espíritu” para cambiar la trayectoria del capitalismo moderno fueron detectados por Weber, pero no en el sentido de considerar que el ascetismo protestante pudo por sí solo “crear” la convicción económica y mucho menos todo el sistema capitalista. No pretendió explicar con fundamento exclusivo en la existencia de poblaciones de origen calvinista en América del norte o en Europa su progreso económico, tampoco afirmó o pensó que todos los empresarios modernos tenían una procedencia calvinista, puritana, baptista o cuáquera, desde el momento en que “el activo ascetismo intramundano no representaba para Weber ningún factor causal independiente o estable”.¹⁷⁸ Para Weber resultaba imprescindible dar una detenida atención a las diferencias que presentaban entre sí los calvinistas de cada país en función de su ubicación social, poder económico y político, así como las diferencias que generaban los factores geográficos y las condiciones económicas de cada país, por no decir nada de la necesidad de detectar en cada caso el grado de desarrollo relativo que había alcanzado el capitalismo.

Por ello, Abramowski afirma que muchos malos entendidos y tantas otras polémicas estériles podrían haberse evitado si tan sólo los críticos de Weber hubieran leído con cuidado y atención los propósitos y las delimitaciones explícitas de su investigación. Más aún, en caso de haber leído cuidadosamente su “introducción General” de 1920 a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, hubieran podido encontrar que el estudio del capitalismo moderno y su espíritu son tan sólo una manifestación parcial de un proceso mucho más amplio y complejo que para Weber acabó por convertirse en el centro de su investigación: *el proceso de la racionalización*, en donde no sólo participan la economía y la religión, sino también el Estado, la sociedad, el derecho, la técnica, la ciencia y el arte, todos los cuales siguen sus propios procesos parciales de racionalización y se condicionan e influyen recíprocamente.¹⁷⁹

Abramowski cita a continuación diversas investigaciones que, de manera independiente a la emprendida por Weber y sin ánimo polémico, ratificaron en términos generales la validez de su tesis sobre el protestantismo, aun cuando tuvieran divergencias parciales y de detalle. Tales son los casos de Otto Hintze, Ernst Troeltsch y Richard

Henry Tawney.¹⁸⁰ La tesis de Weber ha probado ser, en todo caso, sumamente fructífera en virtud de la enorme gama de investigaciones que ha inspirado, y tal efecto difícilmente pudo haber sido esperado o previsto por el propio Weber.¹⁸¹

Los casos de las grandes religiones asiáticas le sirvieron a Weber, según Abramowski, para fortalecer su tesis particular sobre el significado cultural del protestantismo, por un lado, y para darle un contexto más amplio a su investigación sobre la peculiaridad del proceso de la racionalización en occidente. Abramowski interpreta en este sentido el método comparativo como una manifestación específica e indirecta de la explicación causal al afirmar, por ejemplo, que mediante sus investigaciones sobre las grandes religiones de China y la India, “Max Weber fortaleció su tesis de los ensayos sobre el protestantismo con respecto al notable significado causal que tuvieron el calvinismo y el puritanismo para la configuración de la moderna economía europea y su ética económica”.¹⁸² Ahora bien, en tal afirmación, Abramowski no hace la distinción que Raymond Aron había hecho desde finales de la década de los treinta en el sentido de que si bien Weber utiliza una explicación de causalidad dura en sus estudios de China y la India para vincular la religión con la política y la economía, no puede encontrarse lo mismo en sus estudios sobre el protestantismo donde el vínculo causal es relativizado y sustituido, en todo caso, por algo mucho más flexible, abierto y metafórico como son las “afinidades electivas”.¹⁸³ Por otro lado, y tal como ya lo había hecho notar Friedrich Tenbruck desde 1959, el objetivo de las investigaciones sobre las grandes religiones asiáticas no era tanto fortalecer la tesis sobre el protestantismo, ya que, al desplazarse el ámbito de interés de Weber del delimitado campo del capitalismo al más vasto y complejo interés sobre el proceso de racionalización en general, la investigación sobre el protestantismo se subordinó a este último propósito, pues Weber *no* tenía intención alguna de subordinar su investigación sobre el proceso de la racionalización al ámbito más estrecho de las relaciones entre la ética protestante y la mentalidad capitalista.

En cierta forma, también es esta la perspectiva adoptada por Abramowski en su reconstrucción de la visión de la historia universal de Weber siguiendo la guía del proceso de racionalización; sin embargo, su perspectiva de una conexión causal dura entre religión y economía, sin distinguir las diferencias explicativas que Weber siguió en sus ensayos sobre el protestantismo y los de las grandes religiones asiáticas, parece haber tergiversado el orden de prioridades que Weber tenía al respecto, por lo menos en su sociología tardía que es también la que interesa a Abramowski.

En lo referente al estudio sobre “el antiguo judaísmo”, incluido en el tercer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, el objetivo de Weber, según Abramowski, es diferente porque Weber se propone retrotraer las tendencias antimágicas, antiritualistas y antimíticas del ascetismo intramundano del calvinismo a una tendencia que ya venía “programada”, por decirlo así, desde el Antiguo Testamento. En otras

palabras, la racionalización como un proceso de creciente “desencantamiento del mundo” arranca con la tradición del profetismo del antiguo judaísmo y alcanza su culminación y conclusión lógica en el ascetismo intramundano del calvinismo. En esto reside la enorme importancia del judaísmo antiguo para el proceso de racionalización del occidente moderno.¹⁸⁴

A pesar de reconocer el predominante significado de la profecía Israelita para la fundamentación de una ética racional de la conducta intramundana en occidente, desde la perspectiva de Weber al final del desarrollo no aparecen los judíos, sino los puritanos como los creadores, al lado de otros factores, de un espíritu capitalista racional y del capitalismo industrial moderno.¹⁸⁵

La tendencia del proceso de racionalización que orienta los diversos estudios de Max Weber es seguida por Abramowski en la sociología de la dominación weberiana, donde se resalta la enorme importancia que Weber otorgaba a las ciudades medievales para entender la gestación del capitalismo moderno desde el siglo XI, es decir, mucho antes de la aparición de la Reforma protestante. Dentro de la sociología de la dominación, ocupa un lugar predominante a fin de entender el proceso de racionalización el tipo ideal de la dominación legal-racional burocrática, así como todo el desarrollo de la racionalización formal del derecho en occidente, el cual mantiene una constante interacción con la racionalización formal de la economía.¹⁸⁶

En el cuarto y último capítulo de su libro, Abramowski advierte que la interpretación de la historia universal orientada por el proceso de racionalización no puede detenerse para Weber en una mera “contemplación estética”, sino que a pesar de su aparente objetividad y neutralidad valorativa, “la historiografía tipológica-sociológica de Weber se orienta por una tendencia altamente crítica, incluso ética.”¹⁸⁷ La creciente expansión de la racionalidad instrumental en todos los ámbitos de la vida moderna no lleva necesariamente a una emancipación de la humanidad, sino a una sofocante prisión acerada, una jaula de hierro (*stahlhartes Gehäuse*), donde Weber intenta encontrar una respuesta para salvaguardar algún margen de maniobra para la personalidad y la libertad individuales.¹⁸⁸ Esa respuesta no puede hallarse en la alternativa socialista porque ahí el fenómeno de la burocratización será incluso más férreo y represivo que bajo el capitalismo.¹⁸⁹ La única forma de luchar y oponerse a una burocracia moderna es por medio de otras burocracias, y por ello la relativa “libre competencia” del capitalismo moderno permite salvaguardar un margen de maniobra para la libertad individual mayor que la centralización de todos los procesos bajo la omnímoda presencia de una burocracia estatal centralizada. Abramowski concluye en consecuencia, por un lado, que “tan sólo la introvisión teórica en la peculiaridad sociológica y la procedencia histórica de los mecanismos racionales pueden significar un primer paso para su control y limitación;

sólo así pueden ampliarse los márgenes y oportunidades de libertad posible dentro de la prisión. Y es en este sentido que Max Weber entendía su misión como analista de los procesos de racionalización”.¹⁹⁰

Pero por otro lado, Abramowski también concluye que puede encontrarse en Weber un diagnóstico menos sombrío, menos “instrumental” y más ético sustantivo sobre los procesos de racionalización en la modernidad: “En el sociólogo e historiador universal Max Weber hay finalmente una esclarecido conocimiento de las condiciones bajo las cuales puede asegurarse nuestra cultura racional de la libertad así como la responsabilidad de la humanidad”.¹⁹¹

En todo caso, el mérito del libro de Günter Abramowski, para el contexto de la guerra académica de los cien años en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, reside en haber dado contenido y sustancia a la tesis expuesta por Tenbruck desde 1959, en el sentido de que Max Weber desplazó su proyecto de investigación del delimitado ámbito del significado de la configuración del capitalismo moderno en occidente al más vasto y complejo problema del significado del proceso de la racionalización en general. Tal perspectiva sería posteriormente retomada lo mismo por Giddens en Inglaterra que por Habermas en Alemania, así como por la dirección general de la investigación sobre Weber a lo largo de toda la década de los años ochenta sin que necesariamente se tuviera conocimiento sobre el papel vanguardista que había jugado la investigación de 1966 de Abramowski. En parte tal desconocimiento podría explicarse porque, al no ser jamás traducida esta obra a otros idiomas, tuvo una difusión muy limitada, pero también es cierto que otros autores que sí la leyeron, como fue el caso de Benjamin Nelson, tomaron algunos de sus descubrimientos sin citar la fuente y, al publicarlos en inglés, gozaron de una mayor difusión reasignando la paternidad de tales descubrimientos a otros autores. No sería ni la primera ni la última vez que esto ocurre en el desarrollo y la difusión del conocimiento científico.

El pensamiento histórico-universal de Max Weber en la interpretación de Wolfgang J. Mommsen

Por la misma época en que Abramowski escribió su libro sobre la visión histórica de Max Weber, Wolfgang Mommsen publicó un importante artículo sobre el mismo tema donde presentaba una informada interpretación alternativa que en muchos aspectos se oponía a la perspectiva de Abramowski.

La versión embrionaria del artículo de Mommsen apareció por primera vez en inglés en 1965 sin ninguna referencia al libro de Abramowski.¹⁹² No obstante, la versión alemana, publicada hacia finales del mismo año de 1965, fue considerablemente ampliada y modificada, y en ésta el libro de Abramowski no tan sólo fue profusamente citado, sino también criticado en su orientación básica general.¹⁹³ El hecho de que Mommsen citara el libro de Abramowski sin indicar su año de publicación, se debe probablemente a que tuvo acceso a las pruebas del libro unos meses antes de su aparición en 1966.

Mommsen toma como punto de partida en su análisis del pensamiento histórico universal de Weber el hecho de que él “combatió ferozmente todas las construcciones histórico-filosóficas de su tiempo”.¹⁹⁴ No aceptaba ni la positivista ni la marxista ni la hegeliana, ni la Spengleriana. En suma, no aceptaba ninguna interpretación teleológica o evolutiva de la historia, y no creía que la historia tuviera ningún sentido inmanente que fuera posible “descubrir” a la manera en que Comte, Hegel, Marx o Spengler creyeron haberlo hecho. En todo caso, el sentido de la “racionalidad” de la historia era “construido” por el historiador de acuerdo a su propia perspectiva histórica y valorativa, pero no “descubierta” en su supuesta racionalidad inmanente. Por ello resulta problemática la intención de reconstruir el pensamiento histórico-universal de Weber a partir de puntos de vista especiales que frecuentemente caen en el error de atribuirle un sentido inmanente a su propio criterio de orientación, sin percibir el carácter “constructivista” que Weber imprimía al significado de la historia. Así, nos dice Mommsen:

[...] todos esos intentos de una interpretación histórico-universal de la obra política de Max Weber parten de puntos de vista particulares; así, por ejemplo, Karl Löwith de la cuestión sobre cómo, según Weber, es posible aún el desarrollo de la personalidad individual en medio de una acerada estructura de relaciones objetivas; Ernst Nolte de la relación de Weber con el fascismo; Abramowski elige como hilo conductor de su exposición del pensamiento histórico-universal de Max Weber, al igual que antes lo había hecho Johannes Dieckmann, el “proceso de racionalización occidental”.¹⁹⁵

En todo caso, la posibilidad de detectar cuál era el tipo de pensamiento históricouniversal que orientaba la obra de Max Weber debe encontrarse en su vasta y fragmentada obra, poniendo especial énfasis tanto en sus tres volúmenes de *Ensayos de*

sociología de la religión como en *Economía y sociedad*, lo cual es una tarea que Mommsen considera difícil de emprender. No obstante, en una extensa nota de página, Mommsen reconoce que “Abramowski fue el primero en intentar, a pesar de todas las dificultades, una ambiciosa interpretación de este tipo”.¹⁹⁶ Sólo que ese esfuerzo interpretativo particular tuvo dos limitaciones fundamentales: 1) por un lado, Abramowski no distinguió la procedencia de ensayos tempranos, como son los del protestantismo, frente al origen relativamente tardío de las tipologías que Weber presentó en *Economía y sociedad*, en donde tuvo un especial cuidado en eliminar sistemáticamente cualquier dato histórico que pudiera malinterpretarse en un sentido teleológico; y mientras que Abramowski concedió un enorme peso a los ensayos tempranos de Weber, no hizo lo mismo con los textos sistemáticos tardíos que aparecen en *Economía y sociedad*; 2) Abramowski interpretó demasiado esquemáticamente, en una dirección unilineal que fácilmente puede caer en una teleología, aspectos centrales de lo que Weber entendía por el *proceso de racionalización*, razón por la cual, según Mommsen, “la obra de Weber es aquí interpretada de manera mucho más unitaria y cerrada de lo que, según nuestra perspectiva, es válido”.¹⁹⁷

Mommsen considera en consecuencia que la perspectiva de Weber en lo concerniente al sentido del proceso de racionalización debe verse de una manera mucho más plural, flexible y abierta, sin una orientación teleológica, sino más bien tipológica. En efecto, el propio Weber insistió, en su ensayo de 1904 sobre la “objetividad” en las ciencias sociales, en que los procesos y las “tendencias de desarrollo” [*entwicklungstendenzen*] deben verse en términos típicos ideales, es decir, como construcciones del historiador o sociólogo, y no como fuerzas con una especie de “racionalidad inmanente” que pueda ser “descubierta”, a la manera en que Abramowski, entre muchos otros, parece a veces “entender” el “sentido” del proceso de racionalización. Por ello, Mommsen advierte que

La cuestión sobre el origen del racionalismo occidental moderno y sus efectos para el destino de la humanidad occidental tienen un papel central en el pensamiento de Max Weber, pero de ningún modo constituyen por sí solos el punto de vista de su teoría sociológica universal del tipo ideal. Ésta se abstiene más bien de tomar partido a favor o en contra del proceso de racionalización y procura más bien ordenarlo en el contexto de una tipología universal en lugar de poner énfasis, como lo hiciera en sus ensayos de sociología de la religión, en su carácter único y específico.¹⁹⁸

Para Mommsen, los valores dominantes en la perspectiva histórico-universal de Weber proceden en última instancia de Nietzsche: un decisionismo aristocrático a favor de salvaguardar el mayor margen posible de libertad para el desarrollo de la *personalidad* individual, pero sin hacerse ilusiones con respecto a la posibilidad de eliminar gratuitamente las restricciones estructurales en las que tiene que desenvolverse. De ahí el enorme papel que asignó al *carisma* como fuerza revolucionaria y transformadora de los

acontecimientos históricos. Por otro lado, está la fuerza modificadora de la realidad social por parte de algunos ideales religiosos que, incluso cuando en principio estén orientados hacia el “más allá”, acaban por tener una enorme influencia “dentro del mundo”. Dos ejemplos fundamentales para Weber de esas ideas religiosas que transformaron sustancialmente la realidad social son el puritanismo y las antiguas profecías del judaísmo. Además, Weber también puso un gran énfasis en la fuerza de la lógica interna de las ideas y cosmovisiones religiosas, la cual no puede derivarse simple y mecánicamente de los condicionamientos sociales:

A diferencia de Marx, y también de Nietzsche, Max Weber siempre sostuvo que toda ética religiosa de verdad no puede derivarse exclusivamente de las condiciones económicas o sociales, o psicológico-sociales, por más grande que haya sido, en determinados casos particulares, la influencia de los condicionamientos sociales en la configuración específica del dogma religioso. Por lo menos en sus postulados más elevados, las grandes doctrinas de la salvación que tuvieron una importancia decisiva en la historia universal procedían de fuentes puramente religiosas.¹⁹⁹

Esto no significa que Weber tuviera una concepción “idealista” de la historia, sino que únicamente reconocía la autonomía de la dinámica de las ideas frente a los condicionamientos sociales. Para ello Mommsen cita el célebre párrafo del primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión* donde Weber afirma que son los intereses materiales e ideales, y no las ideas, las que rigen directamente la acción social, pero también que muy a menudo las ideas cumplen la función de una especie de guardagujas (*weichensteller*) que cambia la trayectoria sobre la que ya venía encarrilada la dinámica de los intereses materiales.²⁰⁰ Por ello, para Weber, los grandes movimientos religiosos, especialmente en sus orígenes cuando aún no han sido institucionalizados, constituyen una de las fuerzas más dinámicas y revolucionarias de la historia. Y aquí es donde Mommsen llega a afirmar que para Weber el caso más ilustrativo e importante de esos movimientos religiosos que han transformado el mundo es el puritanismo, pues aun cuando analizó la eficacia social de otras grandes religiones mundiales, “ninguna condujo de una manera tan revolucionaria la marcha del desarrollo histórico de la humanidad como la religiosidad puritana”.²⁰¹ Esta es una afirmación demasiado tajante que no puede encontrarse, como tal, en los textos de Weber, y para nada hace justicia a su insistencia en la necesidad del matiz y del uso de una metáfora como la de las afinidades electivas para evadir una imputación de causalidad dura al respecto. Pero para Mommsen no hay duda: Weber hizo una imputación causal dura, directa, casi unilateral y determinante:

La lista de fenómenos histórico universales que Max Weber, con razón o sin ella, adjudicó a la religiosidad puritana es considerablemente extensa. Su célebre investigación sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* demostró que el tipo del hombre profesional moderno y, con él, de los fundamentos espirituales del capitalismo moderno, racional, de capital intensivo, en continua actividad, eran productos de la

religiosidad puritana. La doctrina calvinista de la predestinación, en la versión que de ésta dieron después las sectas puritanas, impuso al individuo como deber religioso una conducción de vida [*Lebensführung*] reglamentada estrictamente racional y dedicada exclusivamente a la ganancia y, con ello, creó el estímulo interno para una indispensable acumulación de capital y una intensificación permanente de la producción con una simultánea renuncia al consumo. De esta forma, el puritanismo se convirtió en el creador del capitalismo moderno y en el poder más revolucionario de nuestra época.²⁰²

Seguramente Mommsen usó un estilo tajante y simplificador en tales afirmaciones para darle una mayor claridad a su propia exposición sobre lo que supuestamente Weber afirmó al respecto, y no tanto con la intención de “refutarlo”, como ocurre en otras simplificaciones semejantes, pero no por ello la tesis weberiana deja de tener aquí la misma peligrosa y simple formulación que tradicionalmente ha conducido, década tras década, a tantos malos entendidos. En este punto específico, por mucho que Mommsen tenga razón frente a Abramowski en lo referente a que éste interpretó de manera demasiado lineal lo que Weber entendía por *racionalización*, lo cierto es que Abramowski retrató de una manera mucho más fiel que Mommsen la tesis weberiana sobre el protestantismo.

De cualquier modo, al lado del puritanismo, según Mommsen, Weber también descubrió, en las profecías judías de la época anterior al exilio, una doctrina religiosa con similar intensidad por lo que respecta a sus efectos “intramundanos”. También aquí Weber admiraba la inmensa tensión entre las exigencias de los profetas y los datos de la dura “facticidad existente”. La enorme influencia y eficacia de los vaticinios proféticos del antiguo judaísmo derivaba del carácter de su motivación puramente religiosa, así como del carácter puramente utópico de su orientación política. Para Weber, esta combinación explica adecuadamente el éxito histórico de las profecías del antiguo judaísmo. Así, en los ejemplos del puritanismo y de estas profecías, Weber encontró por primera vez la fuerza modificadora de los ideales del “más allá” en la práctica cotidiana “intramundana”, y eso lo llevó a conectar estos movimientos religiosos con el fenómeno del *carisma*, porque éste también actúa desde la “interioridad de las cabezas” y tiene tremendos efectos sociales. En este sentido, afirma Mommsen, los estudios de sociología de la religión de Weber, y en especial sus ensayos sobre el protestantismo, “constituyen una especie de prehistoria espiritual del descubrimiento del concepto de carisma, el cual puede ser indudablemente considerado como arquetipo de su sociología de las formas de dominación”.²⁰³ Para Weber, el carisma se encuentra en radical oposición a todos los órdenes burocráticos y tradicionales, y por lo general los elimina despiadadamente en la medida en que no pueda colocarlos a su servicio. Por lo tanto, su importancia como fuerza revolucionaria de la historia nunca puede exagerarse y Weber frecuentemente lo califica como “el poder específicamente creador y revolucionario de la historia”.²⁰⁴

Ahora bien, según Mommsen, el motor de la historia no está constituido para Weber

exclusivamente por el carisma ni tampoco exclusivamente, como parece sugerirlo Abramowski, por el proceso de la racionalización, sino por una dialéctica entre ambos: “Pues, en última instancia, el verdadero adversario de todo actuar individual, es decir, carismático, no es la dialéctica de las relaciones materiales, para usar la expresión de Marx, sino el proceso de racionalización”.²⁰⁵ Lo decisivo para la dialéctica entre el carisma y la racionalización, reside, sin embargo, en que la segunda no requiere para avanzar, por lo menos en principio, de las motivaciones o los impulsos ideales, y de hecho los necesita tanto menos cuanto más avanzado está su proceso de creciente “desencantamiento” del mundo: “Normalmente la racionalización actúa con medios puramente técnicos y, a diferencia del carisma, no sólo ‘revolucionando cabezas’ sino revolucionando las condiciones materiales de vida”.²⁰⁶ Weber describió detalladamente, en consecuencia, las maneras específicas en que el proceso de racionalización se apodera de toda la vida social, especialmente en los campos de la ciencia, la organización, la economía y la política. Y en cuanto a calculabilidad, intensidad, extensión de rendimiento y formalización de las tareas, “la burocratización es, sobre todo, el vehículo más importante de la racionalización”.²⁰⁷ En suma, para Weber la dialéctica histórica es explicable en función de cómo frente al carisma, en cuanto poder revolucionario y creador, surge el poder igualmente revolucionario de la racionalización, pues estas dos fuerzas “constituyen, según Weber, el tema propiamente dicho del mundo histórico en la medida en que uno se remite a las distinciones últimas y fundamentales”.²⁰⁸

Sólo que Weber se cuidó mucho, al presentar su tipología de las formas puras de dominación legítima (que quiere decir no efímera), de no sugerir ningún esquema lineal, evolutivo o teleológico, razón por la cual Mommsen insiste aquí, como en muchas otras partes de sus estudios en que Weber intencionalmente iniciaba la exposición de su sociología de la dominación con el tipo puro de la dominación legal racional burocrática, para abordar después la tradicional y finalmente la carismática. En la realidad estas formas de dominación siempre se han encontrado mezcladas con el mayor o menor predominio de una u otra, y Weber rechazaba tanto una interpretación lineal evolutiva como una cíclica, a la manera de Polibio o Pareto.²⁰⁹ En todo caso, la concepción de la historia que puede desprenderse de su tipología de la dominación es la de un permanente “desnivel” entre formas de dominio predominantemente tradicionales o carismáticas y, por último, las burocráticas que frecuentemente se han quebrado, total o parcialmente, por erupciones carismáticas y conducido a nuevas direcciones.²¹⁰

Según Mommsen, hay un claro parentesco entre esta concepción histórico-universal y la de Nietzsche, pues éste también interpreta la historia como un proceso de crecimiento y decadencia de fuerzas naturales que escapan a todo sentido teleológico y en el que los grandes individuos y personalidades desempeñan el elemento creador que produce y transforma la cultura. Pero, aunque emparentadas, ambas concepciones no son idénticas,

pues, a diferencia del “superhombre”, el dirigente político weberiano tiene una responsabilidad hacia las masas y su grandeza está en hacer política con las masas y no contra éstas. Es cierto que, a semejanza de la “moral del señor” en Nietzsche, el dirigente weberiano está obligado, en sentido estricto, sólo consigo mismo y con su propia causa, pero de cualquier modo tiene una responsabilidad hacia los “otros” a quienes Nietzsche descalificaba cínicamente como “rebaño”.²¹¹

Por otro lado, y frente a la avasalladora fuerza del proceso de racionalización y desencantamiento del mundo en todos los ámbitos de la vida, Weber no se sentía honestamente en condiciones de proponer ninguna salida. A lo más, habría que salvaguardar algún margen de libertad individual en las condiciones de la moderna burocratización; favorecer la libre competencia entre las burocracias públicas y privadas a fin de evitar que la centralización estatal llevara el proceso de la burocratización hasta sus últimas consecuencias; confiar en el político regido por una ética de responsabilidad para superar los estancamientos burocráticos de la política; ver las realidades de frente, sin ilusión alguna, para saberlas controlar; sólo la dirigencia de un gran político puede, a la larga, mantener abierta la sociedad e impedir que la “libertad” pierda su significado, y la democracia debe verse en última instancia simplemente como un medio para posibilitar el dominio de grandes personalidades en un mundo racionalizado y administrado, y no como un valor en sí misma. Esta es así la concepción weberiana de la política sin ilusiones. Todo lo cual lleva a Mommsen a concluir que “La cuestión sobre qué significa la historia para el hombre occidental y de si éste está en condiciones de afirmarse a sí mismo ante el poder avasallante de la racionalización y conservar su esencia, puede ser considerada como el punto de partida de su pensamiento político y social”.²¹²

A pesar de varias simplificaciones y “estilizaciones” que en muchos aspectos deforman los propósitos de Weber, en especial por lo que se refiere al objetivo que perseguía en sus ensayos sobre el protestantismo, el artículo de Mommsen tuvo el mérito vanguardista, al lado del libro de Abramowski, de ubicar el sentido de la tesis weberiana sobre el protestantismo dentro del tema más amplio del análisis del proceso de racionalización en la modernidad. Abramowski se orienta fundamentalmente hacia una interpretación, en última instancia demasiado lineal, del proceso de la racionalización como hilo conductor para entender la fragmentada obra de Max Weber. Mommsen, en cambio, subraya el carácter antievolutivo y antiteleológico de las tipologías weberianas, y en vez de tomar exclusivamente el proceso de racionalización, lo incrusta en una dialéctica dicotómica con la fuerza revolucionaria del carisma, a fin de dar cuenta de la naturaleza de la concepción de la historia en Max Weber. Estas dos obras acabarían por delimitar el marco de discusión de la obra weberiana en Alemania para las décadas siguientes, en donde la tesis sobre la ética protestante ya rara vez se discutiría aisladamente, pues por lo general ya no podría desarticularse de la discusión más amplia

del sentido del proceso de la racionalización. Tal es el marco en el que se presentarían las aportaciones fundamentales de Friedrich Tenbruck, en 1975,²¹³ y Wolfgang Schluchter, en 1979,²¹⁴ Así como del primer volumen de Habermas sobre la *Teoría de la acción comunicativa*, en 1981.²¹⁵ En todos estos casos, la obra de Weber se interpreta como regida fundamentalmente por la noción de racionalización, y la posible validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo queda enmarcada siempre en este amplio contexto.

En ello se refleja cómo el cambio en la relación a valores (*wertbeziehung*) de la época aparece en las transformaciones de orientación de la discusión especializada sobre la obra de Max Weber en particular, y de la teoría sociológica alemana en general, lo cual será abordado con la atención necesaria cuando lleguemos a esa parte de la investigación.

Weber en Alemania en 1967

La publicación más importante de 1967 en idioma alemán —directamente pertinente a la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo— fueron las “Variaciones sobre un tema de Max Weber”, del historiador suizo Herbert Lüthy.²¹⁶ Sólo que como esa obra se encuentra en dependencia directa con otras obras de Lüthy publicadas en francés e inglés, dejaremos su tratamiento conjunto para más adelante, en la sección especial de este capítulo dedicada a la recepción de Weber en Suiza durante la década de los años sesenta. Otra obra publicada en Alemania en 1967 fue la de Hans Liebeschütz sobre la forma en que se abordó la cuestión del judaísmo en la interpretación histórica alemana desde Hegel hasta Max Weber.²¹⁷ Pero como esta obra no es directamente pertinente al tema de la polémica sobre la ética protestante y el desarrollo del capitalismo moderno —amén de que reitera algunas críticas hechas en el coloquio de Heidelberg de 1964 sobre la manera en que Weber abordó la cuestión de los judíos como un pueblo paria, las cuales ya fueron analizadas en la sección pertinente de esta investigación— no nos extenderemos más aquí en este tema particular.

La tercera obra importante publicada en Alemania durante 1967 fue el libro de Jürgen Habermas sobre la lógica de las ciencias sociales, donde se abordan muchas cuestiones pertinentes a la metodología de Max Weber, fundamentalmente de carácter epistemológico, pero donde no aparece ninguna mención al aspecto sustantivo de la obra de Weber, ni tampoco una sola referencia a sus ensayos sobre el protestantismo, de tal modo que tampoco este libro será discutido aquí.²¹⁸ Razón que, por otra parte, también queda justificada porque al año siguiente, en 1968, Habermas publicaría un artículo sobre la ciencia y la técnica como ideología, el cual, al abordar la cuestión de la racionalidad instrumental y su significado para la cultura occidental, sí es pertinente para los objetivos de nuestra investigación y por lo tanto deberemos analizarlo aquí con cierto detalle.

La visión restringida de la racionalidad en Weber según Habermas (1968)

Como ya hemos visto, Jürgen Habermas tuvo un papel protagónico en el coloquio de Heidelberg de 1964 al calificar a Weber de “decisionista” y progenitor de “hijos ilegítimos” como Carl Schmitt. En 1968 retomó el tema del significado de la racionalidad instrumental en Weber a partir de la crítica de Marcuse en ese mismo coloquio, sólo que ahora para plantear por primera vez una posible deuda de la visión de los miembros de la escuela crítica de Fráncfort con la noción de *racionalidad* de Max Weber.²¹⁹

En efecto, según Habermas la tesis central desarrollada por Marcuse a lo largo de la década de los sesenta puede sintetizarse de la siguiente manera: la técnica y la ciencia de los países industriales avanzados se han convertido no tan sólo en su principal fuerza productiva, capaz de generar el potencial para una existencia satisfecha y pacífica, sino también en una nueva forma de ideología encubierta que legitima una forma de dominación oculta y por encima de las masas.²²⁰ Puesta la misma tesis de otra manera, Habermas afirma que el proceso de desarrollo de la racionalización instrumental en occidente lleva a que la ciencia y la técnica mismas, “en la forma de una conciencia positivista imperante articulada como conciencia tecnocrática”, asuman el papel de una nueva y sofisticada forma de ideología que sustituye todas las formas previas de ideología, y que esta ambigüedad en el concepto de racionalización fue “descifrada” por Horkheimer y Adorno, en 1947, como una *Dialéctica de la Ilustración*, la cual a su vez fue redefinida y “extremada por Marcuse en la tesis de que la ciencia y la técnica se convierten ellas mismas en ideológicas”.²²¹

Ahora bien, Habermas reconoce en su texto de 1968 que Marcuse tomó el análisis weberiano de la racionalización como punto de partida para llegar a sus propias conclusiones de denuncia crítica de una situación a la cual, supuestamente, Weber más bien “legitimaba”. Así, según Habermas,

Herbert Marcuse toma como punto de partida este análisis weberiano para demostrar que el concepto de *racionalidad formal*, que Max Weber extrae tanto de la acción racional del empresario capitalista y del obrero industrial como de la persona jurídica abstracta y del funcionario moderno, y que asocia tanto con criterios de la ciencia como de la técnica, tiene implicaciones que son de contenido. Marcuse está convencido de que en lo que Max Weber llamaba “racionalización”, no se implanta la “racionalidad” en tanto que tal, sino que en nombre de la racionalidad lo que se impone es determinada forma de oculto dominio político.²²²

Los términos clave aquí son pues el de *racionalidad* y el de *racionalización*, especialmente en los significados atribuidos a éstos por Max Weber. Sólo que al intentar precisar lo que Weber entendía por esos términos, Habermas comete el frecuente error de reducir la complejidad del análisis weberiano de la racionalidad a una sola de sus posibles acepciones, y deja así en la penumbra muchos otros aspectos y vertientes que Weber manejaba explícitamente cuando utilizaba esos conceptos. Habermas comete así

el error de reduccionismo desde el inicio de su artículo, cuando identifica la compleja noción de la racionalidad weberiana con el tipo específico de la racionalidad formal o instrumental propia del occidente moderno, como si esa fuera la única expresión de racionalidad que Weber hubiera manejado en sus investigaciones. El desinformado análisis de Habermas al respecto se inicia, pues, con el siguiente reduccionismo:

Max Weber introduce el concepto de *racionalidad* para definir la forma de actividad económica capitalista, del tráfico social regido por el derecho privado burgués, y de la dominación burocrática. “Racionalización” significa en primer lugar la ampliación de los ámbitos sociales que quedan sometidos a los criterios de la decisión racional. Paralelamente a esto corre, en segundo lugar, la industrialización del trabajo social, con la consecuencia de que los criterios de la acción instrumental penetran también en otros ámbitos de la vida (urbanización de las formas de existencia, tecnificación del tráfico social y de la comunicación). En los dos casos se trata de la implantación del tipo de acción que es la racional con respecto a fines; en el segundo caso esa implantación afecta la organización de los medios, y en el primero a la elección entre posibles alternativas. Finalmente, la planificación puede ser concebida como una modalidad de orden superior de la acción racional con respecto a fines: tiende a la instauración, mejora o ampliación de los sistemas de acción racional mismos. La progresiva “racionalización” de la sociedad depende de la institucionalización del progreso científico y técnico. En la medida en que la ciencia y la técnica penetran en los ámbitos institucionales de la sociedad, transformando de este modo las instituciones mismas, empiezan a desmoronarse las viejas legitimaciones.²²³

Weber tenía, de hecho, una concepción mucho más amplia y compleja de la racionalidad y de la racionalización que la descrita por Habermas, entre otras cosas porque las definía dentro de una estrategia pluralista y relativizada y no como “entidades” absolutas y unívocas. Así, en su “introducción general”, de 1920, a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, Weber afirma: “Lo que desde un punto de vista es ‘racional’ puede ser ‘irracional’ visto desde el otro”.²²⁴ Y en una nota, de la segunda versión de 1920, de su ensayo sobre la ética protestante, Weber aclara que el propósito fundamental de esa obra muy bien podría ser el de intentar aclarar el múltiple significado que tiene el concepto de lo *racional*:

Lo “irracional” nunca es algo sustantivo, sino relativo a un determinado punto de vista “racional”. Para el religioso, toda conducta religiosa es irracional, como lo es toda conducta ascética para el hedonista, aun cuando, con el criterio de un valor supremo, sea una “racionalización”. Si este trabajo nuestro sirve para algo, lo será por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo “racional”.²²⁵

De tal modo que la compleja noción de racionalidad que tenía Weber no puede identificarse sin más, en términos absolutos y exclusivos, ni con el capitalismo, ni el “progreso” o “decadencia” del proceso de racionalización occidental en las sociedades industriales, ni con la cosmovisión calvinista, ni con la racionalidad formal burocrática, ni con la lógica de la construcción de los tipos ideales, ni con el proceso de comprensión interpretativa del método de la *verstehen*, ni con el “racionalismo de fuga del mundo” de

la India o el de “adaptación del mundo” del confucianismo.

Al lado de la racionalidad formal e instrumental, Weber habló también de una racionalidad “material” o “sustantiva”, mediante la cual describió las características negativas de la burocratización, en cuanto proceso que tergiversa los medios por los fines. Por ello, para Weber el capitalismo moderno podría ser visto como la etapa más avanzada y *racional* de la historia sólo a partir del tipo específico de la racionalidad formal o instrumental, pero igualmente podría verse como altamente *irracional* desde la perspectiva de una racionalidad “material” o ético-sustantiva. Tal distinción pluralizada de la racionalidad permite dar cuenta de por qué Weber podía afirmar, sin contradecirse, que la sociedad capitalista era la etapa más avanzada de la racionalidad formal y, también, que constituía una irracional jaula de hierro cuyo futuro no apunta hacia la emancipación de la humanidad, sino hacia “una cruda y gélida noche polar”. De tal modo que no todas las acepciones de la racionalidad weberiana pueden identificarse con las características específicas de la racionalidad instrumental o formal, así como tampoco puede reducirse a esta noción el método hermenéutico de la comprensión racional interpretativa o *verstehen* —aplicado por Weber en su sociología de la religión— para “comprender”, en sus propios términos, los procesos de racionalización religiosa, con sus diversas respuestas a la cuestión de la teodicea, en China, la India, el Islam o el antiguo judaísmo.

Se podrían citar muchos más pasajes de la obra de Weber para dar cuenta del reduccionismo que comete Habermas al inicio de su artículo de 1968 sobre lo que él creía que significaban las nociones de *racionalidad* y *racionalismo* para Weber. Demos dos contundentes ejemplos más para exhibir la evidente ignorancia de Habermas en 1968 con respecto a la obra weberiana antes de pasar a dar las razones que explican tales limitaciones. En el primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* (1920), Weber advierte que por *racionalidad* y *racionalismo* se pueden entender cosas muy diversas:

Esa especie de racionalización que emprende, por ejemplo, el pensador sistemático con la imagen del mundo y que aumenta su dominio teórico de la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos, o bien en la racionalización en el sentido de logro metódico de un fin determinado, dado en la práctica, mediante el cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados. Se trata de cosas bien distintas, pese a que tengan una última e inseparable comunidad [...]. La racionalización del modo de vida, de la que aquí nos ocupamos, puede adoptar formas extraordinariamente diversas. El confucianismo es un sistema ético tan racionalista y tan sobrio como ningún otro, exceptuando el de J. Bentham. Racionalista en el sentido de que carece de toda metafísica y de casi todo resto de lastre religioso, tanto que se encuentra en el límite extremo de lo que en general puede considerarse como ética “religiosa”; sobrio en el sentido de que carece de, y desprecia, todas las escalas de valoración que no sean utilitaristas. Y, sin embargo, es completamente diferente del racionalismo de Bentham y de todos los demás tipos de racionalismo práctico occidental, pese a las permanentes analogías, reales y aparentes [...]. En general, todos los tipos de ética práctica que se orientaron sistemática y unívocamente hacia metas fijas de salvación fueron “racionales”, en parte en el mismo sentido del metodismo formal, pero en parte también en el sentido de la diferenciación de lo normativamente “válido” y lo empíricamente dado. Este tipo de procesos de racionalización que acabamos de

mencionar es el que nos interesará en lo siguiente.²²⁶

Conviene complementar esta cita con otra que aparece en la “introducción general” de 1920 a esos mismos *Ensayos de sociología de la religión* con el fin de ejemplificar la compleja, pluralista y relativizada noción de *racionalidad* que tenía Weber. Ahí éste vuelve a advertir que por racionalidad y racionalismo se

[...] puede significar cosas harto diversas, como se pondrá de relieve en las páginas siguientes. Hay, por ejemplo, “racionalizaciones” de la contemplación mística, es decir, de una actividad que, vista desde otros ámbitos de la vida, es específicamente “irracional”, igual que hay racionalizaciones de la economía, de la técnica del trabajo científico, de la educación, de la guerra, de la justicia y de la administración. Además, cada uno de estos ámbitos puede “racionalizarse” desde puntos de vista y objetivos últimos de la mayor diversidad, y lo que visto desde uno es “racional” puede ser “irracional” desde el otro. De manera que ha habido racionalizaciones de los tipos más diversos en los diferentes ámbitos de la vida en todas los círculos culturales [*Kulturkreisen*]. Lo característico para su diferente significación históricocultural es en qué esferas se han racionalizado y en qué dirección.²²⁷

La clave para entender el “secreto” que explica la ignorancia de Habermas, en 1968, con respecto a la compleja noción que Weber manejaba tanto de la racionalidad como de los procesos de racionalización es muy sencilla. Todas las referencias citadas aquí provienen de los *Ensayos de sociología de la religión*, de Max Weber, y es evidente que, por lo menos hasta 1968, Jürgen Habermas se propuso explicar lo que Weber entendía por racionalidad y racionalización *sin haber leído su sociología de la religión*. Esto constituía un gravísimo error porque en menos de siete años Friedrich Tenbruck demostraría que la principal obra de Weber está precisamente en esos *Ensayos...* y no, como se había creído erróneamente hasta entonces, en *Economía y sociedad*, la cual es finalmente una obra hechiza, manipulada y reconstruida, primero por Marianne Weber, y después por Johannes Winckelmann.²²⁸

Sea como sea, Habermas no da una sola cita textual de la sociología de la religión de Weber ni en sus intervenciones de la década de los sesenta, ni en la de los setenta. Hasta 1968 sus lecturas de Weber se habían limitado a los escritos políticos, los de metodología sociológica y algunas partes de *Economía y sociedad*, de tal modo que su “reconstrucción” de lo que Weber entendía por racionalidad y racionalización se basaba en una visión incompleta y mal fundamentada. No sería sino hasta el inicio de la década de los ochenta cuando por fin Habermas leería los *Ensayos de sociología de la religión*, se percataría de su mala interpretación previa y procedería a saldar cuentas con él de una manera más decorosa, pero sin abandonar del todo el reduccionismo básico de su interpretación.

Una manera mediante la cual puede demostrarse fehacientemente que Habermas tenía, hasta antes de 1980, serias limitaciones para entender la complejidad de la

pluralizada noción de *racionalidad* de Max Weber, precisamente por no haber leído antes de esa fecha los *Ensayos* weberianos, se encuentra en la comparación de algunas de sus afirmaciones antes de 1980 sobre lo que Weber entendía por ese concepto y la corrección modificada de algunos de esos errores interpretativos presentada por el propio Habermas, en 1981, en la *Teoría de la acción comunicativa*.

Así, en una entrevista que Habermas le hizo a Marcuse en 1978, el primero no pudo ocultar su sorpresa cuando el segundo le hizo notar que la noción de *racionalidad instrumental*, —tan usada por el propio Marcuse como por Horkheimer y Adorno en la *Dialéctica de la Ilustración*— proviene nada menos que de Max Weber, a quien Marcuse le atribuye directamente tal idea y hasta sugiere que fue el sociólogo de Heidelberg quien acuñó el término de la *racionalidad instrumental*. Habermas se resistió a aceptar en ese momento la paternidad de Weber para la idea y el término de la *racionalidad instrumental*; desconcertado por las recién expuestas (para él) potencialidades del plural concepto de la racionalidad weberiana, se limitó a afirmar dogmáticamente que “no lo creía”, pero ante la imposibilidad de fundamentar su escepticismo o dar algún argumento o evidencia para ello, también dijo que por el momento no podía “excluirlo”.²²⁹ El desconcierto de Habermas ante el “descubrimiento” que acababa de relevarle Marcuse, simplemente demuestra la limitada y errada percepción que tenía, todavía en 1978, de la compleja noción de *racionalidad* de Max Weber, y tal limitación interpretativa se originaba en el hecho de que para esa fecha Habermas todavía no había leído los textos sobre la sociología de la religión de Max Weber. Para cuando apareció la *Teoría de la acción comunicativa*, a fines de 1981, Habermas había superado parcialmente ambas deficiencias. Por un lado, cita *por primera vez*, de manera pormenorizada y detallada, los *Ensayos de sociología de la religión*; por el otro, procede a “demostrar” expresamente que Marcuse, Horkheimer y Adorno habían tomado de Max Weber la idea y el término de la *racionalidad instrumental*, aunque por mediación del marxismo “weberianizado” de Lukács, lo cual constituye la principal aportación interpretativa de Habermas en el último capítulo del primer tomo de su *magna opera* de 1981. De esta manera, Habermas remonta ahí el origen de la noción de la *racionalidad instrumental* de Horkheimer y Adorno a la recepción de Weber por parte de Lukács, y estipula claramente la equivalencia entre la noción weberiana de la *racionalización* con la crítica de la racionalidad instrumental de los fundadores de la escuela de Fráncfort a partir de la aparición de la *Dialéctica de la Ilustración*, en 1947:

La crítica de la razón instrumental se entiende a sí misma como una crítica de la cosificación, que se basa en la recepción de Weber por Lukács pero sin asumir las consecuencias de una filosofía objetivista de la historia [...]; voy a esbozar cómo Horkheimer y Adorno, basándose en Lukács, transforman la tesis weberiana de la racionalización [...]. Al elegir la *Dialéctica de la Ilustración* como punto de referencia de la recepción de Weber, soy bien consciente de que sólo a título marginal podré tener en cuenta las evidentes diferencias entre

La “recepción” de Weber por parte de Horkheimer y Adorno se basa, sin embargo, en una clara apropiación de una parte de su compleja noción de *racionalidad*, desde el momento en que sus potencialidades críticas provienen de la posibilidad de distinguir el aspecto instrumental de una racionalidad formal con arreglo a fines, *Zweckrationalität*, de una racionalidad material con arreglo a valores, *Wertrationalität*. De cualquier modo, en contraste con el escepticismo y negativa de Habermas en 1978 para reconocer y aceptar la paternidad de Weber para la noción de la racionalidad instrumental, sorprende la manera tan directa en que Habermas reconoce, ya en 1981, la enorme deuda de sus maestros hacia Weber, dado que las similitudes entre la concepción weberiana de la racionalidad con arreglo a fines y la concepción de la racionalidad instrumental en Horkheimer y Adorno serían prácticamente idénticas, según se desprende de la siguiente lista de coincidencias que Habermas encuentra entre éstas:

Cuando se parte de las posiciones teóricas a que Horkheimer y Adorno habían llevado a principios de los años cuarenta la teoría crítica, saltan a la vista las convergencias entre la tesis weberiana de la racionalización y la “crítica de la razón instrumental” que se mueve en la tradición Marx-Lukács [...].

Horkheimer comparte con Weber la idea de que la racionalidad formal “está en la base de la actual cultura industrial”. Bajo el concepto de racionalidad formal, Weber había compendiado las determinaciones que hacen posible la “calculabilidad” y “previsibilidad” de las acciones: bajo el aspecto instrumental, la eficacia de los medios disponibles, y bajo el aspecto estratégico, la corrección en la elección de los medios para preferencias, medios y condiciones marginales dadas [...]. Weber utiliza también ese concepto como sinónimo de racionalidad con arreglo a fines. Ésta se refiere a la estructura de las orientaciones de acción que vienen determinadas por la racionalidad cognitivo-instrumental con abstracción de los criterios de racionalidad práctico-moral o práctico-estética [...]. Horkheimer equipara “racionalidad con arreglo a fines” y “razón instrumental” [y] se atiene a las dos tesis que constituyen los componentes explicativos del diagnóstico que Weber hace de la actualidad: la tesis de la pérdida de sentido y la tesis de la pérdida de la libertad.²³¹

Sólo que la clave para poder ver la enorme deuda de la crítica de la racionalidad instrumental de Horkheimer hacia Weber se encuentra en los ensayos de sociología de la religión de éste, especialmente en aquellos fragmentos teóricos como el *Zwischenbetrachtung* o “Excurso”, que probablemente Habermas no leyó sino hasta la aparición en 1979 del libro de Wolfgang Schluchter sobre “el desarrollo evolutivo del racionalismo occidental”, y que, en combinación con el “descubrimiento” que le había revelado Marcuse en 1978, lo llevaron a ver ya claramente la gran deuda de sus maestros con Weber. Pero tales deudas de la escuela de Fráncfort no se detienen aquí, puesto que también hay una gran influencia del diagnóstico de la modernidad que Weber presenta específicamente en sus ensayos sobre el protestantismo, lo cual es percibido por Habermas del siguiente modo:

La evolución capitalista se nutre en su punto de partida de las cualidades de un modo de vida que debe su racionalidad metódica a la fuerza unificadora de la ética ascética que el protestantismo generaliza. Con una ligera reserva de carácter psicoanalítico, Horkheimer comparte la idea de Weber de que esta ética guiada por principios se convierte en la base sobre la que culturalmente se reproducen la independencia personal y la individualidad [...]. Horkheimer reitera la tesis de Weber acerca de los fundamentos ascético-religiosos de la acción económica racional de los empresarios capitalistas; el punto de referencia es aquí la era del liberalismo y no la fase de implantación de la nueva forma de producción [...]. Horkheimer se contenta con estilizaciones que le sirven de trasfondo para destacar la tendencia del “ocaso del individuo”. Y esa tendencia la funda, siguiendo otra vez a Weber, en la progresiva burocratización [...]. La fórmula “mundo administrado”, que emplea Adorno, es el equivalente de la metáfora weberiana del “férreo estuche” [“la jaula de hierro”]. Los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se desligan de los fundamentos motivacionales que Weber había estudiado en la ética protestante y que Horkheimer había descrito fijándose en el carácter social individualista que determinan.²³²

De tal modo que las deudas y paralelismos de la crítica de la razón instrumental de la escuela de Fráncfort hacia Weber son mucho más profundos de lo que Habermas se había percatado en 1968 o en 1978. La causa de tal falta de percepción se encuentra, repetimos, en que Habermas no había leído, por lo menos hasta 1979, los *Ensayos de sociología de la religión*, de Weber, donde se encuentra la llave maestra para entender su compleja noción de *racionalidad*.

Aunque Habermas también señala notables y evidentes diferencias entre Horkheimer y Weber, tales como que el primero extiende la dialéctica de la razón instrumental a toda la historia de la humanidad, mientras que el segundo la acota específicamente a la experiencia de la modernidad occidental, lo cierto es que Habermas acaba por reducir la compleja noción de *racionalidad* en Weber a su aspecto específicamente formal instrumental y soslaya, así, todas las demás variantes, especialmente en la rica y plural veta que ofrece la racionalidad material con arreglo a valores. Tal limitación interpretativa deriva, a su vez, de los propios objetivos del ambicioso proyecto de la construcción de una teoría de la acción comunicativa por parte de Habermas, lo cual lo llevaría necesariamente a reducir y simplificar la compleja aportación weberiana. Las nuevas y más sofisticadas deficiencias de la interpretación de Weber en la obra de Habermas de 1981 serán analizadas más adelante, pues habrá que esperar a la publicación, en 1981, de la *Teoría de la acción comunicativa* para encontrar en Habermas citas y referencias textuales tanto los ensayos sobre sociología de la religión como los de la ética protestante. Estas obras no aparecen jamás citadas directamente en las obras de Habermas previas a 1981. Debemos terminar ahora el presente inciso señalando otros errores interpretativos de Habermas, en su artículo de 1968, con respecto a la obra weberiana.

De manera sintética, el intento de “reconstrucción” de la noción de *racionalidad* en Weber por parte de Habermas, en 1968, comete tres graves errores interpretativos y/o teóricos: 1) al intentar interpretar a Weber como un precursor de la teoría de la “modernización”; 2) al suponer que es susceptible de ser integrado en un marco de

“reconstrucción” evolucionista, optimista y sistémica, y 3) al suponer que Weber era un apologista del moderno sistema capitalista occidental, incapaz de hacerle alguna crítica dada su supuesta conformidad con tal sistema. Además, la aparente innovación teórica de introducir, al lado de la racionalidad instrumental, una racionalidad comunicativa,²³³ con el propósito de “mejorar” a Weber, no toma en cuenta que mediante la distinción entre la racionalidad formal con arreglo a fines y la racionalidad “material” ético-sustantiva, Weber mismo ya se había adelantado a las distinciones habermasianas, sólo que dentro de un marco teórico explicativo mucho más rico y complejo, por lo menos en lo que se refiere a las diferencias entre distintos tipos de racionalidad, dentro de las cuales la “acción comunicativa” sería sólo una variante más de la racionalidad material sustantiva, utópica y todavía “encantada”.

El primer error de interpretar la teoría de la “racionalización” de Max Weber como una precursora anticipación de la teoría de la “modernización”, lo comete Habermas al inicio de la tercera sección de su artículo de 1968: “Con el concepto de ‘racionalización’ Max Weber intenta aprehender las repercusiones que el progreso científico técnico tiene sobre el marco institucional de las sociedades que se encuentran en un proceso de modernización”²³⁴.

Mediante las citas previamente expuestas, provenientes todas de los ensayos de sociología de la religión de Weber, basta y sobra para demostrar que Habermas tenía una visión sumamente estrecha de lo que Weber entendía por *racionalización*, pues el sociólogo de Heidelberg dio un profuso uso a ese término a fin de analizar diversas cosmovisiones religiosas mundiales, cuando las sociedades en las que operaban aún no estaban comprometidas con ningún proceso de *modernización* o industrialización. Para Max Weber, no sólo las sociedades occidentales y “modernizadas” han experimentado procesos de racionalización, sino que también China, la India, el Islam medieval y la Judea antigua, poseyeron complejos patrones y procesos de racionalización al explicar sus respectivas teodiceas ya fuera en términos de ajuste, escape o control del mundo. El análisis comparado realizado por Weber de las diversas soteriologías de las grandes religiones universales, frente al complejo problema de la teodicea, no está inspirado ni puede limitarse al estrecho esquema de la “teoría de la modernización” como supone Habermas de manera un tanto ignorante e ingenua.

Ante la desafortunada idea de “reformular el concepto weberiano de racionalización”²³⁵ mediante la distinción habermasiana entre trabajo e interacción²³⁶ A fin de incorporarlo en un esquema “evolutivo”, de manera inconfesada proveniente de la ley de Comte de los tres estadios, religioso, metafísico y científico,²³⁷ para llegar a la peregrina conclusión de que “es este proceso de adaptación lo que Max Weber entiende como ‘racionalización’”,²³⁸ sólo queda observar que el historicismo pluralista que inspira en general la obra de Weber es incompatible con cualquier marco interpretativo

evolucionista. Y esto vale lo mismo para el esquema “reconstructivo” evolucionista propuesto por Parsons en 1966, que para el de Habermas, quien también en *Conocimiento e intereses humanos* no hace otra cosa más que “reformular”, sin mencionarla por su nombre, la ley de los tres estadios de Augusto Comte,²³⁹ e incluso el programa “mínimo evolutivo” propuesto por Wolfgang Schluchter en 1979, el cual también tiene sus dificultades teóricas según veremos más adelante.²⁴⁰

Por último, una lectura atenta de los escritos de Weber hace muy difícil encontrar una visión conformista, optimista o apologética del capitalismo moderno occidental, según suponen, por ignorancia, tanto Marcuse como el Habermas de 1968. Lo opuesto es una tarea mucho más fácil, Weber veía con una mezcla de desesperación y resignación la condición presente y futura de la modernidad occidental: la crítica a la burocratización, la carencia del significado existencial para la sociedad moderna, la percepción de

Ésta como una jaula de hierro, la futilidad de intentar encontrar una alternativa o salida en el modelo socialista, el potencial limitado de los recursos naturales y energéticos para mantener las condiciones de crecimiento de las sociedades industriales contemporáneas y varias sombrías perspectivas adicionales por el estilo aparecen una y otra vez a lo largo de toda la obra de Weber como sociólogo (1903-1920), pero se acentúan de manera muy notable en su *spätsoziologie* a partir de 1916.²⁴¹ Todo lo cual le da un carácter de gran agudeza crítica a sus análisis, sólo que su realismo no le permite hacerse ilusiones utópicas con respecto a la soteriología marxista de la emancipación de la dominación del hombre sobre el hombre cuando se llegue a la sociedad sin clases y sin Estado del “comunismo científico”.

Y seguramente Weber también hubiera juzgado como ingenuas y utópicas las propuestas para encontrar en “los estudiantes”, las feministas, los *ecolofresas* o en la propuesta literalmente *lopezportillista* de la *Teoría de la acción comunicativa* (por aquello de que “la solución somos todos”) una respuesta válida a los graves problemas de la modernidad. Ante ello, seguramente Habermas y Marcuse hubieran sido calificados por Weber como “niños, políticamente hablando”. Porque no por el hecho de no ser marxista, o no ver en el modelo socialista una alternativa, Weber quedaba despojado de su capacidad crítica y agudeza analítica, según suponen tanto Marcuse como Habermas. Al contrario, su diagnóstico y predicciones fueron más realistas y acertados que los de Marx y las proyecciones en última instancia utópicas de Marcuse y Habermas.

Si nos hemos extendido en la discusión sobre cómo Habermas interpretó en 1968 la noción de *racionalización* en Weber es porque ésta tendrá importantes repercusiones y modificaciones en el largo capítulo II del primer volumen de la *Teoría de la acción comunicativa* (1981), intitulado precisamente “La teoría de la racionalización de Max Weber”. Ahí sí, Habermas dedicará toda una sección al análisis del papel de la ética protestante en “la modernización como racionalización social”.²⁴² No obstante, sin una

exposición de las limitaciones de Habermas en 1968 no resultan tan claras y prominentes las nuevas limitaciones del Habermas de 1981, las cuales también repercuten en el debate centenario de la tesis weberiana sobre el protestantismo, según podremos constatarlo cuando lleguemos al análisis de la penúltima década de esta polémica transmilenaria. Pasamos ahora a otra importante aportación en lengua alemana del año 1969.

Max Weber en *La sociedad cortesana* (1969), de Norbert Elias

En 1969 se publicó por primera vez en alemán el importante estudio de Norbert Elias sobre *La sociedad cortesana*.²⁴³ Aunque este es un trabajo que se remonta a principios de la década de los treinta —cuando Elias era asistente de Karl Mannheim en la Universidad de Fráncfort y lo presentara para conseguir una cátedra como profesor—, el texto no fue publicado sino hasta 1969, aun cuando entre los especialistas de la sociología del conocimiento era bien conocido, en parte porque aparece citado al final de la bibliografía de la versión inglesa (1936) de *Ideología y Utopía*, donde Mannheim lo enlistó como material no publicado en la sección bibliográfica intitulada “intentos de aplicación o modificación, en la reciente investigación empírica, del método presentado en este libro”.²⁴⁴

En el capítulo VI de esta obra, la sociología de la dominación de Weber, en especial su tipo ideal de la dominación patrimonial combinado con el carismático, es usado para dar cuenta de la vinculación de Luis XIV con su corte y su súbditos.²⁴⁵ Elias cita a Weber varias veces, pero sólo en partes provenientes de *Economía y sociedad* y nunca directamente de los *Ensayos sobre sociología de la religión*. No obstante, como Elias construye un tipo ideal del “*ethos* económico aristocrático cortesano”, por oposición al “*ethos* económico profesional burgués”, es evidente que su fuente de inspiración son los ensayos de Weber sobre el protestantismo. A diferencia de Habermas, Elias sí demuestra que conoce muy bien la estrategia pluralizada y relativizada del concepto de *racionalidad* por parte de Weber, especialmente cómo la formula en las secciones teóricas de su primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*, y que nosotros ya hemos citado textualmente en la sección anterior para demostrar que, por lo menos hasta 1968, Habermas todavía no los había leído. Así, la justificación de Norbert Elias para construir su tipo ideal del *ethos* aristocrático cortesano deriva de su exposición sobre cómo Weber manejaba una noción muy amplia, pluralista y relativizada de *racionalidad*, lo cual es expuesto en una sección especial de su libro intitulada “La racionalidad cortesana”:

Lo que es “razonable” o “racional” depende en cada caso de la estructura de la sociedad. Lo que objetivizando llamamos “razón” o *ratio* aparece siempre que la adaptación a una determinada sociedad y la imposición o conservación dentro de ésta exigen una previsión o cálculo específicos y, por consiguiente, una postergación de los afectos individuales efímeros. El cálculo previo cuantitativo o racionalidad constituye sólo un caso particular de un fenómeno más global. Max Weber ha mostrado en sus ensayos sobre sociología religiosa que la racionalidad no sólo es característica del hombre profesional-burgués de occidente. Sin embargo, todavía no se ha puesto hasta ahora de relieve con suficiente claridad que, también en occidente, junto con la racionalidad profesional-burguesa y capitalista, se han dado y sin duda se dan todavía otros tipos de racionalidad, nacidos de distintas necesidades sociales.

Estudiando la corte, uno se topa con uno de estos tipos de racionalidad no burgueses. Ya se ha dado toda una serie de ejemplos de la específica racionalidad cortesana: el exacto cálculo del grado y modo del ornato que convienen a una causa, la organización del *lever* y de la etiqueta en general, el dominio personal del rey

[...], etcétera.²⁴⁶

Norbert Elias acepta así la construcción típico ideal del *ethos* de “la racionalidad profesional burguesa y capitalista”, presentada por Weber en sus ensayos sobre el protestantismo, y no está en su interés cuestionarla, sino más bien complementarla con otro tipo ideal, el de la racionalidad cortesana, lo cual es esencialmente compatible con la pluralizada noción de *racionalidad* con la que trabajaba Max Weber. Así, no se trata de que un *ethos* económico sea superior al otro en términos absolutos, sino de explicar la distinta racionalidad de ambos para hacerla “comprensible”.

Norbert Elias está de acuerdo con la descripción de la racionalidad que Max Weber adjudicó al *ethos* económico burgués, el cual no es algo fijo, estático y absoluto, sino que responde a una circunstancia histórica específica en el desarrollo del capitalismo moderno. La racionalidad del *ethos* burgués subordina los gastos a los ingresos y, de ser posible, busca obtener un excedente de ingresos respecto de los gastos, como medio de ahorro, formación de capital e inversiones, “hasta que se convierte en el *ethos* económico dominante” de una sociedad. En cambio, el *ethos* económico de la aristocracia cortesana se orientaba al consumo, el lujo y el ornato para mantener su estatus en la sociedad cortesana, lo cual obligaba a la familia aristocrática a supeditar sus gastos no principalmente a sus ingresos, sino a su estatus y rango, con una tendencia al endeudamiento progresivo y, finalmente, a la ruina. Pero preocuparse por finanzas equilibradas, o por ahorrar y no gastar demasiado, era algo que el *ethos* económico cortesano veía como de muy mal gusto, digno de tenderos y otras clases inferiores, pero no de la nobleza de espada. Elias cita al respecto cómo todavía en algunas regiones de la Alemania de la república de Weimar había determinados epítetos (equivalentes al de “naco”), para referirse con desprecio al *ethos* económico burgués: “La lengua alemana, que en ciertas áreas prolonga con bastante abundancia valoraciones en los círculos nobiliarios, posee una buena colección de conceptos que expresan el desprecio por el *ethos* económico burgués”.²⁴⁷

Ahora bien, lo que a Elias le interesa subrayar es que, dentro de la amplia noción de *racionalidad* manejada por Weber no tiene sentido calificar un *ethos* de racional y superior frente al otro en términos absolutos, al contrario, en un ejercicio de “sociología comprensiva” lo que importa es comprender la “racionalidad” particular de cada uno de éstos. Por ello, el dominante *ethos* económico burgués

[...] no era simplemente —como a veces parece hoy en día— una expresión de la “racionalidad” del pensamiento, innata en todo hombre o al menos accesible a todos. El *ethos* económico diferente de la aristocracia cortesana —como es patente arriba en el texto— no era una manifestación de la irracionalidad de estos hombres ni de falta de inteligencia ni de su depravación ni de su carencia de “moralidad”.²⁴⁸

El estudio de Norbert Elias busca así complementar las investigaciones de Max Weber y Karl Mannheim mediante un recurso legítimo y estimulado por ambos, o sea, la construcción de nuevos tipos ideales, en este caso el del *ethos* económico aristocrático cortesano, para dar cuenta de la pluralidad de formas de racionalidad que pueden encontrarse en diversas formaciones sociales. Elias no cuestiona que el *ethos* económico burgués profesional fuera el más apto y afín para el desarrollo del capitalismo moderno, mientras que el cortesano resultaba poco apto y adecuado para el mismo proceso, pero eso tan sólo implica detectar una “superioridad” o mayor “racionalidad” desde *un determinado punto de vista*, y no presupone una evaluación negativa o positiva en términos absolutos. De cualquier modo, y en función de lo expuesto, Norbert Elias se manifiesta, por lo menos aquí, expresamente del lado de Max Weber en el contexto de la guerra académica de los cien años en torno a la tesis relativa a la ética protestante y la mentalidad capitalista moderna.

Mommsen y su evaluación de 1970 sobre la literatura weberiana

La década de los años sesenta cierra en Alemania con la publicación de un breve artículo de Wolfgang J. Mommsen en la *Historische Zeitschrift*, donde presenta una puntual evaluación de la “nueva” literatura sobre Max Weber aparecida hasta 1970.²⁴⁹ Tal balance resulta particularmente útil para encontrar que la tesis sobre el protestantismo no constituía el principal centro de atención para los investigadores alemanes de esa época, pues ellos parecían mucho más atraídos por la discusión de los escritos políticos y metodológicos de Weber que por sus estudios de sociología de la religión, donde se incluyen los ensayos sobre el protestantismo.

De esta manera, Mommsen señala, en primer lugar, diversos aspectos del trabajo de Johannes Winckelmann en la sociología de la dominación y la sociología del derecho de Weber para la cuarta edición alemana de *Economía y sociedad*. En particular, Mommsen le critica a Winckelmann que deforme la obra de Weber para hacerlo ver “más democrático” y positivista de lo que nunca fue al intentar eliminar muchos rastros de su clara orientación realista en la esfera política, además de su crítica a la ingenuidad del normativismo iusnaturalista, sin que tampoco esto lo convierta en un positivista jurídico precursor de Kelsen.²⁵⁰

Una comparación entre la propia interpretación de Mommsen de las categorías del pensamiento histórico universal de Weber con la visión presentada por Günter Abramowski en su libro de 1966 reitera las críticas que Mommsen ya había hecho a esta obra, sobre todo por su exageración de ver en el “proceso de racionalización” el motor de la historia sin prestar suficiente atención al factor del carisma como el otro polo de ese mismo motor.²⁵¹ La peculiaridad del proceso de la racionalización occidental, así como el papel jugado por la ética protestante en éste es brevemente mencionado,²⁵² pero el tema central para Mommsen es el de la relación entre la racionalización y el carisma. Por ello, Mommsen no acepta los intentos de Abramowski por desinflar la importancia que Weber daba al factor del carisma, el cual es uno de los componentes esenciales para entender por qué Weber podía mantener una actitud crítica ante la expansión del proceso de la racionalización instrumental en los diversos ámbitos de la vida.²⁵³

Desde esta perspectiva, Mommsen también critica los intentos “racionalizadores” de la obra de Weber a partir de las categorías metodológicas, en especial la del tipo ideal, en detrimento de la importancia que tienen sus categorías “irracionales”, como el carisma, en su interpretación del significado de la historia universal.²⁵⁴ Las aportaciones de Abramowski abrieron la posibilidad para volver a discutir las relaciones de Weber con el marxismo, primero en 1966 por parte del historiador Jürgen Kocka, y después en 1968 por el sociólogo Guenther Roth.²⁵⁵

En la misma dirección, aunque con un enfoque específicamente político, se orienta la investigación de Karl Löwenstein por restar importancia a la noción de *carisma* al considerarla desafortunada y poco apropiada para la descripción de su función en el liderazgo de las democracias modernas. Löwenstein buscó disminuir los elementos decisionistas en la categoría weberiana del liderazgo plebiscitario, a fin de hacerlo más acorde con el formalismo democrático, pero Mommsen lo cuestiona al insistir en que no debe deformarse, en función de requerimientos políticos contemporáneos, lo que Max Weber pensaba al respecto. Para Mommsen los propósitos de la exactitud histórica están por encima de los de las intenciones políticas contemporáneas.²⁵⁶ De tal modo que Max

Weber debe ser visto como un liberal, sí, pero *realista* y *decisionista* para quien la democracia parlamentaria no es un fin en sí mismo, sino tan sólo un medio instrumental para realizar otros objetivos y valores políticos. Todos esos intentos por “racionalizarlo” o “civilizarlo” no satisfacen los criterios hermenéuticos de una correcta interpretación ni sobre su auténtica visión política ni sobre las circunstancias, históricas y culturales, bajo las cuales la desarrolló. Sin mencionarlo por nombre, Mommsen parece darle aquí la razón plena a la interpretación que Raymond Aron había aportado en su ponencia del coloquio de Heidelberg en abril de 1964 sobre el significado del pensamiento político de Weber y lo fútil de todos aquellos intentos por convertirlo en una especie de filósofo “neoiusnaturalista” o “neonormativista”. Lo cual tampoco significa que deban aceptarse esas visiones radicales que quieren convertir a Weber en un teórico de la violencia, como intentó hacerlo el pequeño estudio de 1970 de Christian von Ferber,²⁵⁷ pues Weber tenía una visión demasiado racionalista para caer en una posición como la de Sorel.

Finalmente, Mommsen critica dos tipos de reduccionismos en la interpretación de la obra de Weber; por un lado, el de tipo metodológico realizado en 1966 por Wilhelm E. Muhlmann, el cual intentaba reducirlo a una posición fenomenológica al proponer la “eliminación del nominalismo” sin darse cuenta de que tal eliminación colocaría a Weber, en el plano político, en una posición demasiado cercana a la del decisionismo de Carl Schmitt,²⁵⁸ por otro lado, el reduccionismo del psicoanálisis freudiano realizado en la biografía de Weber escrita por Arthur Mitzman en 1970, pues, entre muchas otras cosas, lo que Mitzman no consigue demostrar son precisamente las principales premisas de su análisis: “por ejemplo, no resulta para nada evidente por qué Weber tenía que haber visto representada en la figura de su padre a la clase terrateniente de los Junkers”.²⁵⁹

Aparte de eso, por lo que resulta particularmente útil este balance de fin de década en torno a la “nueva literatura sobre Max Weber”, presentado por Mommsen en 1970, es porque en él puede detectarse claramente que la polémica sobre la ética protestante, o en general sobre los temas de la sociología de la religión, no habían constituido, con la clara excepción del libro de 1966 de Günter Abramowski, el centro de atención de los investigadores alemanes dedicados a estudiar la obra weberiana después de la segunda

Guerra Mundial. Los temas dominantes en Alemania habían sido más bien, en primerísimo lugar, los de la política y la sociología de la dominación, y después los de la metodología, la racionalidad y la racionalización, así como el de la ética de la responsabilidad frente a la ética de convicción. Tenbruck, Marcuse, Habermas y el artículo de Mommsen de 1965 sobre el significado del pensamiento histórico universal de Weber, habían tocado de manera tangencial aspectos sumamente pertinentes para la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero éste no había sido su primordial centro de interés. El libro de Abramowski de 1966 sí abordó de manera central la sociología de la religión y la sociología de la dominación, por lo cual enmarcó ahí la tesis sobre el protestantismo para analizarla como un aspecto particular y subordinado del proceso global de la racionalización, y en este sentido fue la única obra en Alemania que anticipó los temas primordiales de investigación sobre Weber en ese país para las siguientes dos décadas. El libro de Lüthy de 1967 es realmente una producción Suiza y no alemana, por lo que en este capítulo deberá ser analizado en inciso aparte, mientras que el de Norbert Elias, aunque publicado en 1969, realmente proviene de los temas dominantes de investigación de los años de la república de Weimar.

En otro balance posterior de la “nueva literatura” en torno a la obra de Max Weber, Mommsen reconocería retrospectivamente que el interés alemán sobre su sociología de la religión no se recuperaría sino hasta las décadas de los setenta y los ochenta. Así, en un texto introductorio a una obra colectiva de 1987, Wolfgang Mommsen insistía en que el principal interés por Max Weber en Alemania occidental, después de la segunda Guerra Mundial, se había dado en su obra política y metodológica, para después cederle el lugar al tema de la racionalización y a “una renovada atención” por los estudios de Weber sobre la sociología de la religión. Después de las diversas críticas hechas a la tesis weberiana sobre el protestantismo en Suecia, Suiza, Francia y el mundo anglosajón, el interés por aquélla se renovó en Alemania pues “ahora un nuevo y vivo interés es expresado por este aspecto de la sociología de Weber, especialmente por la manera en que se relaciona con las fuentes de la racionalización en occidente”.²⁶⁰

Sólo que antes de proceder a abordar el análisis de esas vitales aportaciones alemanas, debemos primero analizar el estado de la discusión de la tesis weberiana a partir de la segunda mitad de la década de los años sesenta, en otros países: Estados Unidos, México, Argentina, Italia, España, Holanda, Japón, Polonia, Suiza, Mónaco y Francia, pues en las comunidades científicas de todos éstos se realizaron importantes aportaciones, así como se expresaron diversas manifestaciones de la relación a valores de acuerdo con cada una de sus circunstancias culturales, las cuales condicionaron sus respectivos intereses y temas de investigación. Es decir, debemos ver ahora cómo el desarrollo de las ciencias sociales de esta década se reflejó, con diferentes condiciones de relación a valores, en la polémica centenaria en torno a la tesis weberiana sobre la ética

protestante.

El centenario de Max Weber en Estados Unidos

La conmemoración del centenario de Weber en Estados Unidos se celebró “de costa a costa”, tal y como lo hacía notar Irving L. Horowitz en un artículo que analizaba la importante portante recepción y difusión de Weber en recepción y difusión de Weber en ese país por medio de tres grandes vertientes interpretativas: la de Parsons, la de Merton y la de C. W. Mills.²⁶¹ La revista donde apareció el artículo de Horowitz resultaba altamente significativa, ya que *The Sociological Quarterly* es, hasta la fecha, la publicación oficial de la sociedad sociológica del *Midwest*, y Horowitz hacía notar que la recepción de Weber había entrado a Estados Unidos vía las universidades del este, principalmente Harvard y Columbia, con sociólogos entrenados en Europa y no precisamente con una vocación empírica, lo cual contrastaba con el estilo de hacer sociología en Chicago y el *Midwest*. No obstante, para mediados de la década de los sesenta la importancia y el peso de Weber en la sociología norteamericana se expresaban ya en todas las regiones del país, en alguna de las tres principales vertientes interpretativas:

Hemos visto que Weber fue el instrumento para abrir toda una vasta red de problemas abordados de manera muy diferente por Parsons, Merton y Mills. En la historia sociológica estadounidense, Weber se convirtió así en la fuente común de legitimación tanto para el conservadurismo de Parsons como para el liberalismo de Merton y el radicalismo de C. W. Mills.²⁶²

En 1965 se publicaron también sendos números conmemorativos dedicados a Max Weber en la *American Sociological Review* y en el *International Social Science Journal*. En la primera, Parsons presentó una versión abreviada de la ponencia que había llevado a Heidelberg donde, según ya hemos visto, resaltó las aportaciones metodológicas de Weber, consideró la sociología del derecho como la parte más importante de su obra (en virtud de la enorme importancia asignada por Parsons al mantenimiento de las pautas normativas para preservar el orden social), y desestimó la importancia que pudieran tener las opiniones y escritos políticos de Weber.²⁶³ Para nuestros propósitos, tal evaluación no es pertinente desde el momento en que no hay mención en ella al tema de la ética protestante. En el extremo opuesto al de los intereses de Parsons, en cuanto teórico incurable, en el mismo número de la *American Sociological Review*, se publica un artículo de Paul Lazarsfeld y Anthony R. Oberschall acerca de las aportaciones de Weber para la investigación social empírica y aplicada.²⁶⁴ Ahí se resalta el compromiso inicial de Weber con la investigación social empírica mediante sus investigaciones juveniles dedicadas a 1) las condiciones laborales tanto industriales como de trabajadores agrícolas al este del Elba; 2) las actitudes de los trabajadores, y 3) las historias de trabajo. En tales investigaciones Weber usó cuestionarios y observación directa, así como Weber usó

cuestionarios y observación directa, así como un enfoque estadístico relativamente avanzado para la época en una cuarta investigación dedicada a los aspectos psicológicos en la ubicación de las industrias.²⁶⁵ Weber expresó explícitamente en esas investigaciones un gran interés metodológico por las técnicas cuantitativas, y con la noción de que el significado de las relaciones sociales sólo puede ser expresado adecuadamente en términos probabilísticos.²⁶⁶ Ahora bien, como al final de sus ensayos sobre el protestantismo Weber expresamente señala que su validez se encuentra enmarcada en el periodo histórico que va del siglo XVI al siglo XVIII y que, a partir del XIX, el capitalismo ya opera de manera mecánica, las investigaciones empíricas de Weber para la Alemania de la transición del siglo XIX al siglo XX no pueden tener ningún tipo de repercusión, ni siquiera remotamente “retrospectiva”, para el caso de su investigación histórica sobre el protestantismo, y por eso este artículo tampoco resulta del todo pertinente para los propósitos de la presente investigación, como tampoco lo son los artículos de Bendix sobre la relación entre Weber y Burckhardt o el de Edward Shils sobre el carisma y el estatus, o el de Guenther Roth sobre las críticas políticas a Weber, todos los cuales fueron publicados en el mismo número conmemorativo de dicha revista.²⁶⁷

Bendix y la paradoja de la racionalización en 1965

En cambio, mucho más pertinente para nuestros propósitos resulta el artículo de Reinhard Bendix con el que abre el número conmemorativo de 1965 del *International Social Science Journal* dedicado a Max Weber, el cual también incluye las ponencias de Parsons y Pietro Rossi presentadas un año antes en el coloquio de Heidelberg, así como la versión embrionaria del artículo de Wolfgang Mommsen analizado en la pasada sección. El artículo de Bendix expone una evaluación general de la obra de Weber y su relevancia para la sociología a mediados de la década de los años sesenta; discute tanto la noción central de *racionalización* y la teoría del conocimiento de Weber según aparece en sus ensayos metodológicos (lo cual constituye la gran laguna del “retrato intelectual” de Weber publicado por Bendix en 1960); aborda los temas de la relación entre la legitimidad y la organización administrativa, por un lado, y la relación entre ideas e intereses sobre la base de la estratificación social, por el otro. En este último tema, Bendix toca diversos aspectos que resultan especialmente pertinentes para los propósitos de la presente investigación.

En efecto, al abordar Bendix el sentido o “dirección” que puede tener en Weber la noción del *proceso de racionalización*, encuentra que éste no puede ni debe entenderse en términos de un proceso unilineal o evolutivo, “digamos del pensamiento mágico al científico”, pues por el contrario, una visión del conjunto de su obra nos demuestra que “para Weber el desarrollo hacia una creciente racionalidad posee una multiplicidad de

significados y es altamente problemática en su carácter”.²⁶⁸ Y para dar una muestra de lo que tiene en mente con respecto a la complejidad del sentido de la racionalización, Bendix pone como ejemplo precisamente la tesis weberiana sobre el impacto de la doctrina calvinista de la predestinación:

El célebre ensayo de Weber sobre el protestantismo convierte la enseñanzas de Calvino sobre la predestinación en el punto cardinal de su análisis. Hay una paradoja consciente en un enfoque que pone énfasis simultáneamente en la creciente racionalización de la doctrina teológica y la sistemáticamente concebida incomprensibilidad de la voluntad divina. No obstante, aquí la paradoja de la racionalidad todavía está confinada al mundo del intelecto, mientras que Weber estaba también interesado en el análisis del comportamiento humano. En el meollo de este análisis se encuentra el temor religioso del creyente por la salvación de su alma, evocada por la doctrina y la predicación. Este temor proporciona la motivación para el ordenamiento metódico de la vida en el cual Weber vio la esencia del espíritu del capitalismo. Pero aun en este meollo de lo que Weber entendió por racionalidad encontramos la misma apertura de su concepción general. La sistematización de la forma de vida del puritano no sólo afecta su negocio, sino que se extiende también a todas las otras esferas de la vida [...]. El ascetismo intramundano puede, por tanto, ejercer un efecto racionalizador en la configuración de la vida económica, pero al mismo tiempo cobra un alto precio que genera una paralización casi patológica de los sentimientos e impulsos naturales.²⁶⁹

En este artículo, Bendix acuña el término de la *paradoja de la racionalización* para describir el sentido del diagnóstico weberiano sobre este proceso, y once años después en Alemania tendría tanta influencia en la obra de Wolfgang Schluchter que esa expresión quedaría indisolublemente asociada a su trabajo a partir de entonces.²⁷⁰ Sin embargo, lo más importante del artículo de Bendix para nuestros propósitos reside en que ahí se insiste en que la paradoja de la racionalización demuestra la imposibilidad de atribuirle a Weber una concepción unilineal, teleológica o evolucionista de la historia o del cambio social, desde el momento en que tal paradoja demuestra la complejidad y pluralidad de formas de racionalidad. Por esta misma razón, en una nota del artículo aquí comentado, Bendix criticaría explícitamente a Parsons por pretender asignar en aquellos años un esquema evolucionista a la obra de Weber:

Esta es la visión que llevó recientemente a Talcott Parsons a describir la obra de Weber como si fuera la de un teórico de la evolución. Tal interpretación desatiende por completo la propia y tajante crítica de Weber al concepto de *evolución*, así como también se desatiende el notable contraste entre el énfasis de Weber en lo peculiar y único de la historia occidental frente la tendencia de la mayoría de los teóricos de la evolución, desde Spencer hasta Parsons, para universalizarla.²⁷¹

Lo cierto es que al analizar lo peculiar del proceso de racionalización en occidente, frente al de otras culturas como la de China o la India, Weber no perdía de vista jamás las múltiples implicaciones y complejidades de tal proceso. Aunque Bendix nunca lo cita, bastaría recordar al respecto la respuesta de Weber a su “venerado” maestro Lujo Brentano en 1920, en una de las notas de su ensayo corregido sobre el protestantismo,

en la cual le da la razón a Brentano por encontrar un elemento paradójico en que la “racionalización” y disciplina del ascetismo intramundano del calvinismo conduzca a un modo “irracional” de vida:

Y, en efecto —decía Weber en 1920— así es. Lo irracional no es algo substantivo, sino por relación a un determinado punto de vista “racional”. Para el irreligioso, toda conducta religiosa es irracional, como lo es toda conducta ascética para el hedonista, aun cuando, con el criterio de un valor supremo, sea una “racionalización”. Si este trabajo nuestro [los ensayos sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo] sirve para algo, lo será por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco de lo “racional”.²⁷²

De cualquier modo, apoyado en el descubrimiento de la paradoja de la racionalización en la obra de Weber, Bendix advierte que ésta podría ayudar a despejar la falsa impresión de que Weber atribuía un peso exagerado al papel del puritanismo en el proceso de la racionalización occidental. Impresión que, por cierto, había sido generada al fragor del debate sobre los ensayos en torno al protestantismo, pero que podría corregirse y equilibrarse si tan sólo se recordara que Weber encuentra en el antiguo judaísmo los orígenes del proceso de racionalización que acaba por desembocar en el calvinismo puritano.²⁷³ Por otro lado, si bien los ensayos de Weber sobre el protestantismo tienen el “indudable mérito” de haber mostrado cómo las ideas influyen en la actividad económica, también es cierto que en otras partes de su obra Weber invirtió el énfasis y analizó la manera en que las ideas, a su vez, se ven configuradas por relaciones económicas y de dominio. Lo más relevante, en todo caso, fue el descubrimiento de Weber con respecto a que las ideas siguen a menudo su propio proceso interno de racionalización pues, al igual que los intereses materiales, tienen una dinámica propia: “Pero cada una de estas esferas debe complementar a la otra para no perder su dinamismo, desde el momento en que los intereses sin ideas son vacuos, y las ideas sin intereses son impotentes”.²⁷⁴ Bendix menciona a este respecto que la formulación de este diagnóstico proviene del ensayo de 1931 de Otto Hintze sobre la relación entre el calvinismo y la razón de Estado en el Brandenburgo del siglo XVII, el cual ya fue analizado por nosotros en la sección pertinente de esta investigación cuando esta guerra centenaria apenas iba a cumplir los treinta años.²⁷⁵

Finalmente, Bendix parece dar por concluida en 1965 la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo desde el momento en que la historia de la segunda mitad del siglo XX parece haberle dado definitivamente la razón y por ello, según él, tal tesis ya no despierta la misma controversia que generaba antes de la segunda Guerra Mundial. Tal optimismo, o más bien ingenuidad dados los enormes “combates por la historia” que la tesis weberiana todavía generaría en las décadas posteriores, es expresado por Bendix en términos que de alguna manera deforman la tesis weberiana por

atribuirle un peso de imputación causal duro que su autor jamás formuló como tal. En efecto, según Bendix:

Las consecuencias de la influencia europea en el mundo han desplazado la era de la ideología a un nuevo nivel, en donde la independencia ideológica y política es ahora considerada en muchos países del tercer mundo como un prerequisite de su desarrollo económico, lo cual revierte el nexo causal que dominaba el pensamiento de Marx y difícilmente puede acomodarse con él. Aunque todavía puede resultar popular en esos países una especie de marxismo vulgar, lo cierto es que el marxismo, en cuanto teoría científica, ha sido refutado por el curso de la historia, especialmente en esos países. Y por ello el estudio de Weber sobre el protestantismo se ha convertido en algo menos discutido debido a que la situación histórica e intelectual que él confrontó ha sido superada.²⁷⁶

La teoría de la evolución religiosa según Robert N. Bellah

Entre los artículos publicados con motivo del centenario del nacimiento de Weber, el de Bendix no sería el único que tendría importantes repercusiones en la configuración de los temas y enfoques dominantes en los estudios weberianos, especialmente en Alemania, de la década siguiente. En junio de 1964, Robert N. Bellah publicó en el *American Sociological Review* un artículo teórico sobre el sentido que podría atribuirse a una posible “evolución” en el ámbito religioso, independientemente de sus condicionamientos sociales o económicos.²⁷⁷ Aunque inspirado en la sociología de la religión y las tipologías weberianas, este artículo no tiene pretensiones exegeticas sobre la obra de Weber; sin embargo, al proponer un programa “mínimo evolutivo” de la autonomía del proceso religioso, el artículo de Bellah sería retomado en la década siguiente en Alemania para realizar una especie de “reconstrucción” teórica de la obra de Weber en la dirección de interpretar el proceso de la racionalización en términos de un programa “mínimo evolutivo”. De esta manera, el artículo de Bellah aparece lo mismo traducido al alemán, en la compilación de 1973 a cargo de Seyfarth y Sprondel,²⁷⁸ que citado y usado como fuente de justificación, por lo menos parcial, para el proyecto de reconstrucción teórica de la obra de Weber por parte de Wolfgang Schluchter.²⁷⁹

En su artículo, Bellah identifica tres niveles en el proceso abierto y flexible de la evolución en la esfera religiosa: 1) hay evolución en los sistemas simbólicos religiosos cuando pasan de ser “compactos” a “diferenciados”; 2) en estrecha relación con este proceso evolutivo, las colectividades religiosas se hacen más diferenciadas frente a otras estructuras sociales, hasta aparecer 3) una conciencia creciente del yo en cuanto sujeto religioso. Bellah propone cinco etapas típicas ideales del proceso de desarrollo, pero de manera abierta y flexible, pues no las considera ni inevitables ni irreversibles desde el momento en que cada etapa encierra dentro de sí una gran variedad de tipos que pueden combinarse entre sí. La relación entre esta concepción de evolución religiosa y otros

aspectos de la evolución socio-cultural es planteada, pero no explorada. En lo referente al protestantismo, en cuanto prototipo de la etapa evolutiva de la religión moderna, Bellah toma partido teórico por la interpretación de Weber en los siguientes términos:

Las implicaciones sociales de la Reforma protestante se encuentran entre los temas más debatidos de la ciencia social contemporánea. Al carecer de espacio para defender mis afirmaciones, permítaseme simplemente decir que estoy del lado de Weber, Merton y compañía, al atribuir una gran importancia a la Reforma, especialmente en su variante calvinista, en toda una serie de desarrollos que van de la economía a la ciencia, y de la educación al derecho [...]. Al presuponer muchos críticos de Weber un modelo pre-moderno de relación entre la religión y la sociedad, a menudo fallaron y no pudieron entender las sutiles conexiones que él estaba investigando.²⁸⁰

El tema de si es posible o no interpretar a Weber con esquemas neoevolucionistas sería una de las fuentes de grandes debates, especialmente en Alemania, en las dos décadas siguientes a la publicación del artículo de Bellah. Mientras tanto, con motivo de la celebración del centenario del natalicio de Weber, aparecerían significativos artículos dedicados específicamente a la posibilidad de poner a prueba la tesis weberiana en investigaciones empíricas sobre el protestantismo en Estados Unidos.

Helmut Wagner y su balance de “medio siglo” de la tesis weberiana sobre el protestantismo

Uno de estos artículos presentaba, en 1964, un “balance de medio siglo” con respecto a qué tan útil y fructífera había sido la tesis weberiana para estimular la investigación empírica, y concluía que, una vez eliminadas las típicas simplificaciones, reduccionismos y malas interpretaciones por parte de sus críticos, conservaba una gran validez histórica, pero había perdido su capacidad explicativa y predictiva para problemas actuales de las diversas denominaciones religiosas en Norteamérica, en especial por lo que se refiere a las diferencias entre católicos y protestantes.²⁸¹ Helmut Wagner sugiere en consecuencia algunas hipótesis de trabajo que pueden ponerse en práctica en la investigación empírica de Estados Unidos, las cuales llevan a “modificar” considerablemente la tesis weberiana. Por un lado, encuentra que las actitudes éticas y orientaciones para la conducta económica de los estadounidenses protestantes de hoy están mucho más próximas a la conducta de los católicos de hoy que a la de los protestantes estadounidenses de principios del siglo XX. Por otro lado, las principales diferencias de oportunidades que presentan los católicos frente a los protestantes en Estados Unidos no provienen de sus diversas actitudes hacia el trabajo o la actividad intramundana, sino en muy buena medida de su condición de minorías étnicas de muchos católicos, así como de sus dificultades de aculturación debidas a su inmigración relativamente reciente y a su

concomitante ubicación en posiciones de clase baja.²⁸² Las nuevas generaciones de protestantes y de católicos en Estados Unidos favorecen un nuevo tipo de ética económica, diferente tanto de la ética protestante de principios del siglo XX como de la ética tradicionalista. Además, en la sociedad norteamericana actual hay una creciente tendencia a separar los asuntos religiosos de los asuntos sociales del individuo, con lo que ha prosperado la tolerancia mutua entre las distintas denominaciones religiosas. En Estados Unidos protestantes y católicos han sufrido importantes transformaciones a lo largo del siglo XX, y por ello la tesis weberiana, pese a su indudable validez histórica, ya no es útil para orientar la actual investigación empírica de las actitudes éticas de las nuevas generaciones hacia el trabajo y la acción económica.²⁸³ Seguramente Max Weber no podía haber estado más de acuerdo con tal diagnóstico y simplemente hubiera recomendado la lectura de las últimas cinco páginas de su ensayo, en donde menciona que el capitalismo no ya de la segunda mitad del siglo XX, sino incluso de finales del siglo XIX, ya no requiere de ninguna motivación religiosa para su funcionamiento, por lo que su tesis tenía, efectivamente, validez para un periodo muy delimitado de la historia. Por otro lado, seguramente hubiera calificado a las comunidades de estadounidenses contemporáneos estudiados por Helmut Wagner como “nulidades” por ser esos “especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón” a quienes Nietzsche regañaba por medio de su Zaratustra.

Las investigaciones de Means sobre el protestantismo en Estados Unidos (1964-1966)

La misma crítica general tendría que hacerse a dos artículos publicados por Richard L. Means entre 1965 y 1966, también con motivo del centenario del natalicio de Weber, y que abordan directa y específicamente la posible utilidad de la tesis weberiana para realizar investigación empírica en torno a las características del protestantismo contemporáneo en Estados Unidos.²⁸⁴ Means había presentado en 1964 su tesis doctoral en la Universidad de Cornell, con el tema de la naturaleza de la investigación del protestantismo en la sociología estadounidense entre 1930 y 1960.²⁸⁵ Con fundamento en una muestra de 139 monografías de investigación, 112 libros de texto introductorios a la sociología y *todos* los artículos que usaban el “Protestantismo” como variable de investigación publicados entre 1930 y 1960 en el *American Journal of Sociology*, la *American Sociological Review* y *Social Forces*, Means pudo concluir que “la teoría interpretativa central del protestantismo en la sociología estadounidense es la teoría weberiana de la ética protestante”.²⁸⁶ Pero una vez reconocido este predominio de la teoría weberiana en la investigación empírica sobre el protestantismo contemporáneo en

Estados Unidos, Means pasa a criticar el que esta teoría se acepte como un dogma y que no sea revisada críticamente, para lo cual menciona las críticas que la tesis weberiana había recibido especialmente por parte de historiadores europeos. Ahí enumera las críticas de Fanfani, Robertson y Biéler, entre otros, con respecto al mensaje antimamónico de Calvino, a que había capitalismo en Florencia y Flandes antes de la Reforma protestante, o que Escocia y Holanda no encajan bien en la teoría weberiana, etcétera.

En todas esas críticas, Means no toma en cuenta los propios textos weberianos que las habrían refutado de antemano en el sentido de que Weber jamás afirmó que el protestantismo fuera la causa genética del capitalismo moderno, o bien que el mensaje antimamónico de Calvino no afecta su tesis porque ésta se dirige a estudiar el efecto sobre amplios sectores sociales de la teoría transmitida y modificada o deformada del mensaje original, etcétera. El caso de Escocia no sería saldado a favor de Weber sino hasta el inicio de la década de los ochenta por parte de la minuciosa tesis doctoral del investigador escocés del Nuffield College de Oxford, Gordon Marshall, y por ello se justifica que Means siguiera considerando a este caso como “prueba irrefutable” en contra de la tesis weberiana.²⁸⁷

Pero tal justificación no puede otorgarse para otras simplificaciones y contradicciones de su artículo de 1965, tales como, por un lado, estipular de manera reduccionista y sin fundamento que “la principal idea de la tesis de Weber es que el protestantismo estableció las condiciones necesarias para el surgimiento del capitalismo”²⁸⁸ y, en una nota al final del mismo artículo, afirmar, después de criticar a Parsons por hacer imputaciones causales en la tesis weberiana, que “yo mismo no encuentro ninguna proposición de causalidad en *La ética protestante* de Weber, lo cual es importante porque eso introduce toda la diferencia en la carga interpretativa, el alcance y la fuerza de la tesis de Weber”.²⁸⁹ De cualquier modo, Means critica a Weber por haber incluido bajo el rubro de puritanismo muy diversas sectas y denominaciones que actualmente no aceptan en Norteamérica ni la noción de la *vocación* luterana, ni la noción calvinista de la *predestinación*, y porque es muy difícil definir lo que él entendía por capitalismo. A ambas críticas Weber respondió lo siguiente: su estudio tiene una validez histórica focalizada y no puede extrapolarse a las condiciones del capitalismo del siglo XX ni en Estados Unidos ni en ninguna otra parte del mundo, y en cuanto al capitalismo, Weber fue muy preciso al insistir en que él se refería al capitalismo *moderno*, con su énfasis en la organización, el cálculo racional y metódico de la ganancia, la conducción racional y metódica del modo de vida, y que no tenía interés en identificar la adquisición de la ganancia por cualquier medio con el capitalismo porque, esa sí, se había presentado en todo tiempo y en todo lugar. En su artículo Means no adjetiva, ni una sola vez, el capitalismo con el calificativo de *moderno* en el que Weber insistió tanto, especialmente

en la segunda versión de 1920 de sus artículos.

Por último, Means insiste en que es necesario hacer mayores distinciones y precisiones en el término de *protestantismo* a fin de adecuar mejor la tesis weberiana a la investigación empírica de las manifestaciones del protestantismo contemporáneo en Estados Unidos;²⁹⁰ A lo cual seguramente Weber hubiera respondido que si su tesis servía como una especie de “modelo ideal” para iniciar la investigación, cualquiera es libre de tomar o construir sus propios tipos ideales, pero que este no era el propósito central del interés histórico focalizado de su propia tesis con respecto a las relaciones de afinidades electivas entre la ética puritana y la mentalidad capitalista moderna.

A pesar de estas objeciones, implícitas pero evidentes, a los propósitos de investigación de Means, este autor reiteraría un año después que era necesario complementar la tesis weberiana sobre el protestantismo con una serie de “hipótesis auxiliares” a fin de hacerla más acorde con las características de las manifestaciones del protestantismo contemporáneo en Estados Unidos.²⁹¹ En efecto, según Means, “el reconocimiento de modelos auxiliares a la tesis weberiana sobre la ética protestante permitiría crear una gama más amplia de hipótesis, para elegir entre éstas, cuando se trate de analizar las iglesias protestantes de hoy en día con las prácticas económicas”.²⁹² A diferencia de un año antes, Means acepta ahora los rasgos generales de la tesis weberiana y se suma a la corriente de investigaciones empíricas en Estados Unidos que la toman como modelo dominante y obligado punto de partida para iniciar la investigación, siempre y cuando sea complementada con cuatro “hipótesis auxiliares”:

La tesis de Weber sobre la ética protestante es altamente sugerente sobre la relación entre el protestantismo y las instituciones económicas; pero la concentración en algunos rasgos teológicos de esta tesis (por ejemplo, la “predestinación” y la “vocación”) no deberían engeñecer al sociólogo con respecto a las conexiones auxiliares entre el pensamiento protestante y la actividad económica. En particular, el análisis histórico nos sugiere que las conexiones entre (a) protestantismo y educación, (b) protestantismo y estatus minoritario, (c) protestantismo y las ideas de libertad y (d) protestantismo y conciencia de la necesidad de la reforma social, pueden darnos valiosas pistas con respecto al amplio rango que hay en las relaciones protestantes con las instituciones económicas.²⁹³

Todo esto puede ser lo útil que se quiera, pero entra en contradicción con el expreso diagnóstico de Weber al final de los ensayos donde insiste en que el capitalismo contemporáneo, a partir, por lo menos, del siglo XIX, ya no requiere para su funcionamiento de la base motivacional que lo acompañó desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII.

***La circunscripción históricamente delimitada de la validez
de la tesis weberiana según la corrección de Hansen en 1967***

En este sentido resulta mucho más acertada la evaluación de carácter histórico con respecto al caso del desarrollo del capitalismo en Flandes que presenta Niles M. Hansen en 1967, ya que este autor pone énfasis en el carácter históricamente circunscrito de la tesis weberiana.²⁹⁴ Por medio de un análisis comparado de los ensayos sobre la ética protestante con el estudio weberiano sobre la ciudad y de éste con las investigaciones del historiador belga Henri Pirenne, Hansen demuestra que la interpretación weberiana sobre la génesis del capitalismo moderno es mucho más rica, compleja y sofisticada de lo que la mayoría de sus críticos han tradicionalmente supuesto, pues Weber ubicó expresamente los orígenes del capitalismo moderno en la baja Edad Media y consideraba el factor de la ética protestante como un fenómeno relativamente tardío que afectó un proceso que ya estaba muy encarrilado dos siglos antes de la aparición de la Reforma protestante.²⁹⁵ De manera específica, en el estudio sobre la ciudad que aparece como un capítulo incluido en *Economía y sociedad*, Weber sostuvo que varias instituciones municipales medievales, principalmente del norte de Europa occidental, proporcionaron una ruptura única con las restricciones mágicas y tradicionales de la conducta económica a favor de una racionalidad formal tanto en las esferas del derecho como de la economía.

La comparación de los estudios de Weber con los de Pirenne llevarían a pensar en una primera aproximación que tienen muy poco en común, desde el momento en que Pirenne llegó a afirmar que la conducta económica no tiene nada que ver ni con el calvinismo ni con ninguna forma de religión en general: “No obstante —afirma Hansen— una lectura más cuidadosa de la obra de Pirenne indica cómo los elementos que Weber consideró significativos para la contribución al surgimiento de la conducta económica racional también fueron operativos para el caso de Flandes”.²⁹⁶ Puesto que los atributos económicamente significativos del urbanismo medieval en los que Weber puso énfasis se encontraban presentes y plenamente funcionando en las ciudades de Flandes —y Pirenne también los había detectado—, Hansen se pregunta “por qué Pirenne fracasó específicamente en relacionar esos fenómenos con el desarrollo general de la racionalidad económica”.²⁹⁷ Y la respuesta se encuentra en la diferente perspectiva adoptada por Weber para detectar esos fenómenos al diferenciar distintos grados de desarrollo económico en Europa durante la transición de la baja Edad Media a la era moderna, y hallar así que, mucho antes de la Reforma, la racionalidad formal económica se hallaba mucho más arraigada en las ciudades del norte que en las ciudades meridionales de Europa occidental. Tanto Weber como Pirenne reconocieron correctamente que el Renacimiento no produjo el empresariado y el trabajo racionalizado en Italia que había caracterizado al capitalismo moderno del norte protestante:

Pirenne enfatizó que el liberalismo del Renacimiento era un liberalismo aristócrata que tan sólo tenía desdén por la industria y el trabajo artesanal. Weber señaló que mientras la aristocracia financiera de Italia del norte no era menos adquisitiva que la burguesía protestante del norte de Europa, era demasiado rígida para permitir

arraigar la Reforma y sus consecuentes efectos económicos. Y como Pirenne consideraba que “el hijo de la mente laica”, como calificó al Renacimiento, demostró ser un vehículo poco eficaz para la economía moderna, no estableció ninguna conexión entre la orientación valorativa religiosamente influenciada del norte de Europa y su desarrollo económico. La misma falla se aplica a su tratamiento tanto de la Reforma como de las instituciones cívicas flamencas. El análisis de Pirenne de la Reforma ignoró virtualmente la dimensión que Weber conectó con la racionalidad sistemática, sobria, y en cambio se concentró en su lado violento y místico.²⁹⁸

Planteada, desde la perspectiva de Hansen, la superioridad del análisis de Weber sobre el de Pirenne en la cuestión de cómo calibrar adecuadamente el peso de los factores motivacionales en el proceso del desarrollo económico de Flandes, Hansen procede a señalar que, paradójicamente, en su estudio sobre el desarrollo de las primeras democracias en la región de Flandes, Pirenne registró cómo el calvinismo fue particularmente bien recibido en Tournai, Valenciennes y Lille, así como en los puertos de Holanda y Zelanda, e incluso en Amberes. Y aun cuando el catolicismo fue reinstalado permanentemente bajo la ocupación española, Bélgica estuvo de todos modos jugando un papel dirigente en el crecimiento comercial e industrial de la Europa moderna, lo cual concuerda, según Hansen, con el diagnóstico weberiano según el cual, una vez que arrancó el proceso de desarrollo económico ya no requirió de las fuerzas motivacionales que lo acompañaron en su despegue: “De hecho, Weber sostenía que para el siglo XVIII la raíz religiosa del capitalismo ya estaba muerta y que ‘la mano invisible’ ya no necesitaba ni de la ética religiosa ni de alguna otra ética de carácter no económico”.²⁹⁹

Para documentar esa afirmación, Hansen no recurre a las últimas páginas de los ensayos sobre el protestantismo donde Weber expresamente señaló tal característica, sino que cita las páginas relevantes de su *Historia económica general* y apela a su ensayo sobre las sectas protestantes en Norteamérica para demostrar que todos los intentos, como los de Means y otros, de tratar de poner a prueba la validez de la tesis weberiana mediante su “aplicación” a situaciones contemporáneas fracasan por violar el horizonte histórico que Weber delimitó. En efecto, en una nota de página, Hansen sostiene que “La posición de Weber a este respecto debería contrastarse con la noción ampliamente supuesta, pero no por ello menos errada, de que la ética protestante es pertinente para las actividades de los empresarios de finales del siglo XIX o principios del siglo XX. De hecho, Weber negó expresamente tal relación”.³⁰⁰

Lo acertado de los análisis de Hansen tanto para criticar las serias limitaciones del estudio de Kurt Samuelsson —al que ya hicimos referencia en la sección pertinente de la década de los años cincuenta de esta investigación— como para demostrar la irrelevancia de los intentos por poner a prueba la tesis weberiana fuera de su contexto y de sus expresas delimitaciones históricas y espaciales, debió servir de respuesta definitiva a ese tipo de estudios dentro de la historia de la polémica de los cien años generada por la tesis

de Weber sobre la relación entre la ética protestante y la mentalidad capitalista moderna. No obstante, en los años siguientes todavía aparecerían muchas críticas fuera de contexto en el sentido aquí indicado, y también habría otros aún más fuera de foco, por criticar a Weber desde perspectivas confesionales, incluso al tratar de desautorizarlo mediante argumentos *ad hominem* por su supuesta filiación protestante.

La indignación católica en los ataques de Werner Stark (1964-1968)

Así, a partir de 1964, Werner Stark publicaría una serie de artículos para criticar a Weber desde la perspectiva confesional del catolicismo. El libro más conocido de Stark es un manual introductorio a la sociología del conocimiento publicado en 1958, y en el que Stark consideraba los estudios de Weber sobre sociología de la religión como modelos para hacer una correcta investigación en esta disciplina; al mismo tiempo, Weber quedaba ubicado, al lado de Marx y Durkheim, en calidad de padre fundador de la sociología del conocimiento en especial por su aportación de las afinidades electivas para establecer un flexible vínculo entre la base social y las formas de pensamiento.³⁰¹ Más aún, decía Stark en 1958, que bajo la “inspiración” de Max Weber “ha sido concebido el presente tratado”.³⁰² No obstante ese reconocimiento, Stark se convertiría en la década de los años sesenta en uno de los más acérrimos críticos de Weber, incluso llegaría al extremo de esgrimir argumentos *ad hominem* contra él a fin de dar cuenta de las supuestas deficiencias de su tesis sobre el protestantismo y, en especial, por su visión del catolicismo. En 1964, Stark publica un artículo en el que critica la sociología de la religión de Weber con respecto a la cuestión de cuáles son las clases sociales más fácilmente predispuestas a desarrollar una perspectiva genuinamente religiosa, y cuáles son las que tienen una menor disposición en ese mismo sentido. Según Stark, desde el enfoque de la sociología del conocimiento, los estudios de Weber son demasiado limitados y mecanicistas, por lo que considera que la distinción analítica de Ferdinand Tönnies entre comunidad y sociedad es mucho más útil y fructífera para estos propósitos que las categorías usadas por Weber.³⁰³

Dos años después, Stark criticaría, ya de manera específica, la tesis weberiana sobre el protestantismo, al considerar que en sus célebres ensayos Weber representó rasgos esencialmente negativos y poco admirables del calvinismo, especialmente si éstos son evaluados desde una perspectiva humanista clásica y más integral. El calvinista retratado por Weber aparece como un modelo mecánico y deshumanizado del ser humano que ignora instintos naturales, ideales más amplios, creatividad y visión. Frente a esta perspectiva, Stark contrapone el modelo, supuestamente más rico y valioso, de una sociología católica que no se vea “limitada por los guiños calvinistas”, y que aparezca como una guía más valiosa para la modernidad en virtud de su amplio bagaje cultural que

trasciende los límites de la modernidad por poder remontarse a la antigüedad pasando por la Edad Media.³⁰⁴

Las críticas de Stark a la tesis weberiana no se restringirían a estas consideraciones, pues al año siguiente emprendería con renovados bríos su ataque al compararla con Adam Smith. En efecto, según Stark la teoría económica de Smith se basa en una filosofía optimista donde la “heterogeneidad de los propósitos” acaba siempre por producir el mayor bien posible para el mayor número de miembros de una comunidad. Así, al perseguir su propio interés económico egoísta, cada individuo contribuye, sin proponérselo, al enriquecimiento de toda la comunidad, y en esta suma agregada de bienestar general se fundamenta la ley de la “mano invisible” de la economía. Lo que Smith tenía en mente cuando hablaba de esa “mano invisible” era una deidad, puesto que la doctrina filosófica de Smith era, en última instancia, la de un deísta. Pues bien, según Stark, la tesis weberiana sobre el protestantismo también descansa sobre “una filosofía básica que podría llamarse de heterogeneidad de propósitos pero a la inversa”.³⁰⁵ Weber “pervirtió”, bajo los supuestos de una filosofía básicamente pesimista, la heterogeneidad de los propósitos planteada en la optimista teoría de Adam Smith, pues para Weber la sociedad es un medio en el que las buenas intenciones se convierten constantemente en resultados malignos y, por ello, Stark interpreta la tesis weberiana en los siguientes términos:

El puritano primitivo buscaba la salvación y no tenía interés en la riqueza *per se*; el capitalista moderno, su descendiente directo, no tiene ningún otro interés más que el de la riqueza *per se* y se ha olvidado de la salvación de su alma. El puritano primitivo reverenciaba los diez Mandamientos, pero el capitalista moderno danza en torno al becerro de oro. La historia se ha repetido, pero ha ido en la dirección contraria.³⁰⁶

Según Stark, Weber pone ante nosotros una “antiteodicea” para explicar la tragedia de la historia en la cual el mal acaba por triunfar sobre el bien ya que “los hombres en el siglo XVI trataban de servir a Dios, pero en el siglo XX han venido a servir a Mammon”.³⁰⁷ Por ello, en una clara y consciente referencia al Mefistófeles de Goethe, Weber llamó al ascetismo un poder que “siempre busca el bien, pero acaba por crear el mal”. De tal modo que, concluye Stark, las mismas críticas que podrían hacerse a las limitaciones del optimismo de Adam Smith pueden plantearse contra el pesimismo de Weber, porque éste ve al diablo de la misma manera en que Smith ve a Dios: “El diablo aparece en su pensamiento como una voluntad hacia el mal, despersonalizada y al mismo tiempo real, en cuanto ley objetiva de maleficencia que convierte las buenas intenciones de la gente individual en justo su opuesto”.³⁰⁸

La evaluación final de Stark respecto a lo que llama “la visión del mundo de Weber” se convierte así en un ataque contra la persona misma del sociólogo de Heidelberg, a quien acusa de tener “la creencia calvinista” (*sic*) en la caída y “la perversión total de la

raza humana”, lo cual sólo puede llevar a una perversión tan catastrófica que incluso la bondad del hombre acaba por generar el mal, por lo que “en último análisis, el estudio de Weber de la mente puritana y su papel en la historia es —aunque desconocido para él, pero no por ello menos cierto— una pieza de autoestudio, autorevelación, autocrítica y autolaceración”.³⁰⁹

En suma, la perspectiva confesional de Stark lo lleva a gozar su ataque *ad hominem* contra Weber, con lo cual se encuentra ya muy lejos de la relativa objetividad con la que había analizado y reconocido, nueve años antes, la validez de la noción de las *afinidades electivas* para entablar el vínculo entre la base social y las formas de pensamiento en calidad de una de las más valiosas aportaciones a la historia de la sociología del conocimiento, y en la cual todavía no veía ninguna “filosofía de la historia” determinista y causalista, sino más bien un enfoque abierto y flexible donde no puede hablarse ni siquiera de un vínculo causal entre protestantismo y capitalismo. Así, en su libro de 1958, Stark exponía la tesis weberiana del siguiente modo:

Incluso la teoría central de Weber, la de la afinidad entre capitalismo y calvinismo, es concebida en el mismo espíritu. No sólo falta la conexión causal entre ambos, incluso Weber no considera la “ética protestante” como fenómeno del capitalismo incipiente. Es posible encontrar tal concepción, o concepciones religiosas semejantes, en muchos sistemas sociales que no contienen de capitalismo más que lo que pueda existir en cualquier otra sociedad representativa. Lo que en realidad enseña Weber es que el capitalismo moderno occidental ha sido desarrollado por grupos de hombres que hicieron suyos esta filosofía religiosa y código moral porque los encontraron convenientes, atractivos, afines, “sinnverwandt”. Esta orientación de la teoría de Weber impidió que la aceptasen muchos tal y como fue expuesta, en especial por los marxistas, cuya tendencia ha sido desde el principio buscar transformarla en una explicación más funcionalista.³¹⁰

El origen para entender las razones de la metamorfosis de Stark, entre 1958 y la segunda mitad de la década de los sesenta con respecto a la tesis weberiana, se encuentra en un artículo publicado en 1968 donde amargamente se queja de la manera tan “despectiva” en que Weber trató al catolicismo, especialmente en la sección de sociología de la religión de *Economía y sociedad*, traducida al inglés por primera vez por Ephraim Fischhoff en 1964.³¹¹ Stark se manifiesta ofendido por el hecho de que Weber veía el catolicismo como una forma de politeísmo, su culto y sus rituales como una forma de magia y, para colmo, la conciencia mesiánica de Jesús se la representaba como un mero caso de creencia autoinducida de posesión de poderes mágicos que no eran exclusivamente terapéuticos.³¹²

Stark defiende el catolicismo con el argumento de que esta doctrina no admite más que un solo Dios, y que tanto los santos como la Virgen María son definidos no como Dios.s, sino como amigos de Dios. Sin embargo, una vez más, Stark se convierte en uno de esos críticos que olvidan por completo que Weber no se proponía describir “la verdad” del dogma ortodoxo de las religiones que estudiaba, sino en todo caso analizar el

efecto que ese dogma tuvo sobre amplios sectores sociales que frecuentemente modificaban y deformaban el dogma transmitido.

En otras palabras, lo que interesaba a Weber era el efecto *sociológico* y no tanto la coherencia lógica interna del dogma en cuestión. Weber hace una *sociología* de la religión y no un estudio teológico del catolicismo. Por supuesto que conocía el principio dogmático monoteísta del catolicismo, pero lo que a él le interesaba era la manera en que amplios sectores sociales concebían y practicaban el ritual católico, y ahí sí encontraba que los fieles rezaban y adoraban a los santos, o a la Virgen María, como si fueran Dios.s, les pedían milagros, concesiones e indulgencias, y en el ritual de la misa, la eucaristía se convertía en un medio mágico para *comer* el cuerpo y *beber* la sangre de cristo, no de manera simbólica, sino de manera literal. Las facultades “carismáticas” de Jesús fueron también interpretadas por Weber en términos *sociológicos*, y no desde un punto de vista de respeto absoluto al dogma convirtiéndolo en algo “indiscutible”, tal y como a Stark le hubiera gustado que se comportara Weber.

En suma, Stark perdió de vista que Weber era sociólogo y no teólogo, y que hacía sociología de las *creencias* religiosas y no el estudio de las supuestas “verdades internas” del dogma, las cuales necesariamente no pueden ponerse a discusión para el creyente. Además, lo que más podía importarle a Weber era la manera en que amplios sectores sociales “interpretaban” el dogma, aun cuando éste fuera modificado, “falsificado”, “adulterado” o “pervertido” por ellos, lo cual no dejaba de tener un importante efecto social, frecuentemente más fuerte e influyente que el de la coherencia interna del dogma. En este sentido, la práctica concreta del catolicismo ha sido politeísta y mágica, por mucho que Stark se sienta ofendido en su fe por tal tratamiento sociológico de sus propias creencias religiosas.

Sin embargo, ya hemos visto cómo Stark veía en Weber a un adversario “calvinista”, tal y como lo representaba en su artículo sobre la “heterogeneidad de los propósitos”, donde también buscaba demostrar a sus lectores la supuesta “superioridad moral” del catolicismo sobre el calvinismo. Aun cuando Weber se consideraba a sí mismo “musicalmente no religioso” —y siempre perteneció a la comunidad evangélica—, Stark se las arregla para adjudicarle la convicción calvinista, aunque Weber “no estuviera del todo consciente de ello”. Y así, en la nota con la que concluye el mencionado artículo, Stark justifica su tratamiento de Weber como calvinista en los siguientes términos:

Aunque Weber pertenecía formalmente al *Badische Landeskirche*, su mentalidad estaba de hecho mucho más cercana a la tradición calvinista que a la luterana. La explicación para esto se encuentra en que para él, su madre era el arquetipo mismo de una persona religiosa, y su madre venía de una familia con conexiones hugonotes que se las había arreglado para conservar en buena medida sus convicciones religiosas originales hasta bien entrado el siglo XIX, aun cuando vivían en un país luterano.³¹³

Con la misma perspectiva y motivación, Stark cuestionará, en otro artículo de 1968, la “filosofía moral” de Weber al compadecerlo por sus limitaciones supuestamente calvinistas que lo llevaron a vivir una especie de “agonía de la rectitud”. Así, el problema del mejoramiento del mundo, que el pesimismo de Weber veía como insoluble, es, según Stark, un problema compartido por una élite que sufría una agonía al verse obligada a mantener en todas las circunstancias una actitud de rectitud, la cual implicaba un empobrecimiento vital porque imponía la renuncia de muchos instintos naturales y no toleraba “debilidades” humanas.³¹⁴ Para este entonces, la tesis weberiana sobre el protestantismo ya era lo de menos en el ánimo polémico de Stark, pues lo importante parece ser más bien denostar tanto al calvinismo como a Weber en función de una cruzada emprendida en pro de la “superioridad” moral del catolicismo.

En 1968 Forcese intenta poner un poco de orden en el debate

Para 1968 el volumen de críticas a la tesis weberiana que se habían salido de contexto era de tal magnitud que, probablemente por ello, Dennis P. Forcese se sintió acicateado para poner un poco de orden en la polémica. Así, en el mismo número de *Sociological Analysis* donde Stark había publicado su ofendida crítica a Weber por la manera en que éste trataba al catolicismo en su *Sociología de la religión*, Forcese revisaba la tesis weberiana sobre el protestantismo y la polémica generada por ésta, en virtud de que “ha sido tratada injustamente a lo largo de la polémica, desde el momento en que con algunas pocas excepciones los críticos no parecen haber ido al punto del argumento”.³¹⁵ Según Forcese, el propósito de Weber no era demostrar una relación causal entre la ética calvinista y una forma particular de capitalismo en términos de una “génesis”, sino en todo caso de un vínculo de “retroalimentación” (*feedback*). Weber concedía que la ética protestante descrita por él difería en forma y énfasis de aquella que había surgido inmediatamente después de la Reforma, y que se había modificado en parte como consecuencia del desarrollo del capitalismo, pero que a su vez esta ética había cambiado la trayectoria por la que ya venía encarrilado el capitalismo al servirle de ímpetu adicional a su dinámica hasta alcanzar una nueva etapa caracterizada por lo que Weber llamaba el “*ethos* capitalista”. En este sentido, Weber centró su análisis “en la institucionalización del complejo capitalista, y aquí el efecto de la ideología aparecía como vital”.³¹⁶ Forcese cita a Parsons con respecto a que “para Weber la ética protestante era una condición necesaria pero no suficiente para el desarrollo del capitalismo, y sin ésta, ese desarrollo hubiera sido radicalmente diferente”, lo cual es para él una interpretación más que plausible.³¹⁷ En este sentido, la explicación de Weber con respecto “a la eficacia que tuvo una variable en una instancia específica de cambio es excelente. A diferencia de sus

críticos, aparentemente Weber no confundió génesis con causalidad”.³¹⁸

Forcese concluye su artículo afirmando que aquellos críticos de la tesis weberiana sobre el protestantismo que señalan otros muchos factores que contribuyeron al desarrollo del capitalismo moderno simplemente pierden el punto y disparan fuera del blanco. Es irrelevante sostener que otras variables precipitaron e impulsaron el cambio hacia un complejo capitalista. Lo que en todo caso debería cuestionarse a la tesis de Weber es el grado en el que puede sostenerse que la ética desempeñó un papel importante en el proceso de transformación. El veredicto de Weber es que su papel tuvo una considerable importancia, y el crítico debería preguntar qué tan amplia fue esa influencia calvinista y puritana. “Y aquí de nuevo estamos de acuerdo con Weber en que la ética religiosa parece haber sido atractiva para la burguesía emergente al proporcionarle una justificación y un incentivo para sus actividades económicas”.³¹⁹ Weber —según Forcese— estaba plenamente consciente de la complejidad del problema y jamás pretendió simplificarlo; sabía que muchas variables actúan unas sobre otras y que el investigador en ciencias sociales tan sólo puede abordar unas cuantas, lo cual no podía ni debería inhibir su decisión de centrar su análisis en una variable específica que hasta entonces había sido descuidada, como era la variable de la ideología religiosa en el contexto de la influencia de los análisis marxistas: “El uso implícito por parte de Weber de la noción de *retroalimentación* [*feedback*] es una contribución convincente y valiosa. Más que inclinarse por sobresimplificar las complejidades de una situación de cambio, la tesis de Weber demostró que causa y efecto no pueden realmente separarse ni reducirse a una secuencia unilineal de causalidad”.³²⁰

La contracrítica más importante al intento de poner orden, en 1968, a la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo es que ni una sola vez toma en cuenta la noción de las *afinidades electivas* mediante la cual Weber estableció explícitamente el vínculo entre la ética protestante y la mentalidad capitalista moderna. Tratar tal vínculo en términos de causalidad, aun cuando sea pluralista y “retroalimentada”, deja de lado un determinado grado de flexibilidad y apertura que Weber se preocupó expresamente por resaltar. En este sentido, exposiciones como las de Aron, Merleau-Ponty o Bendix resultan mucho más cuidadosas y acertadas para defender la tesis weberiana. Forcese, en cambio, depende demasiado para su visión de la causalidad de la interpretación positivista de Parsons, la cual carece de los elementos hermenéuticos e historicistas de los autores que detectaron la crucial importancia de la noción de las *afinidades electivas*. Por lo demás, las atinadas observaciones de Forcese para poner orden en el debate resultaron sumamente apropiadas y pertinentes.

S. N. Eisenstadt en 1968, o la tesis weberiana desde la teoría de la modernización

También en el año de 1968 apareció en Estados Unidos la compilación de diversos artículos hecha por Shmuel Eisenstadt dedicados al tema de la tesis weberiana sobre el protestantismo, enmarcada ahora en el contexto de los estudios dominantes en ese entonces sobre la teoría de la modernización.³²¹ Tal compilación representa, por un lado, el balance más completo de la década de los sesenta con respecto al Estado que guardaba en ese entonces la polémica sexagenaria en torno a la tesis weberiana, a la que se adjudicaba el haber “proporcionado, probablemente más que cualquier otra *tesis individual* en las ciencias sociales, un punto continuo de controversia científica”.³²² Al mismo tiempo, Eisenstadt consideraba que el incremento de la literatura especializada sobre esta polémica había llegado ya a tal magnitud que “por supuesto, sería imposible presentar una historia completa de la controversia”.³²³ Tal afirmación, conviene mencionarlo, fungió como desafío e inspiración para la presente investigación.

Eisenstadt consideraba que dentro de la enorme literatura generada por la tesis weberiana sobre el protestantismo, el argumento en torno al tipo de relación causal entre ética protestante y capitalismo ya estaba prácticamente agotado y difícilmente podría decirse algo nuevo al respecto. Para ello, incluyó en su compilación el balance de 1944 de Ephraim Fischhoff pues, según Eisenstadt, aquél ya daba cuenta suficiente de los alcances y límites de este tipo de críticas y argumentos. Por supuesto que no nada más el tema de la causalidad había servido de combustible para la polémica que en ese entonces acababa de rebasar sus sesenta años, también había jugado un papel muy importante la cuestión de hasta qué punto la interpretación weberiana sobre la transformación de la noción de la *predestinación* calvinista había fungido específicamente como mecanismo de motivación para orientar la actividad económica; pues, por un lado, había críticos como Robertson, Fanfani y Samuelsson, que negaban cualquier vínculo posible entre calvinismo y mentalidad capitalista, y, por el otro, críticos como Hudson en 1949 o los George en 1958 habían señalado otros aspectos de la cosmovisión calvinista, diferentes a la doctrina de la predestinación, que también habían favorecido el desarrollo capitalista. Otros más que admitieron la “predisposición” del protestantismo para diversos aspectos de la modernidad, como el desarrollo de la ciencia, la libertad política y la actividad económica racionalmente calculada, la atribuían no tanto al contenido religioso del protestantismo, sino más bien a factores “externos” como las migraciones, los efectos de las guerras de religión y la reacción generada por la Contrarreforma, así como al carácter minoritario de los protestantes en muchos países en los que se les había negado participación en asuntos políticos y culturales.³²⁴

Pero al llegar la segunda mitad de aquella década, Eisenstadt consideraba que el ámbito de la discusión en torno a la tesis weberiana ya no se centraba tanto en cuestiones de nexos de causalidad o de su validez histórica intrínseca, sino en “un análisis de las más amplias tendencias transformativas del puritanismo, lo cual proporciona a nuestra

discusión una perspectiva más amplia de la totalidad de la obra de Weber”.³²⁵ Según Eisenstadt, la tesis weberiana resultaba particularmente valiosa para los estudios comparados de modernización, por las sugerencias que proporciona con respecto a las capacidades transformadoras de las religiones y de, incluso, versiones contemporáneas del mismo tipo de motivación expresado en las modernas ideologías seculares. Eisenstadt entiende por *capacidades transformadoras* “la capacidad de legitimizar, en términos religiosos o ideológicos, el desarrollo de nuevas motivaciones, actividades e instituciones que no estaban incluidas en los impulsos y puntos de vista originales”.³²⁶

En este sentido, el gran potencial transformador del protestantismo tuvo por lo menos tres efectos específicamente económicos en términos del desarrollo modernizador de occidente: 1) la definición de nuevas funciones y nuevas metas económicas; 2) la creación de más amplios contextos institucionales, organizativos y jurídico normativos, y 3) el desarrollo de nuevos tipos de motivación para la comprensión de tales funciones y para la posibilidad de identificarse con éstas. Esos desarrollos no sólo ocurrieron en la esfera económica, sino en una gran variedad de ámbitos institucionales. En la esfera política, dieron lugar a nuevos tipos de organizaciones y activa participación política, bajo la forma de partidos políticos, organizaciones comunitarias y servicios públicos. También se desarrollaron en el ámbito cultural, especialmente en los campos del desarrollo científico y educativo.³²⁷ De esta manera, “las específicas potencialidades transformativas del protestantismo son analizadas en la forma en que la nueva religión tomó elementos de autonomía y pluralismo y ayudó a recrystalizarlas en un contexto más diferenciado”.³²⁸ Tales capacidades transformativas también se encontraban presentes en zonas católicas entre los siglos XVI y XVII, pero fueron reprimidas e inhibidas a partir de la Contrarreforma. Ahora bien, para Eisenstadt el análisis de las capacidades transformativas del protestantismo y su cristalización, en un ámbito institucional más amplio y diversificado, no queda circunscrito a su propia esfera histórica, sino que demanda una aplicación comparativa más amplia al caso de otras religiones e ideologías seculares: “Así, la más amplia aplicación de la tesis weberiana a un análisis de las capacidades transformativas de esas religiones y su impacto en el desarrollo institucional en otros países adquiere una importancia sobresaliente”.³²⁹

A partir del análisis sobre las capacidades transformativas del protestantismo, Eisenstadt considera que es posible encontrar, por medio del método comparativo, capacidades transformativas en otras religiones a fin de entender, en otras sociedades, las posibilidades y los obstáculos de sus procesos modernizadores. En términos generales puede encontrarse así que el potencial transformador de una determinada religión o ideología “resulta mayor conforme más fuerte sea el énfasis en ella del trascendentalismo, la responsabilidad individual y el activismo, así como la relación abierta no mediada entre el individuo y la tradición sagrada con la posibilidad

concomitante de su continua redefinición y reformulación, y también de un alto grado de apertura social entre los grupos religiosamente activos”.³³⁰ Eisenstadt sugiere a continuación formas de estudiar estas capacidades transformativas de las religiones de Asia, y propone hipótesis de estudio para los casos de China, Japón, el Islam, el hinduismo y el budismo, especialmente en el contexto de los inicios de su transformación modernizadora, y concluye que

Al igual que nuestro examen del impacto diferencial del protestantismo en varios contextos europeos y americanos, sólo un análisis más completo de las interrelaciones entre estas amplias fuerzas, de los varios estratos sociales implicados en el proceso de modernización y de los grupos religiosos o ideológicos más dinámicos, puede proporcionar un cuadro de los diferentes contornos institucionales que se desarrollan en esos países, el grado en el que son capaces de lidiar con los problemas del cambio continuo y la medida en que pueden mantenerse en un estado de crecimiento sustentable o bien tender hacia el estancamiento y el colapso.³³¹

La tercera parte de la colección de artículos y ensayos compilados por Eisenstadt tiende, así, a ser básicamente una extrapolación de la tesis weberiana sobre el protestantismo al estudio comparado de procesos de modernización, lo mismo en Ceilán y Java que en África del norte y del sur o en Chile y Brasil. Pero lo cierto es que esta compilación refleja adecuadamente el espíritu de muchos otros estudios de la época inspirados en la “teoría de la modernización”, aun cuando no necesariamente derivaran de una extrapolación de la tesis weberiana sobre el protestantismo. Para los propósitos de la presente investigación, las sugerencias de Eisenstadt resultan en verdad interesantes, pero no son del todo pertinentes para la polémica centenaria aquí analizada, pues tales extrapolaciones ni confirman ni refutan la validez intrínseca de la tesis weberiana, sino que, a lo más, demuestran lo fructífero de sus sugerencias potenciales para llevar a cabo diversos tipos de investigación empírica y comparada. En muy buena medida, la compilación de Eisenstadt se queda en el mismo nivel de los estudios sobre la naturaleza del comportamiento de las comunidades protestantes en Estados Unidos de la segunda mitad del siglo XX: son interesantes, pero ni confirman ni refutan la validez de la tesis weberiana en sí misma. Por otro lado, la noción misma de *modernización* lleva implícitamente una carga “evolutiva”, o por lo menos teleológica, básicamente ajena a la perspectiva pluralista e historicista de la concepción weberiana sobre la racionalidad de los procesos de cambio social. Pero tal incongruencia será, en todo caso, abordada con mayor detalle en el caso de la polémica generada por la tesis weberiana en la década de los setenta y ochenta, especialmente en Alemania.

***El problema del orden, la religión y el derecho
en la tesis doctoral de David Little en 1969***

Por lo pronto conviene mencionar que la compilación de Eisenstadt también incluye un artículo de David Little que sería incorporado un año después en su importante libro sobre la religión, el orden y el derecho en la Inglaterra anterior al estallido de la guerra civil en 1640.³³² El libro de Little revisa toda la base de las fuentes teológicas que Weber usó en su tesis sobre el protestantismo. Sin negar el enorme significado que tuvo la doctrina de la predestinación y su consecuente ansiedad por el problema de la salvación, Little se propone demostrar que la más importante contribución del protestantismo al mundo moderno reside en una nueva concepción del *orden*, es decir, del significado de la existencia personal en relación con Dios y, por consiguiente, del significado de todas las actividades y relaciones sociales. Para ello, no tan sólo reinterpreta el pensamiento de Calvino, sino que también traza una línea de continuidad que va de los principios y perspectivas de Calvino, a través de los calvinistas ingleses de la época isabelina, al periodo posterior del pensamiento protestante de finales del siglo XVII, de donde Weber extrajo lo que consideró la expresión clásica y más coherentemente desarrollada de la ética protestante.

Después de esta reconstrucción, que en términos generales apoya y refuerza la tesis weberiana en lo que respecta a lo justificado que estuvo el sociólogo de Heidelberg en usar implícitamente tal línea de continuidad, Little procede a aplicar sus descubrimientos a la esfera del derecho, la cual sólo se había relacionado de manera indirecta, o de pasada, con la discusión previa sobre la tesis del protestantismo. Es aquí, sobre todo, donde una nueva concepción del orden tendrá profundas implicaciones para la transformación del ámbito institucional, tanto social y político, como económico. Little demuestra así sutilmente la congruencia entre la revolución legal asociada con el nombre de Sir Edward Coke y las nuevas concepciones de acción voluntarista y de las esferas diferenciadas de vida social que emergieron del pensamiento protestante. En suma, la tesis de Little es que esas nuevas ideas llevaron al desarrollo de nuevos modos de ordenamiento de las relaciones sociales que contrastaban agudamente con las formas de organización tradicionales, especialmente del tipo de dominación patrimonialista.³³³

Presentada como tesis doctoral en Harvard, por la misma época en que Michael Walzer hiciera lo propio con su investigación sobre los “santos puritanos” a la que ya hemos prestado debida atención en este mismo capítulo, la investigación de Little no se restringe simplemente a ser una defensa de la tesis weberiana, sino que aporta elementos para una revisión fundamental de las aportaciones weberianas en los campos de la sociología de la religión y del derecho. En la evaluación de Robert N. Bellah, el parentesco y las diferencias entre estas dos tesis doctorales presentadas en Harvard en la segunda mitad de aquella década, puede resumirse de la siguiente manera:

El libro de Little de ninguna manera es una simple defensa de Weber. Al igual que Walzer, lo que se nos proporciona son grandes revisiones del pensamiento de Weber. Pero lo que convierte a estas revisiones en

algo tan impresionante es que no están basadas en malas lecturas casuales o en prejuicios necios, como ha ocurrido con muchas de las efímeras “refutaciones” de Weber. Más bien, ambos comienzan con la más cuidadosa lectura de los textos weberianos relevantes, así como del más amplio contexto del lugar que ocupan en el corpus entero de la obra de Weber. Por ejemplo, tanto Walzer como Little hacen uso de la noción weberiana de *patrimonialismo* para dar estructura sólida a esas formas tradicionales de pensamiento y acción contra las que reaccionó el protestantismo. Pero mientras Walzer procede entonces a iluminar las implicaciones del protestantismo radical para la ideología y la organización política de una manera mucho más rica e ilustrativa que Weber, Little, en cambio, procede a reconsiderar toda la base teológica del argumento de Weber.³³⁴

Lo cierto es que en tal comparación de las tesis doctorales de Walzer y Little, Bellah no menciona lo que quizá es más importante tener en cuenta para entender el libro del segundo; a saber, que mientras en Harvard Walzer se mantuvo fuera del ámbito de la influencia de Parsons, Little, pese a no doctorarse en sociología, sino en teología, proviene de la escuela parsoniana. En efecto, ya desde el coloquio de Heidelberg en 1964, en una intervención donde Parsons informó a sus oyentes alemanes del estado de avance de investigaciones recientes en el mundo anglosajón sobre la obra de Weber, hizo mención explícita, y con evidente orgullo, a la tesis doctoral de David Little. La evaluación de Parsons fue la siguiente:

David Little es un teólogo que ha aprendido mucho tanto de la sociología como de la historia. Me enorgullezco en decir que tuve mucho que ver con él al asesorarlo en su estudio. Se trata de un estudio sobre la relación de la concepción del orden de Calvino con el desarrollo del derecho. Empieza con un excelente examen crítico del punto de vista de Weber en todo este gran ámbito de fenómenos y la literatura relacionada, y, a diferencia de Samuelsson y Robertson, ve a Weber como un todo. De ahí parte a trazar la línea de desarrollo de la idea del *orden* en el movimiento puritano de finales del siglo XVII para mostrar su relación con el anglicanismo, y finalmente establece la relación del *Common Law* y el movimiento puritano. Es cierto que hay algunas pistas de esto en la obra de Weber, pero Little, siguiendo a algunos otros que han hecho estudios muy menores y detallados, demuestra con claridad cristalina que tal conexión es fundamentalmente importante.³³⁵

Ahora bien, recordemos que en su ponencia principal en ese coloquio de Heidelberg, Parsons había afirmado que la parte más importante de toda la obra de Weber es su sociología del derecho, ya que su preocupación central tenía que ver con el mantenimiento del orden mediante las pautas normativas de una sociedad.³³⁶ En congruencia con tal enfoque interpretativo, David Little afirma desde el inicio de su libro de 1969 que “el interés de Weber al estudiar la religión y la sociedad se centra en lo que podríamos llamar el problema del orden”.³³⁷ Al inicio de sus conclusiones, Little reitera que Weber estaba “fascinado” por dicho problema ya que para él “el problema del orden era al mismo tiempo una cuestión de compromiso religioso moral y una cuestión de organización de las relaciones políticas, familiares y económicas”.³³⁸ El propósito de Weber al escribir sus ensayos sobre el protestantismo, según Little, era mostrar que las

principales características del capitalismo racional encontraron un apoyo religioso en el puritanismo inglés, y que su tesis depende de la verdad de tres proposiciones: 1) que el “capitalismo racional” constituye un modo reconocible de conducción de vida que entra en conflicto con la conducción de vida tradicionalista; 2) que, en el siglo XVII, Inglaterra tenía el contexto apropiado para dar inicio al conflicto entre esos dos modos de conducción de vida, y 3) que puede demostrarse de manera significativa que puritanismo y anglicanismo se polarizan a lo largo de esa línea de conflicto.³³⁹ Little afirma que la investigación histórica permite apoyar la validez de las tres proposiciones si se tiene en cuenta lo fructífero que resulta analizar el lenguaje religioso en términos de los ingredientes del “orden” que llevan a un concepto especial del *orden social*. Mediante la investigación de Calvino y algunos puritanos ingleses de mediados del siglo XVII como Cartwright y Perkins, Little considera haber demostrado convincentemente que hay una continuidad básica en los parámetros del orden teológico moral compartido por ellos. Es decir, a pesar de sus diferencias y discontinuidades, hay un alto grado de continuidad teológica entre Calvino y los puritanos isabelinos. Con todo, el puritanismo tiene su propia dinámica, y así como no lleva de manera automática a la “Iglesia libre”, tampoco lleva automáticamente a la “economía libre”.³⁴⁰ Con su método de investigación histórica y análisis de textos religiosos de la época, Little considera que es posible encontrar “una asociación entre el puritanismo calvinista y el espíritu del capitalismo moderno, pero siempre como una posibilidad viviente y nunca como una necesidad”.³⁴¹ Por ello, su investigación concuerda con las conclusiones de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, pero tan sólo hasta cierto punto; a saber, ahí donde apareció el puritanismo, se manifestó una presión especial en dirección de una conducta económica voluntaria y de iniciativa propia, pero tal asociación nunca fue necesaria o inevitable en virtud de las contingencias históricas y de las tendencias contrarias dentro del calvinismo puritano. Precisamente por ello, Little afirma que fue necesario introducir toda una serie de acotaciones condicionantes a la manera en que Weber interpretó la función del puritanismo, y después de haber realizado tal faena, Little concluye su libro con la siguiente evaluación general:

Al principio de este libro se cuestionó si después de casi sesenta años habría que poner a Weber a un lado o si no habría sugerencias de su método que todavía pudieran ser útiles para el estudio de la religión y la sociedad. No puede permitirse una respuesta errada al respecto. Weber hizo una contribución fundamental no sólo para el estudio sistemático de la sociedad, sino también para la investigación del fenómeno religioso. El concepto clave del *orden* aquí elaborado proporciona un vínculo importante para relacionar el lenguaje religioso moral con las cuestiones de la organización social. Espero que este libro haya ayudado tanto a poner énfasis en la verdadera importancia de Weber como en complementar y revisar su obra de manera fructífera.³⁴²

Benjamin Nelson en 1969 y la tesis weberiana “más allá de Max Weber”

En el mismo año de 1969, Benjamin Nelson publicó un artículo que daría inicio a una serie de otros más que se extendería hasta mediados de la década de los setenta, para reevaluar la sociología de la religión de Weber y en especial de su tesis sobre el protestantismo. En el artículo de 1969, Nelson se propone “ir más allá de Max Weber”, al poner a prueba la posible extensión fructífera de la tesis weberiana sobre el protestantismo en el estudio de las culturas del inicio de la modernidad.³⁴³ Por un lado, Nelson se circunscribe a los siglos XVI y XVII en el mundo occidental, cuando habla de las “culturas del inicio de la modernidad” y sus dos grandes revoluciones de conciencia expresadas en la Reforma protestante y la revolución científica de Copérnico, Galileo y descartes, entre otros.³⁴⁴ Por otro, afirma que la Reforma trajo consigo una transformación radical del orden tradicional para ser sustituido por “el desarrollo de un nuevo orden” en el que se redefinieron los viejos límites de lo sagrado y lo profano, de lo civil y lo eclesiástico, de lo privado y lo público.³⁴⁵ Y, por un tercer lado, Nelson afirma que la tesis weberiana sobre el protestantismo no debe circunscribirse a una proposición histórica local sobre las relaciones de la economía y la religión en Europa, sino que debe servir como punto de partida para hacer estudios sobre la modernización en muchas otras regiones del mundo comprometidas ya con tal proceso, porque “a final de cuentas, los campos donde deberán probarse las perspectivas de Weber no son ni Prusia ni Inglaterra, sino la Unión Soviética, el Lejano Oriente, el Medio Oriente, África, en suma, el mundo”.³⁴⁶ Según Nelson, diversas variantes de la capacidad transformadora de la ética protestante son actualmente “exportadas a cada rincón del planeta con los paquetes energéticos, la automatización, la computadora, los bancos, las tiendas de departamentos y las juntas de ejecutivos”.³⁴⁷ En este sentido, los proyectos de investigación que propone Nelson pertenecen más bien al ámbito de competencia de la llamada teoría de la modernización, y dan la impresión de que toman la tesis weberiana sobre el protestantismo como un mero pretexto para llevar a cabo ese tipo de estudios, aun cuando ciertamente es posible entender por qué la tesis weberiana puede reinterpretarse, a la manera en que lo hacen Eisenstadt y Nelson, en términos de ser un estudio pionero sobre el inicio del proceso de “modernización” en el mundo occidental. En todo caso, tales estudios no ponen ni en duda ni a prueba la validez intrínseca de la tesis weberiana, aun cuando ésta les sirva de inspiración y punto de partida.

La versión psicoanalítica de Arthur Mitzman en 1969

Otras investigaciones sobre la obra de Max Weber, que incluso toman como su punto medular la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero que resultan irrelevantes para calibrar la validez intrínseca de esa tesis, son las “reconstrucciones” biográficas, no sólo

“históricas” sino también de orientación “psicoanalítica”. Tal es el caso de la valiosa biografía intelectual que Arthur Mitzman publicó en 1969 con un título extraído de un pasaje central de los ensayos de Weber sobre el protestantismo: *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*.³⁴⁸ Aunque Mitzman califica su obra de “una investigación histórica”, de hecho se trata de una reconstrucción psicoanalítica, no exenta de un reduccionismo un tanto extremo que en muchas ocasiones sustituye lo sugerente por lo inverosímil o irrelevante. De cualquier modo, desde el momento en que esta reconstrucción psicoanalítica gira desde el título mismo en torno al carácter supuestamente central de los ensayos sobre el protestantismo en la vida y la obra de Max Weber, resulta inevitable considerarla como parte importante de la guerra académica de los cien años aquí analizada.

Brevemente considerada, la biografía elaborada por Mitzman parte de cómo el estudio de Weber sobre el protestantismo se ubica en el contexto de su recuperación con respecto al trauma de culpabilidad que sufrió después de la muerte de su padre. También se habla sobre cómo, a pesar de identificarse en un principio con la perspectiva de los ideales ascéticos de su madre, en el desarrollo vital e intelectual que tuvo en los últimos quince años de su vida, después de publicarse la primera versión de sus ensayos, Max Weber experimentó una paulatina retirada del racionalismo ascético hacia una visión más amplia, plural y relativizada de la racionalidad. Eso lo llevó incluso a transitar de una patológica represión sexual a una nueva vida erótica y estética, donde sus interesantes amantes, toleradas implícitamente por su esposa, le abrieron un nuevo horizonte de posibilidades vitales e intelectuales, a pesar de jamás haberse liberado del todo de una vida que, paralela al ineluctable destino de la modernidad, debió desarrollarse dentro de una sofocante “jaula de hierro”, o si se quiere, de una “coraza dura como el acero”.³⁴⁹

Según Mitzman, Weber sufrió a fines del siglo XIX una catástrofe física al culpabilizarse de la muerte de su padre, después de una agria discusión que tuvo con él a fin de defender los derechos de su madre. Las asociaciones del parricidio simbólico de la vida de Weber con la estructura de las tragedias griegas y los análisis derivados de Freud, aparecen en capítulos de la biografía de Mitzman con títulos tan dramáticos como el de “Orestes y las furias”.³⁵⁰ Y la manera específica en que la redacción de los ensayos sobre el protestantismo se relaciona con esos dramáticos acontecimientos es llevada a cabo por Mitzman mediante asociaciones del siguiente estilo:

Weber comenzó su trabajo sobre protestantismo y capitalismo en 1903, estando aún muy reciente la catástrofe física que casi lo había destruido después de la muerte de su padre. Teniendo en cuenta sus hábitos de trabajo compulsivos y su propia percepción de éstos como síntoma patológico durante su crisis, está claro que el estudio del ascetismo mundano debe haber tenido para él un interés algo más que simplemente científico.

Weber identificaba esta compulsión con el componente más importante del espíritu del capitalismo y remontaba ambos hasta la necesidad psicológica de los calvinistas de tener la prueba de su estado de gracia y,

por tanto, de estar entre los salvados. Lo que ha ocurrido con la idea de ascetismo del trabajo, como Weber la describe, es un ejemplo clásico de cosificación [...]. La “coraza dura como el acero” recuerda, naturalmente, el “refugio seguro” de la generación de su padre, en la cual Weber había rehusado entrar públicamente en 1893. Pero ahora Weber reconocía el semblante ascético de su madre y el espíritu burocrático de su padre como una amenaza para su autonomía.³⁵¹

Mitzman no establece un vínculo directo entre la formación religiosa de Weber y la redacción de sus ensayos sobre el protestantismo. Jamás comete el error de otros autores, como Stark, de asegurar que la investigación de Weber es, a final de cuentas, la de un calvinista. Por el contrario, detecta con acierto que, desde la década de los noventa del siglo XIX, “Weber había dejado de ser cristiano creyente”, y aunque en su juventud pareció identificarse de manera ingenua con los valores ascéticos de su madre, el análisis mismo que hace de esos valores en sus célebres ensayos “muestra una gran reserva y distancia con respecto a éstos”.³⁵² Más aún, el proceso de recuperación del colapso nervioso que mantuvo postrado a Weber por cerca de un lustro, entre 1898 y 1903, se inició precisamente cuando comenzó sus ensayos sobre el protestantismo, y por eso asegura Mitzman que el primer paso para superar la crisis e iniciar la curación se dio

[...] cuando Weber fue capaz de vaciar su superego y examinar críticamente el mandamiento de trabajo incesante que había estado alojado allí. De este modo, identificando la ética de trabajo del linaje calvinista materno como el instrumento que anteriormente confirmaba el estado de gracia, pero que ahora sólo servía de “coraza dura como el acero”, Weber enfocaba su intelecto sobre su propia existencia con el fin de liberarse a sí mismo de ésta y de interpretar la historia del mundo moderno; percibía la dimensión histórica de su dilema personal.³⁵³

Ahora bien, por interesantes que sean las asociaciones establecidas por Mitzman, no dejan de tener un sesgo reduccionista, y en última instancia irrelevante, porque, mediante tal tipo de asociaciones y estructura explicativa, la génesis de casi todas las obras de grandes pensadores podrían explicarse por conflictos edípicos, así como el significado universal de tales obras podría reducirse siempre, con mayor o menor grado de dificultad, a experiencias “traumáticas” individuales. Para Mitzman no hay ningún problema pasar de la interpretación psicoanalítica de los ensayos de Weber sobre el protestantismo al significado de *Economía y sociedad* a partir de la misma explicación reduccionista cuando, por ejemplo, nos asegura que

La obra sobre *La ética protestante* constituye entonces un capítulo de la propia “genealogía de los valores morales” de Weber. Aparte de ser una percepción genuina de la naturaleza de la psique del hombre moderno, representa un acto de autoliberación nuevo, y mucho más sofisticado, por parte de Weber, en el cual sustituye la ingenua identificación juvenil con las luchas de los oprimidos agricultores contra el paternalismo despótico por un verdadero asalto Nietzscheano a su propio superego. Pero al hacerlo así, ha añadido a la odiada “*festes Haus*” de su padre bastantes valores de su madre como para que la estructura total de la civilización moderna aparezca como una gran prisión de la que es imposible escapar. Yuxtapuesta al intelecto

liberado de Weber está una rígida esfera diabólica de poder coercitivo, una antinomia que en *Wirtschaft und Gesellschaft* tomará la forma de carisma contra racionalización.³⁵⁴

Tal interpretación ha trascendido, a pesar de las limitaciones ya señaladas, a la polémica centenaria de la tesis weberiana sobre el protestantismo, incluso como parte de las antologías que más o menos cada década resumen el estado de la polémica. También es cierto que la biografía elaborada por Mitzman refleja la relación a valores de algunos grupos dominantes de la comunidad científica de Estados Unidos de las décadas de los sesenta y setenta, los cuales consideraban este tipo de interpretaciones psicoanalíticas incluso más relevantes y adecuadas que otras de carácter positivista, funcionalista o marxista. Pero en lo que se refiere a la pregunta específica de si este tipo de investigaciones pueden contribuir a confirmar, cuestionar o refutar la validez intrínseca del contenido científico de las obras analizadas, la respuesta tendría que ir más bien en una dirección negativa. Tal fue también el diagnóstico de reseñas publicadas poco después de la aparición del libro de Mitzman. Incluso las más elogiosas, como la de Bruce Mazlish³⁵⁵ y que posteriormente pasarían a formar parte de las antologías en torno a la polémica de la tesis weberiana sobre el protestantismo, tuvieron que desembocar en esa lógica conclusión:

En términos generales, Mitzman ha realizado un espléndido trabajo al mostrarnos las motivaciones personales detrás de las concepciones públicas de Weber. Posiciones políticas y teorías sociológicas por igual han sido iluminadas para nosotros. Sin embargo, es obvio que yo he sacado una conclusión ligeramente diferente del libro de Mitzman. Por supuesto que buena parte de la obra de Weber es “sólo la verdad de su época”, pero debido a que intentó tan desesperadamente trascender sus propias limitaciones, sus teorías y conceptos frecuentemente son también “verdades” para nuestra propia época. Las aportaciones de Weber sobre el carisma y el estatus, la ética protestante y el espíritu del capitalismo pueden estar fundamentadas en el hecho de que él era “un académico burgués de la Alemania imperial”, pero trascienden mucho más de ese estrecho terreno social [...]. A pesar de este tipo de críticas, el libro de Mitzman debe ocupar su lugar entre los cuatro o cinco mejores trabajos en psico-historia que actualmente tenemos.³⁵⁶

Alvin W. Gouldner y la crisis orgiástica de la sociología estadounidense en 1970

En una disciplina y un alcance muy distintos a los de la biografía elaborada por Mitzman, un libro que revolucionó la teoría sociológica estadounidense a partir de 1970 fue *The Coming Crisis of Western Sociology*, de Alvin W. Gouldner.³⁵⁷ Mediante una crítica dirigida a exhibir los intereses a favor del mantenimiento del *statu quo* por parte del funcionalismo en general, y Parsons en particular, Gouldner plantea el imperativo de fortalecer una sociología radical capaz de criticar el orden establecido y hacer frente al reto de los problemas sociales de la década de los sesenta, los cuales tomaron por sorpresa a la sociología funcionalista y que por ello entró en crisis. En relación con la

importancia de Weber para la teoría sociológica, Gouldner critica la manera en que Parsons reinterpretó en términos funcionalistas sus aportaciones, pero Gouldner comete, a su vez, el error de interpretar a Weber como un sociólogo “romántico” e idealista que, a la manera del diagnóstico de Albert Salomon en 1945, construyó toda su obra en una especie de largo e intenso “debate con el fantasma de Marx”. Repitiendo crasos errores interpretativos sobre la obra de Weber en general, y su tesis sobre el protestantismo en particular, Gouldner convierte de la siguiente manera a Weber en un sociólogo romántico e idealista:

En vez de dar cuenta de la acción social en términos de sus funciones o consecuencias útiles, Weber puso énfasis en que los procesos sociales eran resultado de los esfuerzos del ser humano para configurarlos mediante ideas e ideales. Al igual que el romanticismo, el énfasis de Weber era en la autonomía y la importancia de las ideas con las cuales los hombres se comprometían internamente consigo mismos, y cómo éstas configuraban la historia. La posición de Weber fue, en buena parte, una polémica contra la concepción marxista de que las ideologías eran una adaptación “superestructural” de la “infraestructura” económica. En contraste, Weber argumentó que el sistema económico de Europa occidental, el capitalismo mismo, era la consecuencia no buscada del actuar conforme a la ética protestante.³⁵⁸

A pesar de criticar a Parsons por su interpretación esencialmente conservadora de la obra de Weber, Gouldner va incluso más lejos que él al interpretarla a la luz de su supuesta polémica perenne con el marxismo. Por un lado, Gouldner estipula en más de una ocasión un vínculo causal directo, y prácticamente monofactorial y determinista, del protestantismo sobre el capitalismo, por ejemplo: “Weber buscó demostrar que el desarrollo del capitalismo europeo moderno era en sí mismo dependiente de la ética protestante”.³⁵⁹ Y, por otro, Gouldner considera que Parsons interpretó de manera demasiado “conciliadora” las relaciones de Weber con Marx sin percatarse del gran cambio que Weber introdujo, de manera polémica, en la estructura del modelo explicativo de Marx, lo cual requiere un correctivo porque de esa manera Parsons deforma las auténticas intenciones teóricas de Weber. El argumento de Gouldner al respecto es el siguiente:

Suele decirse, como lo hace Parsons, que Weber no negaba la importancia de los factores materiales, sino que solamente trataba de corregir el *excesivo* énfasis que Marx ponía en ellos. Esta es una afirmación engañosa. Equivale a decir que los enemigos del evolucionismo Darwiniano no negaban que el hombre hubiera surgido de especies animales inferiores, sino que sólo trataban de corregir la importancia excesiva que Darwin atribuía a ese hecho. Lo que Weber hizo fue tratar los factores “materiales” simplemente como uno en un conjunto de factores interactuantes, mientras que Marx, a pesar de su enfoque enfáticamente en términos de *sistema*, había afirmado la especial importancia y la *primacía última* de los factores materiales. Así, Weber no estaba meramente reduciendo el “peso” que debería asignarse a los factores materiales, sino que polemizaba en contra de la *estructura* distintiva del modelo explicativo de Marx.³⁶⁰

Las relaciones de Weber y Marx no pueden reducirse a una cuestión del debate del

uno contra el “fantasma” del otro, según ya lo habían señalado correctamente, entre otros, Löwith y Aron desde la década de los años treinta, y volverían a señalarlo Anthony Giddens, en el mismo año de la publicación del libro de Gouldner,³⁶¹ y el polaco Stanislaw Kozyr-Kowalski, en un artículo especialmente importante publicado en Polonia en 1968.³⁶² Sobre ambos presentaremos un análisis detallado más adelante. Lo que en todo caso comparte Gouldner con Giddens y Kozyr-Kowalski es una tendencia claramente notable a finales de la década de los sesenta por iniciar el proceso de “desparsonización” en la interpretación de la obra de Weber, demanda que culminaría y sería ya explícitamente formulada en 1975. Aunque el libro de Gouldner va en la dirección de desenmascarar los supuestos ideológicos detrás de todo el corpus parsoniano, y no tan sólo de sus sesgos interpretativos con respecto a la obra de Weber, su visión respecto a cuál fue la relación de Weber con Marx y cuáles son los propósitos y características esenciales de su tesis sobre el protestantismo está básicamente errada. No obstante, a diferencia de Giddens y Kozyr-Kowalski, el libro de Gouldner inicia la desparsonización en el ámbito mismo de la sociología estadounidense, y de ahí deriva, en parte, su gran importancia en el contexto de la guerra académica de los cien años aquí analizada.

Stephen Warner concluye el debate estadounidense de la década de los sesenta con su versión de la “refracción de intereses” materiales

En el mismo año de 1970, Stephen R. Warner advertía también, desde Estados Unidos, el gran error interpretativo que se comete cuando se ve a Weber como un simple antagonista de Marx.³⁶³ Warner prestó especial atención a la manera en que Weber estableció la relación entre las ideas religiosas y la acción social, no tan sólo en sus ensayos sobre el protestantismo, sino en términos más amplios en sus tres grandes volúmenes de ensayos sobre sociología de la religión, y a partir de esto, desde el inicio, hacía la siguiente advertencia: “El resultado de un cuidadoso estudio de toda la obra de Weber nos demuestra, sin embargo, que su modo de análisis sociológico es menos una *alternativa* que un *complemento* al análisis marxista. Permítaseme demostrarlo ahora con mayor detalle”.³⁶⁴

Según Warner, el papel de las ideas religiosas en la sociología comparada de Max Weber puede resumirse del siguiente modo: la esfera de las ideas religiosas es “1) un factor analítico independiente, con 2) su propia dinámica interna, que 3) debe ser considerada junto con muchos otros factores dentro de relaciones complejas de *interdependencia empírica*”.³⁶⁵ Es cierto que, a diferencia de Marx, Weber siempre resaltó la dinámica de la racionalización dentro del ámbito de la lógica interna de las ideas

como consecuencia de que sus portadores sociales, representados por diversos tipos y grados de intelectuales, están comprometidos con la tarea de racionalizar el desarrollo de los diferentes sistemas de ética religiosa. Pero precisamente por ello, Warner sostiene que Weber rechazó desde un principio cualquier explicación inmanente de las ideas religiosas, y así el proyecto general de investigación de su sociología de religión “no obligó a Weber a ver siempre el factor religioso como el factor clave, pues ni siquiera es siempre importante como lo afirma en su breve diagnóstico sobre el caso de Japón. Más aún, Weber acepta el desafío de la prueba en la investigación del papel independiente de las ideas. Finalmente, rechaza cualquier factor individual como causa histórica ‘última’”.³⁶⁶

Planteadas así las cosas, queda pendiente de todos modos la explicación sobre la manera específica en que las ideas llegan a tener eficacia en la acción social o en el proceso histórico, y Warner considera que la sociología comparada de Weber ofrece tres niveles de análisis al respecto: 1) la influencia *directa* a través de prescripciones y prohibiciones de carácter *ritual*; 2) la influencia *mediada* que aparece cuando las ideas cumplen la función de *legitimar* las instituciones sociales y políticas, las cuales, a su vez, tienen un impacto sobre la conducta económica, y 3) el nivel, según Warner, “más profundo”, que es cuando las ideas cumplen el papel de *guardagujas* que cambia la trayectoria sobre la que ya viene encarrilada la dinámica autónoma de los intereses materiales, y que Warner resume en la expresión de la “refracción de intereses”.³⁶⁷ Este último nivel, que efectivamente cumple la función de refractar en el sentido físico de “hacer que cambie de dirección el rayo de luz que pasa oblicuamente de un medio a otro de diferente densidad”, quizá no es el más “profundo” como piensa Warner, pero sí el más complejo, y en la obra de Weber es a su vez, identificado mediante tres pasos metodológicos.

El primer paso consiste en identificar los intereses, materiales e ideales, que son refractados por las ideas y cosmovisiones, lo cual debe hacerse de manera casuística desde el momento en que debemos a Weber tanto la formulación como la demostración sostenida de la proposición según la cual la naturaleza social del “interés” es una *variable*: “Weber —afirma Warner— no inventó la noción de que la religión ha sido un poderoso factor en la historia; más bien él consideró que su propia contribución consistió en mostrar ‘la manera en que las ideas adquieren eficacia histórica’. Pero específicamente negó que las ideas tuvieran en sí mismas una fuerza motora”.³⁶⁸

El segundo paso metodológico en el nivel de análisis de la refracción de ideas consiste en identificar los elementos de las cosmovisiones y sistemas religiosos, es decir, la lógica interna de la dinámica autónoma de las ideas. Para ello, Weber describe y analiza detalladamente las presuposiciones “metafísicas”, por ejemplo, de la doctrina calvinista de la predestinación, la doctrina confuciana de la armonía cósmica, las doctrinas hinduistas de la compensación ética y la reencarnación, así como la concepción hebrea

de una deidad personal supramundana. Weber jamás afirmó que este tipo de ideas tuviera una fuerza fundamental motivacional, como si fueran la premisa mayor de la acción social, sino que para él los efectos más importantes de las imágenes del mundo proporcionadas por la religión estaban, en todo caso, en su función de ser una condición para la acción: “La salvación como fin es, relativamente hablando, algo dado; *de qué, para qué y cómo* es posible ser salvado es lo que determinan las imágenes del mundo, que a menudo no son más que invenciones de los pensadores religiosos”.³⁶⁹

El tercer paso metodológico consiste en conectar entre sí los dos primeros elementos previamente identificados, es decir, los intereses y las imágenes del mundo, con el fin de detectar la trayectoria hacia la cual el interés es dirigido. Aquí es donde aparece la paradoja de las consecuencias no buscadas y la llamada “heterogeneidad de los propósitos”, pues la intención y la motivación tienen una lógica independiente de los efectos sociales que generan; así, por ejemplo, aquí es donde surge la paradoja de que el puritano primitivo buscaba la salvación de su alma y no tenía interés en la riqueza *per se*, mientras que el capitalista moderno, su descendiente directo, no tiene más interés que la riqueza, y la cuestión de la salvación de su alma o es algo secundario o se dirime en un compartimento aparte. Y como Weber no es ningún determinista teológico, insiste en que las sanciones sociales, políticas, económicas y psicológicas, constituyen la clave para que las ideas tengan eficacia, aun cuando sea por caminos que frecuentemente ni siquiera fueron imaginados por sus inventores. A su vez, Weber insistió en la necesidad de analizar la manera en que los intereses materiales influyeron en la configuración y los efectos de las ideas religiosas porque, según la muy atinada paráfrasis de Guenther Roth citada en este contexto por Warner: “No hay ideas e ideales históricamente eficaces sin intereses sociales que los apoyen y estén detrás de ellos”.³⁷⁰

Debido, pues, a los complejos tipos y niveles de análisis para entender la conexión de las ideas con los intereses en la rica y compleja sociología comparada de la religión que lleva a cabo Max Weber, Stephen Warner concluye así el debate de la década de los sesenta en Estados Unidos con un correctivo, sano, justo y necesario a todos aquellos que, como Gouldner o Stark, interpretaban la obra de Weber como una “refutación” idealista o un diálogo perenne con el “fantasma” de Marx:

Así, Weber no toma una posición opuesta a la de Marx, sino que extiende y complementa a Marx al hacer más amplia la gama de intereses sociales que han configurado la historia religiosa. Para Marx, la religión, en cuanto elemento de la superestructura, estaba anclada en las relaciones de *clase*. Para Weber, los estratos sociales (no necesariamente definidos como en Marx en términos de su relación con los medios de producción) y las formas de dominación juegan el papel dominante. No obstante, la clave sigue estando en los intereses.³⁷¹

Con esto concluye el debate en Estados Unidos, pero todavía debemos analizar cómo

la celebración del centenario del natalicio de Weber generó respuestas y estímulos para la tesis weberiana sobre el protestantismo en otras partes del mundo. Continuamos así con los casos de México y Argentina.

El centenario de Weber en México y Argentina

La celebración en 1964 del centenario del natalicio de Weber en México se distinguió por la publicación de una nueva edición de *Economía y sociedad*, basada ahora en el ordenamiento de textos a cargo de Johannes Winckelmann para la cuarta edición alemana de 1956, así como por un número conmemorativo de la *Revista Mexicana de Sociología* que incluía, por un lado, una reseña pormenorizada de las ponencias y discusiones generadas en el coloquio de Heidelberg de abril de 1964, y, por el otro, una traducción directa del alemán de un artículo de Paul Honigsheim extraído de un manual informativo de sociología, publicado en Alemania en 1961.³⁷² Con respecto al primer artículo firmado por Juan Carlos Agulla —argentino cordobés que al año siguiente presentaría una tesis de 113 páginas con el tema de “Max Weber y la teoría de la acción social” para doctorarse en la Universidad de Múnich—,³⁷³ lo más notable es la pertinencia de publicar en América Latina la primicia del importante coloquio de Heidelberg al que Agulla había asistido para seguir con gran atención, exactitud y detalle las características de la polémica del coloquio, a fin de publicarlas, tan sólo un mes después, en la *Revista Mexicana de Sociología*. La reseña de Agulla no hace, sin embargo, ninguna referencia a la tesis weberiana sobre el protestantismo.

El artículo de Paul Honigsheim, en cambio, sí tiene muy atinadas observaciones sobre esta tesis, pero lamentablemente la traducción mexicana es sumamente deficiente como consecuencia de una evidente falta de dominio del idioma alemán por parte del traductor, el “Licenciado Pedro Félix Hernández”, quien en más de una ocasión transmite exactamente lo contrario de lo que quiso decir Honigsheim en el original. De esta manera, la traducción del licenciado Hernández confunde más que aclara el significado original, en especial cuando se trata de una tesis weberiana, como la del protestantismo, en donde un equívoco en una sola frase u oración la puede convertir en su opuesto o en algo sumamente mecánico. Transcribimos el párrafo crucial del texto de Honigsheim sobre el protestantismo en la versión del licenciado Hernández:

Es importante a este respecto su investigación sobre las relaciones entre algunas formas peculiares del protestantismo (calvinismo y anabaptismo) y la mentalidad capitalista. La teoría misma reza así: el protestantismo que va fuera y a la izquierda del anglicanismo y el luteranismo, enseña que la tierra fue maldita por Dios desde el pecado original pero al propio tiempo dada a los elegidos para dominarla y usarla. Si la pasamos aquí absteniéndonos ascéticamente de todas las cosas placenteras y gozosas, más aún, trabajando constantemente, llegamos a ganar más sin tener la posibilidad de prodigarlo, y por tanto se acumula el capital. Como Dios dio el dominio del mundo a los suyos y esto en una época en que ya no prestan apoyo la propiedad feudal y la renta del suelo, sino la propiedad de capital y moneda, no parece ajeno sacar la conclusión siguiente: el hecho de habernos apartado ascéticamente de los placeres de la vida, trabajando sistemáticamente, acumulado capital y obtenido así la fuerza sobre los réprobos de Dios, como los católicos, anglicanos y luteranos, ¿no es prueba de que iremos al Cielo para ser coronados por Dios? Esta conclusión se desprende de una legitimación religiosa del capitalismo burgués susceptible y laborioso. El protestantismo por

tanto no fue para Max Weber la causa del capitalismo ni esta teoría fue para él una especie de marxismo al revés.³⁷⁴

Independientemente de la sintaxis y la puntuación, en el párrafo anterior el traductor cometió los siguientes errores: 1) donde se afirma: “El protestantismo que va fuera y a la izquierda del anglicanismo y el luteranismo”, debe decir más bien: “Las variantes del protestantismo externas y a la izquierda del anglicanismo y el luteranismo”; 2) donde dice que “la tierra fue maldita por Dios desde el pecado original”, debe decir: “La tierra fue maldecida por Dios desde la caída del hombre” (el pecado original se comete todavía en el Paraíso, en cambio, la caída del hombre en la tierra es el resultado posterior, el castigo por haber cometido el pecado); 3) donde dice: “Si la pasamos aquí absteniéndonos ascéticamente de todas las cosas placenteras y gozosas, más aún, trabajando constantemente, llegamos a ganar más sin tener la posibilidad de prodigarlo, y por tanto se acumula el capital”, debe decir: “se debe permanecer en el mundo pero controlando ascéticamente por completo los sentimientos y el placer; en vez de ello, se debe trabajar todo el tiempo y por lo tanto ganar más, pero como no se pueden gastar las ganancias se acumula el capital”, ya que la primera versión elimina completamente la idea de la paradoja de las consecuencias no buscadas, la acumulación del capital, que en la segunda versión queda de manifiesto; 4) donde dice: “El hecho de habernos apartado ascéticamente de los placeres de la vida, trabajando sistemáticamente, acumulado capital y obtenido así la *fuerza* sobre los réprobos de Dios, como los católicos, anglicanos y luteranos, ¿no es una prueba de que iremos al cielo *para ser coronados* por Dios?”, debe decir: “ya que en forma ascética me he privado de los placeres de la vida, trabajado sistemáticamente, acumulado capital y, por lo tanto, he adquirido *poder* sobre aquellos a quienes Dios ha condenado, tales como católicos, anglicanos y luteranos, ¿no es esto una prueba de que debo ir al cielo como *uno de los elegidos* de Dios?”, distinción muy importante sobre todo porque en la primera versión no hay referencia a la noción de *elegido*, crucial en la doctrina calvinista de la predestinación; 5) donde dice: “Esta conclusión se *desprende* de una legitimación religiosa del capitalismo burgués *susceptible* y laborioso”, debe decir: “Esta conclusión *conduce* a la legitimación religiosa de los burgueses que *perciben* y dirigen sus negocios de manera capitalista”, pues no es lo mismo afirmar que la conclusión de la prueba de la salvación “se desprende” de la legitimación religiosa del capitalismo burgués, a afirmar que la conclusión religiosa “conduce” a tal legitimación religiosa, como tampoco es lo mismo *susceptible* que *perspicaz* o *sensible*, aunque en alemán todos estos términos puedan traducirse por *empfänglich*.

En suma, los errores de traducción del licenciado Hernández no tan sólo introducen confusiones y omisiones, sino que también trastocan el sentido e intención de algunas frases clave y las convierten precisamente en su opuesto. Esto es de lamentar dado que

el artículo de Honigsheim expone aclaraciones atinadas y pertinentes para evitar las típicas simplificaciones de la tesis weberiana sobre el protestantismo, las cuales en la traducción mencionada o simplemente se pierden o se les deforma al imprimirles otro significado. Y lo malo fue que traducciones como la mencionada gozaron de gran difusión en América Latina, y así contribuyeron a reforzar, sobre todo en círculos universitarios, los más típicos y vulgares prejuicios de simplificación contra la célebre tesis weberiana.

De cualquier manera, el artículo de Honigsheim contenía afirmaciones lo suficientemente tajantes contra algunos de esos prejuicios y simplificaciones como para que ni siquiera “el estilo personal de traducir” de Hernández pudiera tergiversarlas; por ejemplo, cuando se afirma correctamente que “el protestantismo por tanto no fue para Max Weber la causa original del capitalismo, ni esta teoría fue una especie de marxismo al revés”.³⁷⁵ Honigsheim también aclara en su artículo que Weber tiene la prioridad cronológica sobre Henri Pirenne para entender el papel de las ciudades medievales en la génesis del capitalismo moderno, y su interpretación histórica sobre el latifundio romano se adelantó a Mikhail I. Rostowtzeff, con quien más tarde tuvo una relación epistolar.³⁷⁶ Y aun cuando la importancia del calvinismo para la configuración del mundo moderno tiene ilustres predecesores en Troeltsch y Jellinek, el aspecto económico de tal fenómeno constituye el trabajo distintivo de Max Weber.³⁷⁷ Finalmente, en lo que respecta al tema específico de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, Honigsheim informa que el debate fue particularmente intenso en Alemania y en Estados Unidos, pues en el primero de esos países la tesis fue rechazada en términos absolutos por Felix Rachfahl, el discípulo alemán de Ranke,³⁷⁸ mientras que Herbert Schoeffler y la escuela de Colonia investigaron más tarde el origen de diversos fenómenos religiosos ingleses en un medio calvinista-anabaptista,³⁷⁹ el diagnóstico de Honigsheim sobre las razones por las cuales el debate sobre la tesis weberiana en torno al protestantismo no ha terminado y aún continúa es traducido por Hernández en un estilo poco elegante, pero donde al menos ya no hay tergiversaciones de importancia, salvo que omitió las comillas en la expresión “la mentalidad calvinista”, y algunas otras cosas, como el adjetivo *primitivo* después de “la posición económica del calvinismo”, las cuales en la siguiente transcripción hemos agregado entre corchetes:

Werner Sombart, P. Sorokin, Richard H. Tawney y Milton Yinger han demostrado contra la tesis de Max Weber que la mentalidad calvinista había existido mucho antes de Calvino; Tawney y Yinger añaden además, que la posición económica del calvinismo [primitivo] es en realidad medieval. Más tarde se ha objetado que la doctrina de la predestinación no existía entre metodistas y grupos semejantes y sin embargo se encuentra en ellos la mentalidad capitalista ya descrita. Las creencias en la predestinación no pueden, por tanto, tener una significación decisiva (sin que ello contradiga [lo afirmado por] Max Weber); en numerosos artículos t. Parsons defendió la teoría weberiana contra esas [y] otras objeciones. Obviamente, esta discusión [aún no

La difusión de este artículo de Honigsheim en América Latina fue importante porque, a pesar de su defectuosa traducción, entre otras virtudes proporcionaba un balance justo del estado histórico de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo hasta el inicio de la década de los años sesenta. Por lo menos desde México no se había producido ningún otro texto, original o traducido, que reseñara el “estado actual del debate” de manera tan precisa (o de cualquier otra manera) como aparecía en el artículo de Honigsheim.

A finales de 1965, todavía en el contexto de la celebración del centenario del natalicio de Weber, la *Revista Mexicana de Sociología* publicó otro número especial, más completo y ambicioso que el de 1964, para “rendir homenaje a la memoria de Max Weber”. Ahí se presentaba la traducción de la “semblanza intelectual de Max Weber”, publicada por Talcott Parsons en inglés desde abril de 1965 y que ya fue analizada en la sección anterior de la presente investigación.³⁸¹ Así como la traducción por parte de Óscar Uribe Villegas del importante artículo de W. F. Wertheim sobre el armianismo “remonstrante” en Holanda, presentado como ponencia en 1962 en Washington durante el V congreso Mundial de sociología, también ya analizada en el apartado “el caso del armianismo en Holanda en la ponencia de W. F. Wertheim de 1962”, de este mismo capítulo.³⁸² Otra traducción sumamente importante, en este caso del alemán, es la de Angela Müller Montiel del muy extenso artículo del investigador japonés Yasusada Yawata, publicado en un número conmemorativo especial de 1963, dedicado a Max Weber, en la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* y que ya fue mencionado en el apartado “La celebración del centenario del nacimiento de Weber en 1964”, de este capítulo.³⁸³

La traducción de estos dos últimos artículos, el de Wertheim y el de Yawata, es particularmente significativa porque ambos abordan la extensión, o la “prueba”, de la tesis weberiana sobre el protestantismo para el peculiar caso de Japón. Se trata, pues, de una situación “exquisita” por el interés desde México en este tratamiento tan especial de la tesis weberiana a partir del caso de Japón. Por otro lado, en ese mismo año se fundó de manera independiente el centro de estudios orientales de El Colegio de México, donde se impartían clases de japonés, se inició la revista *Estudios Orientales* (actualmente *Estudios de Asia y África*), y a su programa de estudios de maestría vinieron a incorporarse, para realizar específicamente investigaciones relacionadas con Japón, brillantes investigadores como fue el caso del Brasileño José Thiago Cintra. Si menciono esto es porque la *wertbeziehung*, o “relación a valores”, de un segmento de la comunidad mexicana entre 1964 y 1965 parecía ir en la dirección de un especial interés y fascinación por conocer más sobre Japón, lo cual coincide justo con el momento en que la *Revista*

Mexicana de Sociología publicaba sus dos números conmemorativos dedicados a Max Weber.³⁸⁴

Ya hemos mencionado, en la sección pertinente, cómo y por qué el artículo de Wertheim consideraba que en el caso del desarrollo del capitalismo en Holanda los empresarios, arminianos y no calvinistas, recibieron una especie de apoyo estatal por parte de un conjunto de regentes patricios para promover sus actividades económicas, lo cual planteaba una forma de desarrollo capitalista distinta que podría extenderse, con gran atractivo, al estudio del desarrollo capitalista con apoyo estatal en otras partes del mundo, especialmente en el Lejano Oriente, y de manera específica en el caso de Japón. Wertheim se basó para su hipótesis de la posible “extensión” de la tesis weberiana en el libro de 1957 de Robert N. Bellah sobre la religión Tokugawa, donde los valores religiosos se correlacionaron con la impresionante industrialización y crecimiento económico durante el periodo Meiji, a partir de 1868, lo cual pudo conseguirse gracias al apoyo de un fuerte gobierno empresarial que no transitó por la acumulación *privada* del capital. Según Bellah, la correlación positiva entre una “ética samurái” y la burocracia eficiente para constituir un estado económico fuerte explica el notable despegue capitalista de la economía japonesa. El caso de Japón ilustra cómo la ruta occidental al capitalismo, basada en la acumulación privada, ni es la única posible ni la más conveniente para todos los casos del mundo no occidental.³⁸⁵

A partir de las directrices planteadas por Bellah, Wertheim considera el desarrollo del capitalismo en Holanda, caso abordado por Weber en su “palabra final” de 1910 a sus críticos y en las notas redactadas para la segunda versión de *La ética protestante*, pero cuya respuesta —según Wertheim— es insuficiente. Wertheim sostiene que la respuesta adecuada para el caso de Holanda reside en la clase de regentes patricios que cumplió la misma función de patrocinio estatal que Bellah detectó para Japón desde la era de los Tokugawa. El caso holandés demuestra así que una vía alterna para el desarrollo del capitalismo es aquel donde el Estado aparece como su principal promotor y garante, y ese camino explica mucho mejor casos de desarrollo capitalista fuera de occidente, como los asiáticos, donde los principales empresarios no fueron acumuladores privados de capital, sino administradores eficientes que compartían algunas cualidades del “tipo ideal” de la ética protestante, pero más en la variante “remonstrante” del armanianismo holandés que en la calvinista. Wertheim acepta que sus aportaciones no pueden refutar la tesis weberiana para el caso histórico de occidente, pero que necesariamente debe modificarse para explicar las vías alternas al desarrollo capitalista en sociedades no occidentales. Y en ese nuevo programa de investigación, la tesis weberiana continúa siendo un valioso instrumento para alumbrar el camino.³⁸⁶

La traducción en el mismo número de la *Revista Mexicana de Sociología* de los artículos de Wertheim y Yawata proporciona una muy interesante complementariedad, no

sólo porque ambos abordan las implicaciones de la tesis weberiana para el caso de Japón, sino también porque Yawata demuestra, sin tener en mente a Wertheim, que lo que realmente necesitaría modificarse no es tanto la tesis sobre el protestantismo en occidente, sino en todo caso el breve pero sustancioso análisis de Weber sobre el desarrollo de Japón. Wertheim jamás cita ese análisis, y resulta comprensible que, al igual que él, muchos otros investigadores ni siquiera sepan de su existencia, ya que se encuentra en un sitio donde solamente los iniciados saben buscarlo, es decir, no en su volumen sobre la religión en China sino en el de la India.

En efecto, Yawata inicia su artículo citando el último capítulo del segundo volumen de los *Ensayos de sociología de la religión*, de Weber, donde éste discute “la transformación del budismo antiguo” en varios casos del Lejano Oriente, incluidos Corea y Japón. El inciso IV del último capítulo está dedicado a Japón, donde Weber se justifica por pasar rápidamente por este caso en virtud de que la situación económica japonesa no puede explicarse por ningún factor religioso, sino por el carácter feudal de su estructura política y social.³⁸⁷ Yawata advierte que Weber interpreta la condición feudal como el carácter dominante de Japón hasta la llegada de la reforma Meiji, y aunque no prestó una atención detallada a las relaciones de la religión con la economía, de todos modos hizo “algunas observaciones esenciales sobre la modernización del Japón y sus condiciones históricas”.³⁸⁸ 1) por un lado, el budismo, en cuanto confesión religiosa de mayor influencia en la vida japonesa, fue sojuzgado por el gobierno feudalista y, por ello, jamás formó un clero poderoso; por otro lado, la poderosa casta guerrera de los samurái era algo muy diferente al mandarinato chino, y por ello no se gestó ningún aparato burocrático equivalente al de China; 2) las ciudades, en términos político administrativos, no fueron tan importantes como en China porque no eran ni sede del príncipe ni del aparato administrativo; como consecuencia, no pudo formarse una burguesía fuerte en el sentido occidental, y tampoco hubo un “capitalismo político”; 3) pero si bien en Japón no se presentaban factores endógenos propicios para el desarrollo del capitalismo, tampoco había factores de dominación patrimonialista como en China, o de un credo religioso que promoviera un racionalismo de “fuga del mundo” como en la India; es decir, tampoco había factores que pudieran inhibir el desarrollo del capitalismo cuando éste apareciera como un factor de presión externa, y por ello, “de acuerdo con Max Weber, este es el sentido que se debe dar a la *tabula rasa*, que era la situación del Japón en la época de la modernización”.³⁸⁹ El capitalismo entró pues a Japón, según Weber, como una especie de “producto de importación” a partir de la reforma Meiji, y no encontró ninguna oposición interna significativa porque, para el momento en que llegó, Japón era una especie de *tabula rasa* fácilmente receptiva de aquellos factores externos que pudieran aprovecharse para su inserción en el mundo moderno. La síntesis de Weber con respecto a las razones por las cuales el capitalismo se introdujo sin mayor oposición en Japón a

partir de la reforma Meiji aparece en el párrafo final de su breve “apartado” sobre este caso:

Cuando, posteriormente, la revolución militar y técnico-administrativa, hecha bajo la presión de un sentimiento de amenaza exterior, derribó la organización militar y funcionarial feudal, se halló en la cómoda posición política de encontrarse frente a una *tabula rasa*, o por lo menos no enfrentada con el arraigado poder mágico o soteriológico de un tradicionalismo religioso que pudiera oponerse a sus intenciones en el ámbito de la vida económica.³⁹⁰

Según Yasusada Yawata, tal explicación es parcialmente cierta, pero necesita complementarse con otros factores de la historia japonesa que, a su vez, explican la “preparación interna” que tuvo Japón, desde la era Tokugawa, para convertirse en una sociedad receptiva al impacto externo de la industrialización y el desarrollo capitalista generados a partir de la reforma Meiji. De manera específica, Yawata hace notar que Weber no prestó suficiente atención al siglo XVII de la historia japonesa, y este siglo es fundamental para entender la naturaleza de la gestación de la sociedad feudal que a partir de 1603, bajo el dominio de los Tokugawa, “detrás de la fachada estacionaria, produciría notables cambios sociales que modificaron interiormente el edificio político”.³⁹¹ Después de exponer muchos y diversos detalles de la historia japonesa no contemplados por Weber, Yawata llega a la conclusión de que si bien es cierto que el *ethos económico* racional, en el sentido que Weber adjudicaba a esta noción, no existía en Japón antes de la reforma Meiji debido a que la clase dominante era la casta guerrera de los samurái y no una burguesía comercial, también es cierto que los rasgos esenciales de esa reforma ya habían sido “preparados interiormente” mucho antes de la llegada en 1853-1854 del comodoro estadounidense Matthew C. Perry, quien, como es sabido, abrió a punta de cañonazos a Japón a la influencia extranjera. Con todo, la dinámica económica preparada en Japón por la reforma Meiji estuvo limitada en un inicio “al marco del capital comercial, y no se desarrollaba en el sentido de la reinversión del capital, de la industria moderna y de la cuenta racional de la rentabilidad”.³⁹² Pese a ello, la apertura hacia el exterior les otorgó a los samuráis un importante margen de libertad para dedicarse a las actividades comerciales y estudiar diversos aspectos aplicados de la ciencia y la técnica occidentales, aun cuando eso no se tradujera en la gestación de una burguesía local fuerte como principal promotor del desarrollo capitalista desde el momento en que la burguesía japonesa quedó supeditada a las directrices marcadas por la clase dominante, la burocracia imperial y el ejército.³⁹³

En suma, Yawata acaba por llegar a la misma conclusión de Wertheim con respecto a que el capitalismo en Japón fue impulsado mediante un fuerte apoyo estatal; sin embargo, para Yawata lo más importante no es tanto una “extensión modificada” de la tesis weberiana sobre el protestantismo en occidente para explicar el caso japonés, sino

que en todo caso hay que “complementar”, mediante las precisiones históricas necesarias, el diagnóstico proporcionado por Weber sobre Japón en su breve pero sugerente apartado del segundo volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*.

El número de 1965 de la *Revista Mexicana de Sociología* que “rinde homenaje a Weber” incluye otros artículos que ya no resultan pertinentes para la polémica en torno a la tesis sobre el protestantismo, tales como son uno de René König sobre el problema de los juicios de valor según Weber, otro de María Luisa Rodríguez sala de Gómezgil sobre la sociología de la música, otro de Roberto agramonte sobre la ciudad y la política en la sociología de Weber y una presentación general de Weber a cargo del peruano Roberto Macleán y Estenós. Por otro lado, aparecen en el mismo número dos aportaciones Argentinas: una aventurada especulación de Juan Carlos Agulla para encontrar los “fundamentos antropológicos de la acción humana en Max Weber”, entre otras cosas, en el historicismo de Dilthey, el existencialismo de Jaspers y las nociones del *puesto del hombre en el cosmos* de Scheler y el *ser-en-el-mundo* de Heidegger,³⁹⁴ Intento que resulta a final de cuentas estéril y fallido; y otra de Alfredo Poviña que presenta una interesante descripción sobre la manera en que se dio la recepción de Weber en Argentina.³⁹⁵

Según Poviña, el primer sociólogo argentino que abordó de manera “sistemática y orgánica” la obra de Max Weber fue Raúl A. Orgaz, profesor de sociología de la Universidad nacional de córdoba, quien tanto en su cátedra como en artículos publicados en junio de 1931 en el diario *La Prensa* de Buenos Aires, divulgó diversos aspectos de la sociología de Weber.³⁹⁶ La presentación de los aspectos esenciales de la definición de sociología comprensiva de Max Weber fueron tratados en esos artículos que un año después serían incorporados en el libro de Orgaz, *La ciencia social contemporánea*, publicado en 1932.

Nueve años después, el propio Poviña pronunció una conferencia el 11 de agosto de 1941 sobre “La metodología sociológica de Max Weber” en el instituto de Humanidades, también de la Universidad nacional de córdoba, la cual sería publicada en la revista de esa Universidad en los números 7-8 del mismo año. Ahí, Poviña expuso “los dos pilares” de la metodología weberiana constituidos por la comprensión interpretativa y por el tipo ideal, mismos que fueron diseñados a partir de la influencia de Dilthey, Windelband y Rickert.³⁹⁷ Mediante la monografía de 1935 de Raymond Aron sobre *La sociología alemana contemporánea*, Poviña encontró así que Weber pudo unificar, a partir de esas influencias intelectuales, la sociología sistemática con la sociología histórica.³⁹⁸

En cuanto a la tesis weberiana sobre el protestantismo, Poviña también recurre, como ya lo había hecho en México desde 1939 el licenciado René Barragán, al nefasto manual de divulgación de Sorokin para repetir todos sus errores y simplificaciones, incluido el malentendido de creer que Weber afirmó algo así como la prioridad cronológica y causal

del protestantismo sobre el capitalismo, y la determinación de los factores económicos por los religiosos. En los párrafos cruciales de su exposición, Poviña comete tantos errores interpretativos como su predecesor mexicano y, a veces, hasta parece haber sido un discípulo que lo supera:

Existen fuerzas determinantes que han producido el ambiente espiritual propio para el nacimiento del capitalismo moderno. Weber sostiene que provienen de la religión protestante, debiendo mencionarse en especial su ética económica y sus reglas de conducta, en contra de lo afirmado por Werner Sombart que atribuye tal papel a la técnica económica judía. Antes de su aparición, dice Sorokin, comentando el sistema de Weber, el capitalismo había sido presentido, cultivado y preparado en el dominio de la religión protestante. Adquirió su pleno desarrollo, “en estrecha relación con la doctrina calvinista de la predestinación”, ya que el éxito en la vida económica ha de interpretarse como un signo de elección divina.

Es el ejemplo más claro de cómo una organización económica está precedida y condicionada por el factor religioso, trayendo en su apoyo numerosas pruebas de carácter histórico, con lo que Weber cree haber demostrado que “su cuchillo efectivamente corta”.

Actualmente el protestantismo está en decadencia, lo que significa que el capitalismo que en él tiene sus bases está próximo a modificarse fundamentalmente. Al cambiar sus creencias, cambiará el régimen político.³⁹⁹

Al igual que su predecesor mexicano, Poviña comete los más garrafales errores en su interpretación, o más bien vulgar deformación, de la tesis weberiana, con lo cual exhibe que él también tocaba de oídas y no se había molestado en leer directamente a Weber. Esto resulta particularmente grave en el caso de Poviña porque todos esos errores los comete y repite en un artículo publicado en 1965, cuando ya existía, desde 1955, la traducción castellana de Luis Legaz Lacambra de los ensayos weberianos sobre el protestantismo. El que Barragán basara su interpretación de 1939 en el manual de Sorokin, y no en una lectura directa de Weber, se explica porque todavía no contaba con una traducción del texto central, pero el que Poviña cometiera el mismo error e hiciera las mismas grotescas caricaturas de la tesis weberiana en 1965 es absolutamente injustificable. De cualquier modo, lo cierto es que también la recepción inicial de la tesis weberiana en Argentina resultó fallida, y a Poviña le hubiera hecho mucho bien consultar por lo menos el prólogo de Medina Echavarría a la primera edición de 1944 de *Economía y sociedad* para no cometer las terribles simplificaciones, lamentablemente típicas por otro lado, que frecuentemente se hacen al malinterpretar la tesis weberiana sobre el protestantismo. Recordemos la advertencia de Medina que tanto bien le habría hecho a Poviña, en caso de haber consultado el material disponible ya en cómodas y autorizadas ediciones en español de la obra de Weber:

[...] el nombre de Weber suele ir unido casi con exclusividad al esquema de su interpretación de los orígenes del capitalismo. Pero este esquema, a fuerza de arrastrarse por los manuales, llega al público menudo convertido en un auténtico disparate que se reitera con la desenvoltura a que convida toda simplicidad. Ciertamente aquí se repiten los azares que lleva consigo la popularización de pensamientos complejos y plantea una

vez más el problema de los peligros de toda cultura aguada para hacerla asimilable. Pero en el caso de M. Weber la deformación se remonta a fuentes secundarias que, obra de investigadores muy estimables, surgieron, sin embargo, con un pecado de parcialidad. Y esto en el doble sentido de consideración parcial, no completa, o de visión prejuizada por intereses polémicos. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*), libro que le abrió la fama universal y uno de los dos traducidos hasta hace bien poco a otros idiomas (la excelente versión inglesa de Talcott Parsons es de 1930), se prestaba por sí a interpretaciones falseadas y más si se le desligaba del resto de su obra, en particular de sus otros estudios sobre la moral económica de las religiones universales, recogidos en sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. No pretendo ahora entrar en más detalles; me interesaba asentar un hecho [...]. El hecho es deplorable; la lección, clara. El primero consiste en la creencia vulgar que atribuye a M. Weber la “teoría” de que el protestantismo es la *causa* del capitalismo. La segunda aconseja me limite hoy en estas líneas a unos breves datos y eluda la posibilidad de una presentación más acabada.⁴⁰⁰

Por otro lado, la lectura atenta para 1965 de la edición mexicana de *Economía y sociedad* ya había permitido a algunos investigadores mexicanos evitar en sus exposiciones las más típicas deformaciones de la tesis weberiana contra las que advertía la nota preliminar de Medina Echavarría desde 1944. Por una parte, ya hemos mencionado que en la última edición de 1945 de la *Sociología* del maestro Antonio Caso, se exponía breve pero correcta y dignamente la tesis weberiana y se citaba puntualmente la traducción al inglés de Parsons. Por otra, desde 1963 el jurista Jorge Sánchez Azcona había publicado adelantos de un estudio introductorio a la sociología de Max Weber, que un año después presentaría como material para ganar por oposición la cátedra de sociología de la Facultad de derecho de la Universidad Nacional Autónoma de México.⁴⁰¹

Ese estudio introductorio citaba, desde sus primeras páginas, la ya mencionada advertencia de Medina Echavarría contra las caricaturas y deformaciones, especialmente de la tesis weberiana sobre el protestantismo, en la que incurrían los manuales y repeticiones orales que jamás acudían a la lectura directa de Weber y, por lo tanto, acababan incurriendo en “disparates”.⁴⁰² No obstante, y a pesar de que Sánchez Azcona no llega a los extremos de simplificación y deformación en los que incurren Barragán y Poviña, lo cierto es que su propia exposición de las tesis weberianas no está exenta de deformaciones y malos entendidos interpretativos. En efecto, las limitaciones del estudio de Sánchez Azcona derivan, por un lado, de un extremo formalismo y juridicismo, pero por otro de no poder citar las fuentes originales en alemán y tener que restringirse a traducciones al inglés o al español, y depender de fuentes secundarias en inglés, como las de Gerth y Mills y Stuart Hughes, para extraer de manera indirecta definiciones conceptuales de Weber, las cuales podía haber extraído directamente de la traducción castellana de *Economía y sociedad* y no siempre lo hace. Al depender de fuentes secundarias traducidas al inglés o al castellano, Sánchez Azcona comete muchos errores fácticos, incluso hasta en el esbozo biográfico que presenta al inicio de su obra. Así, por

no consultar directamente la biografía de Marianne Weber o la de Eduard Baumgarten, y depender de los apuntes de Gerth y Mills para ello, Sánchez Azcona afirma, por ejemplo, que Weber conoció a Rickert en Friburgo a finales del siglo XIX,⁴⁰³ lo cual es falso desde el momento en que los padres de Weber y Rickert pertenecían a la misma bancada parlamentaria en Berlín y por lo tanto sus hijos se conocieron desde su adolescencia. Sánchez Azcona también comete errores ortográficos, por ejemplo, al transcribir el título del *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*,⁴⁰⁴ o le falta reproducir el verbo en la célebre frase de las últimas palabras de Weber: “*das Wahre ist die Wahrheit*” (“lo verdadero es la verdad”);⁴⁰⁵ o bien es incapaz de escribir correctamente el adjetivo derivado del verbo *verstehen* que caracteriza a la sociología “comprensiva” de Weber, y en vez de escribir *verstehende*, escribe “*verstehnde*”.⁴⁰⁶ En otras ocasiones, en vez de citar directamente a *Economía y sociedad*, por ejemplo, para dar la definición de *asociación política*, Sánchez Azcona cita a W. G. Runciman, y en otras recurre a fuentes tan poco weberianas, como Kelsen, cual si se tratara de una fuente intercambiable con Weber.⁴⁰⁷ El estudio de Sánchez Azcona está lleno de estos y muchos errores más, pero para los propósitos de nuestra investigación, lo pertinente es la manera en que expone la tesis weberiana sobre el protestantismo y en esto centraremos ahora nuestra atención.

En primer lugar, Sánchez Azcona se basa en una fuente tan poco recomendable como la de Parsons para interpretar la tesis weberiana sobre el protestantismo en cuanto un intento de “refutación” del determinismo económico de Marx;⁴⁰⁸ y contrasta la posición entre ambos con la muy desafortunada distinción de que mientras Marx criticaba el capitalismo por el predominio en éste de “las relaciones irracionales entre las fuerzas y las relaciones de producción”, para Weber, en cambio, “la acción predominante en el capitalismo es la racional, característica del desarrollo y evolución de la civilización occidental”.⁴⁰⁹ Este es un error interpretativo típico derivado de la ignorancia de no saber que la “Introducción” general con la que se editan desde la edición Parsons de 1930 los ensayos weberianos sobre el protestantismo no fue escrita como introducción específica para esos ensayos, sino para los tres volúmenes de ensayos de sociología de la religión, donde las nociones de *racionalidad* y *racionalismo* adquieren un significado particularmente pluralista y relativizado. De cualquier modo, Weber jamás se convirtió en un apologista del carácter “racional” ni del capitalismo, ni siquiera del “moderno” — adjetivo que por cierto ni siquiera aparece en la deformada interpretación de Sánchez Azcona— ni de la “civilización” (Weber como buen germano no habla de *Zivilization* sino de *Kulturkreis*) occidental. Weber era así sumamente pesimista con respecto al futuro que le esperaba a la “civilización” occidental, precisamente como consecuencia de los factores y tendencias “irracionales” en las que se desarrollaba y proyectaba hacia el

futuro.⁴¹⁰ Es cierto que al margen de la interpretación de Parsons, Sánchez Azcona cita inmediatamente después el final del texto original sobre el protestantismo, donde “Weber expresamente negaba que su posición fuera intencionalmente antimarxista y sobre todo en ese libro”,⁴¹¹ pero para Sánchez Azcona tienen mayor credibilidad las fuentes secundarias, como la de Parsons, que el texto mismo de Weber, lo cual es explícitamente declarado por él en una edición posterior de su estudio introductorio donde afirma a este mismo respecto:

[esto] ha llevado a Parsons a considerar la teoría de Weber como entroncada en la corriente voluntarista. Más aún, tengo la impresión que Weber afirma su postura como un medio de favorecer su posición frente a Marx, que en el fondo es una de las consecuencias de su pensamiento sobre todo en su libro *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, a pesar de que, como ya vimos, él lo niega categóricamente.⁴¹²

De tal manera que, a final de cuentas, la interpretación de Sánchez Azcona de la tesis weberiana sobre el protestantismo cae en el típico error de verla como una tesis idealista, opuesta al materialismo histórico, y en “perpetuo e intenso debate con el fantasma de Marx”, a pesar de lo que Weber haya aclarado y afirmado al respecto, más que “categóricamente”, textualmente.

En segundo lugar, Sánchez Azcona comete el típico error de interpretar los demás estudios de sociología de la religión realizados por Weber como un complemento cuyo propósito principal sería “confirmar sus hipótesis” sobre el protestantismo,⁴¹³ en vez de entender que el proyecto de investigación sobre el protestantismo y el capitalismo moderno fue incorporado, en la sociología tardía o *spätssoziologie* de Weber, en un proyecto mucho más ambicioso de investigación orientado por el tema más complejo del sentido de la racionalización en general. Así, Sánchez Azcona llega incluso al extremo absurdo de afirmar que los estudios de Weber sobre la religión en China, la India y el antiguo judaísmo, “se refieren a la relación que hay entre la religión protestante con el sistema capitalista moderno, ‘señor absoluto en la vida de la economía’”.⁴¹⁴

En tercer lugar, Sánchez Azcona comete también el típico error de no entender el sentido de la paradoja de las consecuencias no buscadas y, por ello, interpreta la relación entre la ética calvinista y la mentalidad capitalista de manera directa, no mediada, y en términos de una causalidad también directa y mecánica, lo cual se refleja claramente en su “reconstrucción” de la tesis weberiana:

En principio, el protestante trata de encontrar algún signo que le manifieste si se encuentra entre los elegidos; buscándolo en su vida cotidiana, cree encontrarlo en la prosperidad de su empresa, pues considera el trabajo como un medio que le impide caer en tentación. Por tanto, no puede dedicarse a otra cosa que no sea trabajar, ya que estaría perdiendo el tiempo, la vida es muy corta y es preciso aprovecharla, cada minuto es valioso, de no hacerlo así, comete pecado. A consecuencia de lo anterior, el protestante tiene que dedicar todo su tiempo a trabajar, y como el lujo le está prohibido tiene que reinvertir sus ganancias, lo que viene a ser un

estímulo para su empresa, haciendo que ésta progrese. El trabajo cotidiano se convierte en una forma de glorificar a Dios, y a la vez el medio de comprobar si será uno de los elegidos. La mística religiosa vino a ser una racionalización para el empresario. Dentro de los límites legal y moralmente reconocidos, trata de obtener el máximo de utilidades y en esta forma sentir que está cumpliendo con su deber, ya que sigue los designios divinos.⁴¹⁵

Aparte de imprecisiones tan graves como hablar de “protestantes” en vez de calvinistas o de mencionar una “mística religiosa” cuando Weber habla de un *ascetismo* intramundano (que es algo expresa y radicalmente opuesto a cualquier tipo de “mística”), en el párrafo citado Sánchez Azcona no separa para nada lo más pertinente para Weber, a saber: la *paradoja* de que al buscar una forma de eliminar las señales externas de estar condenado al fuego eterno, la ética calvinista generó un modo de “conducción de vida” o *Lebensführung* que tuvo la consecuencia no buscada, no intencionada, de generar una acumulación de capital debido a su *afinidad electiva* con la mentalidad o “espíritu” del capitalismo moderno. Sánchez Azcona considera, en cambio, que hay una especie de clara conciencia del empresario calvinista por generar su ganancia, y que la mal llamada “mística religiosa” viene a ser una simple “racionalización” justificadora para su ganancia y el progreso de su empresa, con lo cual estipula una relación *causal directa* e intencional entre la ética protestante y el desarrollo del capitalismo, y así elabora una deformada simplificación de la tesis weberiana. En una reconstrucción tal, ya no tiene sentido distinguir entre el paso de la *comprensión* hermenéutica del significado que el calvinista puritano del siglo XVII atribuía a su conducta regida por un interés esencialmente soteriológico y la posible explicación de la consecuencia no buscada de haber generado con su modo de vida una acumulación de capital que modificó la trayectoria sobre la cual venía encarrilado el capitalismo moderno desde finales de la Edad Media, es decir, el paso de la explicación “causal” del desarrollo y consecuencias no planeados de ese modo de conducta.

Finalmente, Sánchez Azcona comete otro típico error al afirmar que Weber atribuyó un peso determinante a la ética protestante como factor causal y genético en el desarrollo del capitalismo moderno, para lo cual intenta apoyarse en Aron y Merton (sin que ellos hayan afirmado jamás tal cosa) a fin de llegar a “la siguiente conclusión”: “[...] las normas religiosas que regulan al creyente protestante lo llevan a actuar de tal modo, que su conducta es un impulso para el capitalismo, por lo que esas normas son una de las causas del desarrollo del capitalismo moderno, sin ellas este último no podría ser comprendido y tendríamos que pensar en un distinto desarrollo histórico”.⁴¹⁶

Por supuesto que Sánchez Azcona jamás menciona la expresión de las “afinidades electivas” mediante la cual Weber expresa más de una vez en sus ensayos sobre el protestantismo que la relación entre la ética protestante y la mentalidad capitalista muy bien pudiera ser de carácter no causal, aspecto interpretativo subrayado expresamente

por Raymond Aron, pero Sánchez Azcona tampoco parece advertir que Weber habló de la relación entre una ética y un espíritu o mentalidad, sin que en esos ensayos se propusiera explicar las causas que configuraron la aparición del capitalismo moderno, en cuanto tal y no nada más en su espíritu, lo cual, como acertadamente lo señalara Tawney en 1937, y posteriormente Randall Collins en la década de los ochenta, debe buscarse en otros lados, tales como su *Historia económica general* o en *Economía y sociedad*.

En las diversas ediciones posteriores de su libro, Sánchez Azcona no modificó ninguno de esos errores interpretativos, si acaso, los reafirmó y profundizó tal y como ocurrió, según ya ha sido mencionado, al interpretar la tesis weberiana sobre el protestantismo en términos de una especie de “refutación idealista” del materialismo histórico. En ediciones posteriores, Sánchez Azcona simplemente modificó el orden expositivo y el tratamiento de la tesis sobre el protestantismo y la envió *verbatim* a una nueva sección sobre la “sociología económica”.⁴¹⁷ O bien incorporó, en calidad de apéndices, secciones previamente publicadas en forma de artículos donde ahondó su errónea tendencia de interpretar a Weber como si fuera una especie de antítesis “idealista” al materialismo histórico de Marx.⁴¹⁸

De cualquier modo, y a pesar de todas su limitaciones, el libro de Sánchez Azcona fue el único escrito por un mexicano durante toda la década de los años sesenta y la primera mitad de la de los setenta; y aun cuando tuvo su mayor peso e influencia en los estudios de sociología de la Facultad de Derecho de la UNAM, donde el autor era el titular de la materia de sociología y tenía un “público cautivo”, también dejó sentir su peso en la Facultad de ciencias Políticas y sociales según puede reflejarse en algunas reseñas que trataban de asimilar a Weber a las tendencias marxistas dominantes al inicio de la década de los setenta.⁴¹⁹ Debemos abordar ahora la manera en que la celebración del centenario del natalicio de Weber se expresó en Italia y España.

Ferrarotti en Italia y Moya valgañón en España

El tema del significado de la racionalidad en general orienta las interpretaciones más importantes sobre la obra de Weber publicadas en Italia y España entre 1965 y 1970, y por supuesto que dentro de ese planteamiento general se incrustan interpretaciones específicas en torno a la tesis sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo.

En 1965 el parlamentario sindicalista (1958-1963) Franco Ferrarotti publica su libro *Max Weber e il destino della ragione*, obra en la que, por un lado, incorpora en calidad de capítulos algunos artículos previamente publicados⁴²⁰ y, por el otro, desarrolla una interpretación general sobre el significado del análisis del proceso de racionalización no restringido a la sociología de la religión de Weber, sino más bien en cuanto categoría de filosofía de la historia.

Ferrarotti rechaza las interpretaciones que desean ver en Weber a un opositor “idealista” del marxismo: “La idea de Albert Salomon que ve en Weber a un ‘Marx burgués’ me parece insostenible, pues la perspectiva de Weber intenta ser más comprehensiva y no tanto simétrica u opuesta a la marxista”.⁴²¹ Weber no pretende, pues, oponer al marxismo una refutación “idealista” mediante una teoría sistemática cerrada, sino que, en todo caso, se opone a cualquier teoría explicativa que maneje alguna variable como “determinante”, incluida por supuesto la económica. De esta manera, Weber se oponía a que se explicara totalmente la historia por medio de la economía: “En expresiones como ‘causa auténtica’, ‘causa última’ o ‘en última instancia’, referidas a hechos económicos, Weber veía la justificación ingenua, carente de cualquier valor científico, de una convicción metafísica, política o ideológica”.⁴²² Frente a esto, Weber plantea una visión mucho más compleja de la realidad histórica y social que no se descubre, sino que se “construye” y en donde debe analizarse una pluralidad de factores condicionantes de un determinado acontecimiento social. Es en este sentido que el enfoque de Weber es mucho más comprensivo que el marxismo, al cual le reconoce su validez relativa, pero sólo en cuanto hipótesis sociológica que debe ser controlada en el plano empírico. El materialismo histórico marxista puede ser un útil instrumento heurístico cuando se le trabaja como un mero tipo ideal y así, en su unilateralidad conceptual, resulta relativamente válido como punto de referencia en una indagación concreta, pero jamás debe confundirse con la “realidad” misma, la cual no es captable de manera inmanente, digamos en sus leyes dialécticas, sino tan sólo en aproximaciones parciales construidas por el investigador. Según Ferrarotti, “donde la tentativa de Weber de forzar la unilateralidad ideologizante del esquema marxista se hace más clara y evidente es en sus propios estudios de sociología de la religión”,⁴²³ particularmente en sus célebres ensayos sobre la ética protestante, donde “Weber no cree de manera absoluta que las ideas muevan el mundo. El caso del capitalismo simplemente

ofrece un ejemplo de una posible dirección del condicionamiento, en cuyo ámbito el protestantismo no es la ‘causa’, sino tan sólo una de las causas del capitalismo, o mejor aún, de ciertos aspectos del capitalismo.”⁴²⁴

Ferrarotti interpreta, así, la tesis weberiana sobre el protestantismo en términos de una relación de causalidad, y jamás menciona el recurso del vínculo mediante las afinidades electivas que era el usado por Weber de manera preferente. Más aún, en aquellos párrafos de *La ética protestante* citados por Ferrarotti, donde Weber habla textualmente de “vínculo” o “nexo”, el autor italiano introduce, entre corchetes, su propia aclaración: “se entiende: causal”.⁴²⁵ La “reconstrucción” interpretativa de Ferrarotti es acertada en lo referente al pluralismo metodológico de Weber, pero no en la cuestión de la causalidad por no tomar en cuenta las observaciones textuales de Weber en términos del nexo abierto y flexible de las afinidades electivas. Tales aciertos y errores de la interpretación de Ferrarotti se ejemplifican en el siguiente párrafo de su libro:

En los ensayos de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, por ejemplo, Weber quiere señalar la relación causal que conecta los elementos religiosos y los elementos económicos de un “individuo histórico” tan bien determinado como lo es el “capitalismo”. La relación entre “la ética protestante” y el “espíritu del capitalismo” es una cuestión de indagación sociológica para ser desarrollada en el plano de la investigación positiva. En sus ensayos, Weber analiza sólo un aspecto de tal relación (la incidencia de la ética sobre la economía), pero no la dirección causal inversa. Que también las condiciones económicas se convierten en causa determinante fue retomado por Weber como objeto de indagación separada en sus ensayos de sociología de las grandes religiones del mundo.⁴²⁶

Es cierto que en los casos de China, la India, e incluso del Islam, Weber proporcionó explicaciones causales duras sobre los factores, principalmente políticos como la forma de dominación patrimonialista, que inhibieron el desarrollo del capitalismo moderno en esas otras civilizaciones; sin embargo, en el caso de la tesis sobre la ética protestante no es posible encontrar, por lo menos de manera explícita y directa, tal conexión causal. Aun cuando Ferrarotti encuentra que Weber establecía vínculos de causalidad no entre los fenómenos sociales mismos, sino más bien entre construcciones típico ideales, sigue en pie la cuestión de cómo, para el caso de la tesis weberiana sobre la ética protestante, el vínculo dejó de ser flexible y abierto para convertirse en uno de causalidad determinante, a pesar de todos los matices y cautelas que Weber introdujo explícitamente al tratar esta cuestión. Pero estas consideraciones no ocupan, ni mucho menos, el centro de la atención de Ferrarotti, quien, al hablar de la *relación de causalidad* entre tipos ideales, precisamente pone como ejemplo al de la ética protestante y el espíritu del capitalismo:

Así se muestra una conexión conceptual entre un hecho religioso y un hecho económico, la cual sólo puede ser revelada en el plano de un ejemplo concreto, esto es, de una imputación causal, histórica de un hecho particular individual, como el de la “ética protestante”, y otro hecho individual, como el del “capitalismo” moderno o, de manera más precisa, el de su “espíritu”.⁴²⁷

Todo el estudio de las éticas económicas de las grandes religiones universales por parte de Weber está dirigido, según Ferrarotti, a aclarar y dilucidar el destino de la racionalidad en general, desde el momento en que éste es el propósito último de la investigación sociológica en la era moderna: “El destino de la razón es por lo tanto el centro de la investigación sociológica y se constituye en su interés fundamental”.⁴²⁸ El tema central de las investigaciones sociológicas de Weber fue, por tanto, determinar cuál era “el destino de la razón” en la sociedad occidental moderna, para lo cual delimitó claramente las características de la expansión continua de la racionalidad formal e instrumental que requiere la sociedad moderna para resolver los problemas de organización y eficiencia. No obstante, Weber captó también con gran claridad que esa no es una racionalidad autosustentable y autosuficiente, pues es capaz de generar resultados profundamente “irracionales” si éstos son evaluados desde la perspectiva de una racionalidad sustantiva, no regida por criterios de eficiencia, utilitarismo o instrumentalidad. Según Ferrarotti, todo el esfuerzo de la sociología weberiana se dirigió contra “el equívoco original” de la sociología positivista de identificar la racionalidad *per se* “con la precisión y la *raison* matematizante de los iluministas”.⁴²⁹ Pero al mismo tiempo, Weber no podía dejar de considerar seriamente la preocupante duda de qué tal si, a final de cuentas y “en última instancia”, todo está efectivamente regido por el cálculo, la precisión y la determinación económica. En caso de ser así, según Ferrarotti, Weber debía preguntarse: “¿Qué cosa le acontecerá al ‘reino de las ideas’? ¿cuál será el destino de la razón?”⁴³⁰ Y para responder a ello realizó sus investigaciones de sociología de la religión, las cuales introducían muchos más factores explicativos que los contemplados en el esquema marxista:

Este es el sentido profundo de sus investigaciones sobre las relaciones entre la ética y el mundo económico, entre las religiones y los sistemas productivos y distributivos. No se trata de una mezquina polémica antimarxista como parece sospechar Lukács, sino de intentar verificar la hipótesis marxista contrastando su unilateralidad con el grandioso proyecto de ver la realidad social como punto de encuentro de una multitud de factores físicos, económicos, psicológicos, ético-culturales que se interrelacionan de manera coordinada y global.⁴³¹

Según Ferrarotti, dentro del ámbito del revisionismo marxista, incluso Herbert Marcuse retomó, quizá sin proponérselo, “el gran problema de Weber que es el paso de la racionalidad formal a la racionalidad sustantiva” y, con ello, se sumó a quienes intentan superar la crisis actual de la sociología mediante una investigación orientada a rescatar las necesidades, humanas y circunscritas, de esta sociedad, ya que del rescate de tales necesidades reales “depende el destino de la razón, o dicho de otra forma, la posibilidad de la razón de convertirse en razonable”.⁴³²

Ferrarotti concluye así su libro sobre Weber con una reflexión sobre cómo toda la

obra weberiana se estructura en torno al sentido que pueda atribuirse al destino de la racionalidad en la modernidad. Las investigaciones sobre la sociología de la religión proporcionan el hilo de Ariadna para aclarar la compleja y pluralista noción de *racionalidad* que Weber utilizó en sus demás escritos, incluida *Economía y sociedad*, pero es de esta última obra, en especial por su tratamiento de la sociología de la dominación, de donde pueden extraerse las categorías fundamentales de una filosofía de la historia weberiana con una acotación específica al criterio de racionalidad. De esta manera, en las dos últimas páginas de su libro, Ferrarotti parece retomar la interpretación, adelantada en ese mismo año por Wolfgang Mommsen desde Alemania, en el sentido de que la dialéctica entre la dominación legal racional burocrática, por un lado, y el carisma, por el otro, proporciona el principal marco de referencia para entender una posible filosofía de la historia subyacente en toda la obra weberiana regida por la noción del destino de la racionalidad. Así, repitiendo pero sin citar la interpretación de Mommsen, Ferrarotti nos dice:

La racionalidad burocrática es esencial para resolver las necesidades normales y cotidianas de la comunidad. Pero cuando se topa de frente con una crisis histórica y aparecen necesidades extraordinarias, no puede afrontarlas con las armas de la tradición o de la pura legalidad, y entonces aparece el dirigente natural, carismático, que ni detenta un oficio ni es el titular de una profesión. Y es esta concesión al jefe carismático la que también señala los límites de la contribución de Weber, la cual de hecho está orientada a significar la renuncia a una racionalidad puramente formal para retomar, bajo las decisiones del jefe, el juicio de la comunidad mediante una especie de *feed-back* social, por el cual se realiza históricamente la humanización del poder [...]. Indudablemente uno de los grandes méritos de Weber es haber visto con gran lucidez el problema planteado por la burocratización de la sociedad moderna.⁴³³

Sólo que, a diferencia de Mommsen, Ferrarotti concluye de este análisis de la dialéctica entre la burocracia y el carisma que Weber se inclina, a final de cuentas, por esta última, y por ello acaba por ser, en última instancia, un pensador irracional, pesimista e inclinado, al lado de Nietzsche, a aceptar el peso ineluctable de la “voluntad de poder”. Tal interpretación no hace justicia a todos los otros valores que regían la perspectiva weberiana y que refutan la posibilidad de verlo como un irracional filósofo de la historia cortado a la Spengler. Entre esos valores dominantes están la libertad del individuo, el reconocimiento a la pluralidad de posiciones, el nacionalismo enmarcado dentro de esa pluralidad de posiciones, la ética de la responsabilidad y el de la verdad científica, todos los cuales eran claramente percibidos por Weber como valores pertenecientes a un específico *Kulturkreis*, el del occidente moderno, y por lo mismo ni siquiera el valor de la verdad es históricamente universalizable. Al no tomar en cuenta la importancia que estos valores tenían para Weber, Ferrarotti termina su libro con una conclusión falsa extraída de premisas con información incompleta: “Il suo pessimismo dell’intelligenza e il suo ottimismo della volontà restano anche per il sociologo di oggi esemplari”.⁴³⁴

En un estilo emparentado con el de Ferrarotti por tratar las mismas cuestiones y tener las mismas preocupaciones, en julio de 1969 el sociólogo español Carlos Moya Valgañón publicó un artículo en la *Revista de Occidente* donde abordó el tema de “Max Weber y la vocación actual de la sociología”.⁴³⁵ Ahí, Moya afirma que la sociología de Max Weber tiene una “capacidad analítica que trasciende el preciso momento histórico-social de su génesis para pretender hoy validez como ciencia sociológica actual”,⁴³⁶ y cita con aprobación la afirmación de Raymond Aron de 1967 según la cual “Max Weber es todavía nuestro contemporáneo”. La razón básica para su actualidad deriva de la lucidez de su análisis del sentido de la racionalidad instrumental cuyo proceso culmina en la sociedad de la modernidad contemporánea:

La racionalidad técnico-instrumental, rigurosamente individual, se presenta como meta final y culminación de ese proceso progresivo de racionalización subjetiva de la acción [...]. Toda la “sociología comprensiva” de Max Weber, en cuanto “sociología histórica”, es en cierto modo el intento de analizar científicamente —en términos típico-ideales— la historia universal como proceso de progresiva racionalización de la actividad social y de sus contextos estructurales [...]; el mismo sentido tiene para Max Weber la sociología de las religiones en cuanto clave para entender ese proceso de racionalización radical del mundo que, como destino occidental originario, va a configurar el destino universal de la historia.⁴³⁷

Ese proceso de progresiva racionalización con implicaciones planetarias se desarrolla a partir de la matriz occidental del “desencantamiento del mundo” que Weber anunció expresamente en sus ensayos sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. En efecto, según Moya, aun cuando Weber presentó esos ensayos como una “modesta aportación ilustrativa de cómo las ‘ideas’ alcanzan eficacia histórica”, su relevancia e importancia es mucho mayor desde el momento en que ahí “la concepción religiosa calvinista aparece como un factor decisivo en la específica racionalización del capitalismo que caracteriza el capitalismo moderno occidental”.⁴³⁸ Al final de esos ensayos, Weber dice claramente cómo el proceso de desencantamiento del mundo ha decretado para el futuro de occidente una férrea lógica de dominación racionalizadora donde el vacío espiritual, generado porque el capitalismo victorioso ya no necesita para su funcionamiento de la motivación religiosa que le daba sentido en un inicio, apunta hacia una jaula de hierro en la que todo puede quedar envuelto en “una ola de petrificación mecanizada y una lucha convulsa de todos contra todos”.⁴³⁹

Tal es el caso de la sociedad capitalista contemporánea, cuyo desarrollo científico-burocrático ha desterrado del mundo el propio espíritu religioso que impulsó su nacimiento: el calvinismo puritano. El destino de la revolución religiosa puritana desembocaría en la radical secularización del mundo como despliegue de la sociedad capitalista con su férrea lógica de dominación racionalizadora [...] este mundo actual “ha quedado vacío de espíritu, quién sabe si definitivamente. En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos”.⁴⁴⁰

Moya cita también a este respecto el diagnóstico del desencantamiento del mundo que Weber presentó en su conferencia de “La ciencia como vocación” donde efectivamente afirmaba que nuestro tiempo “carece de profetas y está de espaldas a Dios”. La actualidad de Weber para la sociología deriva, según Moya, precisamente de su análisis sobre el significado de la racionalidad en el mundo moderno o, si quiere y para usar la ya citada expresión de Ferrarotti, del “destino de la razón”. La caracterización de Moya tiene un mayor tinte teológico, pero en esencia es muy semejante a la de su colega italiano, cuando nos dice:

Toda una época del desarrollo de la razón, que ha comenzado con la antítesis entre el reino de Dios y el reino de los demonios, se acaba en un mundo demoníaco del que Dios parece ausente. Pero la ausencia y presencia de Dios es un problema teológico ante el que la ciencia no puede atreverse. Lo que sí resulta patente en términos científico-sociales es la condición radicalmente antinómica de esa razón y de esa sociedad capitalista cuya propia crisis se manifiesta en el análisis de Weber. Quizá, ahí radique su verdad más profunda, el sentido más alto de su obra para una sociología que quiera asumir hoy, con toda responsabilidad, su vocación científica actual.⁴⁴¹

De esta manera, también Moya considera que la importancia de los ensayos de Weber sobre el protestantismo reside en la función subordinada que desempeñan dentro del esquema más amplio del análisis del significado del proceso de la racionalización occidental, y por ello el análisis del “destino de la razón” es fundamental para entender sus propósitos teóricos más ambiciosos. Sin embargo, a diferencia de Ferrarotti, Moya no concluye que Weber sea una especie de irracional Spengleriano adorador de la voluntad de poder por encima del análisis racional, sino que más bien lo ve como un defensor de la racionalidad emancipadora, en cuya búsqueda logra “trascender” los límites de la sociedad capitalista, y por ello podría concluirse que “en esa trascendencia se sitúa la vocación actual de la sociología como ciencia de la libertad”.⁴⁴²

Sólo que tal interpretación tan optimista, tampoco constituye la mejor caracterización de la perspectiva realista y por ende pesimista de Max Weber, donde los límites para el desarrollo de la libertad individual en las condiciones de la racionalización burocrática contemporánea son demasiado estrechos, y por ello Weber jamás se hizo ilusiones o se inclinó por las soluciones utópicas. Frente a la optimista interpretación de Moya, quizá basta contraponer la cita con la que el sociólogo de Heidelberg concluye su conferencia “La política como vocación” de octubre de 1919, donde al parecer se encuentra una clara respuesta *avant la lettre* a la posición del sociólogo español: “Pero las cosas no son así. Lo que tenemos ante nosotros no es la alborada del estío, sino una noche polar de una dureza y una oscuridad heladas”.⁴⁴³

Weber en Holanda y Polonia

La principal aportación holandesa de la década de los sesenta a la polémica sobre la tesis weberiana en torno al protestantismo proviene de una monografía publicada en 1967, la cual, más que intentar refutar o confirmar la tesis weberiana, proporciona valiosos elementos históricos específicos del caso holandés entre 1550 y 1650 para complementarla y matizarla.⁴⁴⁴ El punto central del autor holandés Riemersma es considerar que aunque efectivamente hay un nexo entre algunos aspectos de la religión protestante y otros aspectos del desarrollo del capitalismo moderno, por lo menos para el caso de Holanda el primer factor parece tener un papel mucho más “pasivo” que el carácter “activo” descrito en la tesis weberiana.⁴⁴⁵

Hay así diferencias importantes entre la manera en que se desarrolló el capitalismo moderno en Holanda y el de otras partes de Europa. Por un lado, el capitalismo holandés no es tanto industrial, sino comercial; por el otro, la ideología de la expansión mercantil holandesa tenía un interés específico en la libertad de los mares y el derecho de los distintos países con los que comerciaba a que mantuvieran su propia soberanía, a diferencia de las tendencias centralistas del mercantilismo español o portugués para sojuzgar esas soberanías con el objetivo de “evangelizarlas” y explotarlas como colonias a partir de los “derechos” derivados de bulas papales.⁴⁴⁶ En este sentido, el estilo del mercantilismo holandés era mucho más acorde con las tendencias modernizadoras que el mercantilismo español o portugués, desde el momento en que “la idea medieval de una comunidad universal con un propósito común, en última instancia religioso, fue sustituido en el pensamiento de la Reforma por una concepción pluralista de numerosos estados independientes entre sí”.⁴⁴⁷

Todas las actividades de la clase gobernante en Holanda se orientaron a apoyar los intereses comerciales en el exterior. Tanto la libertad para la comercialización de las monedas como la creación de bancos y el apoyo a monopolios privados, como el de la compañía de las Indias orientales, son ejemplo de ello. Es interesante observar que el apoyo gubernamental de la república Holandesa a grandes compañías comerciales se veía como algo indisolublemente asociado a la viabilidad misma de la república. Así el apoyo a la compañía de las Indias orientales se veía absolutamente necesario en virtud de que el comercio con las Indias era una de las principales fuentes de ingresos de la república, y por ello no había grandes dificultades para justificar monopolios y prácticas económicas “deshonestas” que, aunque fueran reprobables en individuos, se aceptaban en el caso de compañías que operaban bajo una especie de criterio de “razón de Estado”:

[...] este tipo de argumentos políticos tenían que ver más con los derechos de una pluralidad de estados independientes que con los derechos de individuos. El hecho de que las nuevas compañías fueran monopolios no impedía a los ministros holandeses defenderlas vigorosamente contra cualquier crítica. Aquí, como en

otros casos, una innovación económica éticamente dudosa se convertía en algo respetable cuando era vista como una necesidad del Estado.⁴⁴⁸

El mismo tipo de doble criterio se aplicó a cuestiones como la usura. Condenable en el caso de los individuos, no lo era así si se trataba de dinero público. El ejemplo de los bancos públicos de cambio monetario es ilustrativo, pues estos bancos traficaban el dinero tan ávidamente como las personas privadas, pero para el pensamiento reformado holandés solamente las segundas eran moralmente censuradas: “Las actividades económicas recibían así aprobación o reprobación dependiendo de si tenían o no la sanción de la autoridad pública. Bajo la influencia de la doctrina reformada sobre la conducta económica, las necesidades del Estado eran frecuentemente invocadas para justificar acciones que no eran aceptables para las acciones de personas privadas.”⁴⁴⁹

El protestantismo holandés se expresó fundamentalmente en la variante del arminianismo remonstrante, donde no se creía en el dogma de la predestinación, se estimulaba la separación entre la Iglesia y el Estado y, por ello, era acorde con una política económica apoyada estatalmente por los notables aristócratas de la república holandesa. Pese a su flexibilidad en cuanto al dogma religioso, esta variante protestante también fue muy favorable para el desarrollo capitalista.⁴⁵⁰ A diferencia de los puritanos ingleses del siglo XVII, a quienes les preocupaba profundamente la moralidad y equidad de la conducta económica, por lo que escribieron muchos tratados sobre la cuestión de la usura y otros aspectos de conducta relacionados con ella, en Holanda tales cuestiones jamás generaron una literatura comparable, pues aparentemente los ministros holandeses no sentían mayor preocupación por los abusos en cuestiones económicas. Por ello, Riemersma concluye que “a pesar de las afinidades doctrinales básicas entre el protestantismo estricto inglés y el holandés, el protestantismo generó en ambos países una atmósfera de ideas muy diferente respecto a las prácticas económicas”.⁴⁵¹ Todo lo cual lleva a una conclusión más general de carácter casuístico: la diversidad de desarrollos doctrinales y económicos en todas las regiones donde triunfó el protestantismo, como Ginebra, Escocia, los Países bajos, Inglaterra y Norteamérica, sugiere que el impacto de las ideas protestantes presenta matices muy diversos dependiendo del país que sea estudiado.⁴⁵²

Y en virtud de ello, las ideas religiosas del protestantismo deben verse siempre como un factor que influye en un proceso de desarrollo económico que ya estaba en marcha y jamás como un factor independiente. Riemersma se inclina en la dirección de la tesis “pasiva” con respecto al grado de influencia de las ideas protestantes sobre el desarrollo del capitalismo, no sólo en Holanda, sino también en otros casos europeos ya que “la variedad de actitudes protestantes en cuestiones de disciplina económica fue en sí mismo un factor que influyó en los puntos de vista de las autoridades religiosas”.⁴⁵³

Ahora bien, todas estas precisiones y ajustes a la tesis weberiana sobre el protestantismo curiosamente se caracterizan por no cuestionar el nexo entre la posible influencia de las ideas religiosas del protestantismo, en su variante del arminianismo remonstrante, sobre diversos aspectos del desarrollo del capitalismo moderno, en su variante específica del capitalismo comercial holandés apoyado estatalmente. A diferencia de las críticas de otros autores a la aplicación de la tesis weberiana al caso de Holanda — como Rachfahl en 1910, Brentano en 1916 y Albert Hyma en 1951—, la aportación de Riemersma en 1967 no toma el camino fácil, pero fuera del blanco, de afirmar que el capitalismo se había desarrollado en Holanda desde antes de la aparición del protestantismo; por el contrario, se preocupa por señalar cuáles fueron los factores específicos, de índole religiosa protestante, que fueron asimilados y aprovechados por los intereses del Estado holandés para extender su influencia comercial en el mundo. Es cierto que, en el caso de Holanda, ni el calvinismo ni su doctrina de la predestinación tuvieron ningún peso en el desarrollo de diversos aspectos del progreso económico capitalista, pero de todos modos Riemersma encuentra y resalta importantes elementos religiosos derivados de una variante del protestantismo que apoyan y estimulan la variante del desarrollo del capitalismo holandés. En este sentido, su posición se aproxima mucho a la de W. F. Wertheim, quien desde 1962 ya había descrito cómo el caso holandés demuestra que una vía alternativa para el desarrollo del capitalismo moderno es aquella apoyada por el Estado, y que esta vía explica mucho mejor los casos de desarrollo capitalista, incluso fuera de occidente como el de Japón, donde los principales portadores de la empresa capitalista no fueron tanto los empresarios privados, sino esos administradores eficientes que compartían muchas cualidades de la ética protestante, pero más en su variante remonstrante que en la calvinista.

En este sentido, la monografía de Riemersma acepta desde el inicio su inspiración en la tesis weberiana sobre el protestantismo,⁴⁵⁴ y se presenta como una investigación que la complementa y la aterriza en un caso concreto que necesariamente necesita hacer ajustes a la tesis general.⁴⁵⁵

Mientras tanto, en 1968 el investigador polaco Stanislaw Kozyr-Kowalski publicaba un importante artículo sobre las relaciones de Weber con Marx, el cual formaba parte del capítulo III de un libro mucho más amplio publicado en 1967.⁴⁵⁶ Las pertinentes aclaraciones de Kozyr-Kowalski van en la dirección de demostrar que Weber se propuso hacer una “crítica positiva” del materialismo histórico a partir de su propia experiencia como historiador materialista que, antes de ser sociólogo, había explicado, por ejemplo, la decadencia de la cultura antigua romana con respecto a la dependencia de la “superestructura” cultural hacia la “infraestructura económica”, y de las contradicciones entre las fuerzas y relaciones de producción.⁴⁵⁷ El contraste entre ese ensayo y los publicados posteriormente en torno a la tesis sobre la ética protestante aporta, según

Kozyr-Kowalski, una nueva iluminación sobre lo que Weber entendía por una “crítica positiva” del materialismo histórico desde el momento en que “Weber trata su crítica positiva del materialismo histórico como una autocrítica específica, una forma de tener en consideración su propia actitud anterior como erudito”.⁴⁵⁸

Sin embargo, Kozyr-Kowalski critica y rechaza todas aquellas interpretaciones de la tesis weberiana sobre el protestantismo que creen que el propósito fundamental de ésta es refutar, desde una posición “idealista”, el materialismo histórico. Desde Kautsky hasta Sorokin, W. S. Hudson y Emile Léonard, pasando por Henri Sée y Hector M. Robertson, todos esos autores cayeron en el estruendoso y vulgar error de creer, sin ningún fundamento sólido, que la tesis de Weber postulaba algo así como que el modo de producción capitalista era producto de la religión protestante. Con lo cual Kozyr-Kowalski aporta su primera aclaración pertinente con respecto a la historia de esta polémica: “Weber jamás formuló la tesis de que la religión protestante dio vida al modo de producción capitalista. Semejante opinión se debe por entero a sus críticos e intérpretes, y es uno de los muchos errores y simplificaciones que pueden sobrevivir durante años en las páginas de los textos dedicados a las humanidades”.⁴⁵⁹

Planteadas así las cosas, lo siguiente es explicar por qué razón ese error interpretativo tan funesto se ha repetido, década tras década, a lo largo de casi un siglo, y aquí Kozyr-Kowalski aporta la segunda aclaración explicativa pertinente al respecto:

Las interpretaciones erróneas referentes a *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus* no hallan explicación suficiente en el hecho de que en muchos casos los críticos no tenían un conocimiento de primera mano del estudio de Weber, sino que se manejaban sobre la base de reseñas; tampoco bastan a explicarlas algunas vacilaciones e incongruencias teóricas que cabe observar en el estudio de Weber. Esos errores tienen un fundamento más profundo: por lo común se analiza el estudio de Weber sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo sin tener en cuenta su vinculación con las otras obras de Weber, ni siquiera con sus otros estudios sobre la sociología de la religión.⁴⁶⁰

En realidad, Max Weber siempre tomó muy en serio a Marx, y consideraba que el nivel de un pensador del siglo XX se medía por la manera en que había saldado sus cuentas con Nietzsche y Marx. Sus críticas iban dirigidas más bien hacia los vulgarizadores del marxismo de su época, o bien hacia diletantes como Oswald Spengler, a quien Weber tuvo que poner en su sitio de charlatán en un debate público en Múnich, a principios de 1920, como consecuencia de sus muy superficiales y burlonas referencias hacia la figura de Marx.⁴⁶¹ Y este contexto le sirve a Kozyr-Kowalski para introducir su tercera aportación pertinente al debate de las relaciones de Weber con Marx: “Weber insistió en el valor heurístico del materialismo marxista. Si se trata el materialismo histórico como un método que sirve para interpretar los datos desde el punto de vista “económico” y si se lo aplica con prudencia y confrontándolo incesantemente con los hechos, entonces el método puede dar fecundos resultados”.⁴⁶²

Con relación a los ensayos de Weber sobre el protestantismo, es importante leerlos seriamente desde el principio para encontrar que ahí Weber advierte al lector explícitamente contra la posibilidad de pensar que el “capitalismo sea un producto de la Reforma protestante”, desde el momento en que él nos demuestra cómo “ciertas formas importantes de la empresa capitalista son muy anteriores a la Reforma”.⁴⁶³ Por otro lado, Weber trabajaba mediante un pluralismo metodológico en donde muchos factores, de muy diversa índole, se entrecruzan para configurar un determinado fenómeno histórico, razón por la cual jamás afirmó que el espíritu del capitalismo hubiera sido un producto exclusivo de la Reforma protestante pues, a pesar de la importancia de las variaciones ascéticas del protestantismo, éstas “no son más que uno de los muchos factores que contribuyeron al surgimiento del espíritu del capitalismo”.⁴⁶⁴ Kozyr-Kowalski afirma la presencia de un pluralismo metodológico en Weber, el cual evita la posibilidad de cualquier reduccionismo monofactorial, así que apoyándose en la interpretación de Raymond Aron, entre otros, resume del siguiente modo la tesis weberiana sobre el protestantismo: “La tesis principal de *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus* puede definirse de la manera siguiente: el protestantismo es una de las muchas causas del nacimiento del espíritu del capitalismo y, sin duda, una de las muchas causas del ascenso del capitalismo”.⁴⁶⁵

A diferencia de la interpretación de Parsons, a quien critica explícitamente, Kozyr-Kowalski afirma que Weber no explicó la ausencia del desarrollo del capitalismo moderno en las culturas orientales con un fundamento predominante en el factor religioso, sino que más bien lo hizo en términos de los factores de dominación, legalidad y organización económica:

[...] la interpretación de Parsons es insostenible [...] remitiéndose a los textos de Weber, es fácil demostrar que en todos los periodos de la historia se produjeron diferencias entre Oriente y occidente, diferencias que en opinión de Weber no se limitaban a la esfera religiosa: la organización económica, la estructura social, la estructura de poder, la posición de las ciudades, el sistema legal y el nivel científico en Oriente constituyeron una barrera para el surgimiento del moderno capitalismo burgués.⁴⁶⁶

Sin embargo, en sus artículos sobre el protestantismo, donde sí se proponía estudiar la eficacia histórica de las ideas religiosas, Weber consideraba necesario complementar su investigación sobre la importancia del ascetismo intramundano con muchos otros factores que influyeron en su configuración, y que él sabía muy bien que no habían sido abordados en sus artículos. En este sentido, Kozyr-Kowalski considera que Weber dejó deliberada y explícitamente abierto el grado de influencia del ascetismo intramundano sobre el desarrollo del capitalismo moderno: “Weber insiste en que no se puede establecer el rol del protestantismo en el ascenso del capitalismo sin investigar la influencia que sobre el ascetismo puritano ejercieron la totalidad de las condiciones sociales e históricas

y en particular las condiciones económicas”.⁴⁶⁷

Desde esta perspectiva, Kozyr-Kowalski considera que la mayoría de las críticas que se han hecho a la tesis de Weber —entre las que sobresalen por su mala puntería las de Brentano, Robertson, Fanfani y Samuelsson— yerran el blanco al no entender cuál era el objetivo de investigación de los artículos de Weber sobre el protestantismo, pues éstos no se proponían describir las condiciones necesarias para el surgimiento del capitalismo moderno, sino algo mucho más delimitado y preciso, a saber, la influencia de una ética sobre la configuración de una mentalidad. En este sentido, todas las objeciones esgrimidas por críticos como Robertson, Fanfani o Samuelsson

[...] no pueden ser consideradas como críticas al artículo de Weber. Éste se abstuvo deliberadamente de formular opiniones prematuras sobre la importancia del puritanismo para el surgimiento de la civilización capitalista, de manera que sería injusto objetar que sobrestimó la importancia de los fenómenos religiosos por comparación con otras fuentes del capitalismo, tanto más cuanto que en otros artículos dedicó mucha atención a esas otras fuentes del capitalismo.⁴⁶⁸

Una vez delimitados los objetivos que Weber se propuso investigar en sus ensayos sobre el protestantismo, así como el sofisticado pluralismo metodológico con el que trabajó en éstos, queda de cualquier modo en pie la cuestión de hasta dónde puede considerarse la sociología de la religión weberiana como una “crítica positiva del materialismo histórico”. Kozyr-Kowalski es de la opinión que para responder a esta pregunta es menester describir primero qué es lo que Max Weber entendía por la *materialistischen Geschichtsauffassung*, “interpretación materialista de la historia”, la cual *no* quedaba identificada para él con la figura de Marx, sino más bien con los marxistas dogmáticos con los que Weber tuvo diversos intercambios personales. En este sentido, Weber entendía por materialismo histórico “una teoría que propone un determinismo económico unilateral y niega toda autonomía a todas las formas de conciencia social”.⁴⁶⁹ Y frente a esta teoría reduccionista, Weber opuso sus más serias críticas aun cuando considerara que, bien interpretado, el materialismo histórico de Marx podía revestir un apreciable valor heurístico. A pesar de todo esto,

Por más que no niegue el considerable valor heurístico del materialismo histórico, Weber se opone firmemente a convertir la teoría marxista en una forma universal de interpretación causal de la historia. Piensa que los partidarios del materialismo histórico intentan reducir todos los sucesos históricos a factores económicos, y cuando resulta que ciertos fenómenos no pueden ser explicados remitiéndose a motivos económicos, se los tilda de accidentales y se les niega así importancia histórica.⁴⁷⁰

Tal posición no era lo adoptada por Marx, quien sí era capaz de entender la importancia de los procesos ideológicos y su autonomía relativa, de tal modo que si el marxismo se interpreta correctamente con todas sus potencialidades de explicación

dialéctica y no dogmática, “entonces —afirma Kozyr-Kowalski— cabe considerar los estudios de Weber sobre religión como una crítica de ciertos puntos débiles del marxismo no dialéctico tal y como lo interpretan los socialdemócratas alemanes”.⁴⁷¹ Tal interpretación no deja de ser, a su vez, sumamente sesgada desde el momento en que Weber no tenía tampoco ningún interés en que su propia obra fuera una especie de “complemento” para enriquecer el marxismo, entre otras cosas porque en más de un aspecto rebasa el marxismo, y su sociología resulta ser mucho más compleja y comprensiva que cualquier producción teórica o empírica elaborada a partir de los supuestos marxistas. Pese a ello, Kozyr-Kowalski tiene razón en señalar que un marxista tan influido por Weber, como fue el caso de Lukács, había criticado desde 1923 en *Historia y consciencia de clase* “sobre todo el marxismo tal y como lo interpretan los socialdemócratas alemanes y criticó como meros gritos de batalla la inclinación, característica de esa forma de marxismo, a interpretar los factores ideológicos exclusivamente como una manera de disfrazar intereses económicos”.⁴⁷²

La “crítica positiva” que Weber hizo del materialismo histórico debe entenderse fundamentalmente, tal y como Johannes Winckelmann ya lo había señalado desde 1957, como un cuestionamiento a la variedad de marxismo mecanicista que predominaba en su época, pero mediante un rescate respetuoso de la figura de Marx. Frente al marxismo mecanicista y dogmático, Weber opone, en sus ensayos de sociología de la religión, la tesis de que la religión no sólo tiene una influencia activa sobre el desarrollo histórico, sino que también demuestra cómo se manifiesta tal influencia. Por ello, Kozyr-Kowalski considera que sólo después de un minucioso estudio sobre la relación entre la “sociología comprensiva” y el marxismo “sería posible establecer si Weber simplemente aumentó la teoría marxista o se opuso a ésta en muchos puntos esenciales”.⁴⁷³ Y para llevar a cabo tal estudio minucioso es imprescindible empezar con un estudio serio y detallado precisamente de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, no sólo por la importancia central que tienen en todo su amplio y ambicioso programa de investigación, sino también porque sólo así podrá corregirse el nefasto efecto de los errores de interpretación de muchos de sus críticos, los cuales contribuyeron a oscurecer la “recepción” de la obra de Weber, especialmente dentro de la tradición del marxismo:

No es posible resolver esos problemas sin una descripción bastante detallada del contenido de las obras de Weber sobre el protestantismo y el capitalismo. Una descripción tal es necesaria también en el caso de mi crítica de las interpretaciones erróneas que durante sesenta años han rodeado a *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, afectando de tal modo la recepción de las obras de Weber en las humanidades contemporáneas y, por lo tanto, en forma indirecta, también la recepción de la teoría de Marx.⁴⁷⁴

El balance de Kozyr-Kowalski sobre las relaciones de Weber con Marx no podía ser más equilibrado, sobre todo si se toma en cuenta que tal balance proviene de un autor

que vivía en aquella época en un país socialista dominado por una interpretación oficialista y dogmática del marxismo. Pese a ello, la evaluación de Kozyr-Kowalski constituye un modelo verdaderamente ejemplar de sofisticación analítica para una correcta interpretación no sólo de la obra de Weber, sino también de la polémica que hasta ese momento había acompañado a sus célebres ensayos sobre la relación de la ética puritana con la configuración de la moderna mentalidad capitalista. El artículo de este autor polaco anuncia así, de manera precursora, otras interpretaciones del mismo estilo de principios de la década de los años setenta, las cuales en el caso del mundo anglosajón contribuirían a consolidar para 1975 el proceso de “desparsonización”, teórica e interpretativa, de la obra de Weber.

Suiza y Mónaco en la obra de Herbert Lüthy

Una manifestación verdaderamente internacional del renacimiento en el interés por la obra de Max Weber a mediados de la década de los sesenta, fue la publicación prácticamente simultánea en tres idiomas de los artículos del historiador suizo Herbert Lüthy. La reacción a éstos en los diversos auditorios a los que iban dirigidos no fue igual, lo cual refleja que el grado de interés que la “relación a valores” de las diversas comunidades nacionales otorgaba a la tesis weberiana sobre el protestantismo no podía ser idéntico pues tenía intereses cambiantes.

Ya ha sido mencionado que en Alemania la discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo no era la parte de la obra de Weber que podía atraer mayor interés o encender ánimos polémicos, sobre todo cuando, a partir de 1959, el libro de Mommsen sobre la participación de Weber en la política alemana era lo que canalizaba predominantemente la furia teutónica hacia la discusión y la polémica. Aun cuando Abramowski en 1966, el propio Mommsen en 1965 y Habermas en 1968, habían enmarcado la discusión de la interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo en el contexto más amplio de la discusión sobre el significado del proceso de la racionalización, tales aportaciones no eran las que podían despertar el belicoso talante de los teutones, quienes gustosos parecieron dejar, en el coloquio de Heidelberg de abril de 1964, el campo libre para la discusión de tal cuestión a los extranjeros, conforme ellos se subían al ring para acusar a Weber de nazi o de tener hijos bastardos nazis como Carl Schmitt y, de paso, acusarse mutuamente de nazis embozados, existencialistas frustrados o, ya de plano, de tarados.

Por esta razón, a diferencia de lo ocurrido con las versiones en inglés y francés de los artículos de Lüthy, la versión alemana no generó mayor polémica. En efecto, entre 1961 y 1965 Lüthy publicó dos artículos en alemán para cuestionar la validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo y proponer una tesis alternativa, para después refundirlos en una versión en francés que apareció como libro que, a su vez, fue traducido al alemán en 1967.⁴⁷⁵ La versión en inglés apareció en la revista británica *Encounter* en el año de la celebración del centenario del natalicio de Weber, y de inmediato generó una irritada respuesta intitulada “en defensa de Max Weber” por parte del sociólogo estadounidense Benjamin Nelson.⁴⁷⁶ La versión en francés se publicó originalmente en 1963, se reimprimió en 1964 con motivo de la celebración del centenario del natalicio de Weber y del cuarto centenario de la muerte de Calvino, y se refundió en un libro en 1965. En Francia la tesis de Lüthy mereció una airada respuesta de Julien Freund acusándolo de no haber leído toda la obra de Weber, sino, a lo más y ni eso es seguro, tan sólo los artículos sobre el protestantismo, a lo cual Lüthy respondió acusando, a su vez, a Freund de ser un weberiano que reaccionaba como marxista

cuando le criticaban la figura del prócer.⁴⁷⁷

Más allá de la agria polémica que despertó la crítica de Lüthy a Max Weber, las diversas variantes de su ensayos en tres idiomas merecieron ser incluidas en las más importantes antologías de tres países, hacia finales de la década de los sesenta e inicios de la de los setenta, en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, en muy buena medida porque se reconocía que, pese a sus limitaciones, la crítica de Lüthy a final de cuentas resultaba original, fructífera e intrínsecamente valiosa.⁴⁷⁸

La crítica de Lüthy empieza por afirmar que el explosivo poder de la tesis weberiana deriva de la correlación de dos conceptos que a primera vista no tienen nada que ver entre sí: *protestantismo* y *capitalismo*. Pero una vez lanzada la provocación, resulta que por protestantismo Weber entiende algo mucho más estrecho y delimitado, a saber, el calvinismo, y éste tan sólo en ciertos textos y en ciertos periodos que acaban por delimitarlo aún más dentro de formas muy específicas del puritanismo en su variante anglosajona. Por si fuera poco, Weber delimita todavía más la cuestión al escribir sobre el protestantismo, no como doctrina teológica, sino como una ética que condiciona un modo específico de conducción de vida. Y quizá todavía “más engañoso y camaleónico resulta el concepto del otro lado de la ecuación: el *capitalismo*”,⁴⁷⁹ desde el momento en que Weber usa este término para referirse no tan sólo a una forma de organización y producción económica, sino para denotar todo un complejo patrón de civilización identificado con el proceso de racionalización de la sociedad occidental moderna en general. Lüthy extrae tal conclusión como consecuencia de haber interpretado la "Introducción" general, de 1920, a los tres volúmenes de ensayos de sociología de la religión, como si fuera la "Introducción" a sus ensayos sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, y por este error, tan frecuente a partir de la edición Parsons de 1930 de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, es Lüthy, y no Weber, quien comete el error de confundir el capitalismo con el proceso general de racionalización de la sociedad occidental en general. Weber delimitó claramente, en obras como *Historia económica general* y *Economía y sociedad*, el significado muy preciso y acotado que él asignaba al término de *capitalismo moderno*, el cual no debe confundirse, en todo caso, con el de *espíritu del capitalismo* que es con el que él trabaja en su ensayos sobre el protestantismo. De tal manera que al finalizar la primera parte de su crítica, es Lüthy, quien ha confundido las cosas pues Weber jamás habló de una “ecuación” o “identidad funcional” del “protestantismo” con el “capitalismo” y ni siquiera de la “ética protestante” y el “*espíritu* del capitalismo” que son los términos con los que el trabaja en sus célebres ensayos.

No obstante, después de su fracaso como clarificador conceptual, Lüthy tiene razón en un punto: si Weber hubiera intitulado a sus ensayos de una manera que expresara su pensamiento de manera menos insólita y paradójica, por ejemplo, “Protestantismo y

sociedad moderna”, o bien “La Reforma y el espíritu de la civilización occidental”, no hubiera más que formulado, con un ligero cambio de énfasis, “una relación de cosas que nadie ha negado y que no hubiera causado tanta sensación, a saber, que la Reforma marca uno de los puntos decisivos de ruptura espiritual y estructural entre el mundo medieval y el mundo moderno”.⁴⁸⁰ En vez de ello, la manera en que Weber presentó las cosas dio lugar a interpretaciones monofactoriales y causalistas, pues era más fácil simplificar su tesis que presentarla con todos sus matices y cautelas. En parte, esta potencialidad a ser simplificada es lo que explica el atractivo y la longevidad de la tesis weberiana, así como la irresistible tentación de muchos “críticos” a intentar la “refutación” fácil de la tesis simplificada sin entrar a la tesis de relaciones indirectas, complejas y sofisticadas propuestas por Weber. Sólo que al exponer así las cosas, el estilo retórico del propio Lüthy se prestó a ser malinterpretado, como si él fuera quien propusiera la simplificación de la tesis y no la denuncia de ésta, lo cual llevaría tanto a Nelson como a Freund a amonestarlo por un simplismo que caricaturizaba de la manera más “vulgar” la compleja tesis weberiana. Lo mejor es citar textualmente el párrafo que se prestaba a tal confusión interpretativa. Según Lüthy, la amplitud terminológica de *capitalismo*, tal y como lo utilizó Weber, es la principal causante de la tendencia a simplificar su tesis:

La nueva palabra de *capitalismo* fue insertada, y la discusión se limitó a ese solo aspecto de las relaciones entre la doctrina reformada y las conductas económicas: no de relaciones indirectas aunque indudables tal y como existen entre todos los aspectos de una civilización coherente y su historia sino como una relación inmediata de causalidad o de función directa entre una doctrina religiosa y la práctica de un comportamiento económico. Fue como si se hubiera encontrado el hilo conductor de la historia que llevaría dialécticamente del momento en que Lutero clavó sus noventa y cinco tesis en la puerta de la Iglesia de Wittenberg a Wall Street y las líneas de ensamblaje de Detroit.⁴⁸¹

Agréguese a esto la tentación irresistible de interpretar la tesis weberiana como una implícita refutación “idealista” de Marx, con lo cual, según Lüthy, al llegar “a este punto el debate se empieza a parecer un poco a la famosa disputa sobre la primicia del huevo o la gallina: ¿la Reforma engendró el espíritu del capitalismo o fue el espíritu del capitalismo el que originó la Reforma?”⁴⁸² La segunda “tesis” sería la relacionada con el materialismo histórico: la Reforma no fue más que la “superestructura ideológica” del desarrollo del capitalismo en una etapa específica de la historia de “la lucha de clases”, y su función en ésta permite reconstruir “sin grandes sutilezas” las grandes líneas del ascenso de la burguesía y la decadencia del feudalismo, donde la Reforma protestante ocupa su lugar en calidad de la “primera revolución burguesa”, seguida de la revolución puritana inglesa del siglo XVII como la segunda gran revolución burguesa gracias al hábil esquema reconstructivo de Tawney y su escuela, la cual, a su vez, tendió el puente para

desembocar en la tercera y más grande de las revoluciones que promovieron el ascenso de la burguesía, la Revolución Francesa. En esta “reconstrucción” materialista de la historia resultaba prácticamente irresistible considerar a los dirigentes de la Reforma protestante como una especie de portavoces de la burguesía en ascenso, es decir, de la clase que impulsó y promovió el desarrollo del capitalismo como modo de producción dominante. Pero por muy convincente, “racional” y hasta popular que fuera esta historia doctrinaria, incluso consagrada en libros de texto escolares, Lüthy advierte que “este esquema, simplemente dicho, no es verdadero”.⁴⁸³

Planteadas las cosas de esta manera, Lüthy inicia su propia “reconstrucción” de la historia moderna contra dos frentes; por un lado, contra lo que considera que fue la transmisión simplista y reduccionista de la tesis weberiana sobre el protestantismo a lo largo de sesenta años; por el otro, contra el reduccionismo del materialismo histórico, sólo que aquí no toma como los mejores representantes de éste a Marx, Engels o Marc Bloch, sino que decide que los “grandes simplificadores” están mejor representados por “Tawney y su escuela”, es decir, una escuela de interpretación histórica a final de cuentas mucho más cercana y afín a Weber que a Marx. Con respecto al primer frente, Lüthy trata de ahondar en las razones que expliquen la fuerza misteriosa que parece tener la tesis weberiana sobre el protestantismo, pues después de sesenta años parece seguir incólume a pesar de todas las críticas, de todos los tipos y calibres, que ha recibido a lo largo de esas seis décadas; un tiempo demasiado largo en el que fenecieron muchas otras tesis e hipótesis de explicación histórica y sociológica. Lüthy explica que tal fuerza deriva en última instancia de una serie de equívocos:

Reconozcamos que efectivamente hubo una disparidad global entre los mundos protestante y católico demasiado impresionante para que los argumentos de detalle [...] puedan finalmente tener un peso suficiente. Es esta situación global la que se trata de explicar, y la explicación de Weber parece ser la única que puede dar cuenta de todo el conjunto. Una y otra vez, después de haberla refutado en los detalles, los críticos de Weber acaban por sentirse vencidos a falta de una alternativa satisfactoria que puedan proponer: debe haber en la doctrina protestante una levadura poderosa de desarrollo económico y social; en la terminología de Weber, de desarrollo capitalista pues *Quod erat demonstratum*. Este es el ejemplo mismo de un problema planteado de tal manera que no admite otra solución que aquella que está sugerida ya implícitamente en su propia formulación, y resulta muy curioso que, en el curso de esta discusión, nadie se haya decidido a salir de esta petición de principio [...]; por lo tanto, nadie parece haber sacado las conclusiones del enorme *non sequitur* del encadenamiento weberiano de causas y efectos. Ni el capitalismo, ni el mundo moderno, ni el pensamiento racional, comenzaron, ni en Wittemberg, ni en Ginebra.⁴⁸⁴

La “reconstrucción” de Lüthy cae aquí en una grave contradicción que sería inmediatamente advertida y reprochada por sus críticos tanto en Francia como en Estados Unidos. Lüthy había afirmado que iba a criticar a los reduccionistas simplificadores de la tesis weberiana sobre el protestantismo y no a Weber mismo por tales reduccionismos; no obstante, en la cita precedente Lüthy ataca expresamente a

Weber por tales reduccionismos que, conviene recordar, el sociólogo de Heidelberg jamás cometió. Baste decir que en ninguna parte de la obra weberiana puede encontrarse alguna afirmación que sugiera que él dijo algo tan “vulgar” como que el capitalismo o el mundo moderno o el pensamiento racional comenzaron en Wittemberg o en Ginebra; es más, resulta sumamente discutible que, por lo menos en sus tesis sobre el protestantismo, Weber haya hecho algún tipo de “encadenamiento causal”. Esa es una caricatura elaborada por el propio Lüthy, y la pagaría a un muy alto costo cuando Freund y Nelson le demostraran, en el mismo año de 1964, su “vulgaridad” y falta de seriedad, a lo que Lüthy sólo pudo responder ofreciendo una disculpa pública.

De cualquier modo, la principal aportación de Lüthy a la “guerra de los cien años” aquí analizada no reside ni en su coherencia lógica ni en su claridad conceptual, sino en que propone una interesante “tesis alternativa”, a la que supuestamente proporcionó Max Weber, para explicar el desarrollo económico del occidente moderno a partir de las diferencias religiosas que surgieron en los siglos XVI y XVII. Brevemente expuesta se trata de lo siguiente: no fue el factor de la Reforma, sino el de la Contrarreforma el que explica por qué las partes protestantes de Europa tuvieron una superioridad económica sobre las partes católicas desde mediados del siglo XVI hasta mediados del siglo XVIII. Es sorprendente que en el transcurso de sesenta años, prosigue Lüthy, se haya ignorado por completo el papel histórico jugado por la Contrarreforma en el sofocamiento de las potencialidades económicas del mundo católico. La Reforma apareció en un momento histórico de gran progreso y bienestar económico para toda Europa, más aún, todas las bases del mundo moderno, tales como capitales, riqueza, los más altos niveles de desarrollo artístico y tecnológico, el poder global y el comercio mundial, se encontraban en ese momento concentradas casi exclusivamente en países como Italia, España, Flandes y Portugal, que eran y permanecieron siendo católicos.

Pero para mediados del siglo XVII todo eso ya era “petrificación y decadencia”, pues donde se impuso la Contrarreforma se proyectó “una sombra mortal con su cortejo de inquisición y sus procesos contra la herejía; una sombra que se apoderó de la mitad del continente y que no comenzaría a despejarse sino hasta dos siglos más tarde, bajo la acción del despotismo ilustrado y anticlerical, e incluso tan sólo hasta la llegada de las invasiones de la Francia revolucionaria que llevaron a todos lados la secularización liberadora”.⁴⁸⁵ En una explicación alternativa que sospechosamente recuerda demasiado a la que Trevor-Roper había dado también desde inicios de la década de los años sesenta,⁴⁸⁶ Herbert Lüthy reduce la importancia de la Reforma protestante y resalta la de la Contrarreforma, a fin de explicar el progreso económico de ciertas partes de Europa en detrimento de otras, con base en la diáspora de técnicas, cerebros y capitales generados por las guerras de religión. De tal modo que si, según Lüthy, Weber simplificó las cosas, él también reclama su derecho para hacer lo mismo:

Simplificación por simplificación: más que atribuir a la Reforma la creación de un nuevo espíritu económico, hay excelentes razones para sostener que a través de ella es el espíritu de las repúblicas urbanas medievales que se perpetúa y emancipa de la tutela de esa Iglesia que les había hecho florecer, pero que ahora, al ponerse a la cabeza de un implacable combate retrógrado, las sofocaba y las arruinaba. Las oleadas sucesivas de refugiados italianos, flamencos, hugonotes —a los que habría que agregar las de los judíos españoles y portugueses perseguidos por la inquisición—, y que transportaron hacia Holanda, Inglaterra, Suiza y los países nórdicos, los conocimientos, las técnicas y las actividades del mundo mediterráneo y flamenco, no fueron únicamente un fenómeno religioso, desde el momento en que también hubo migraciones no ocasionadas por la herejía: pero sí fueron una de las consecuencias del aplastamiento arrollador, espiritual y material, de los reinos cortesanos y clericales de la Europa de la Contrarreforma [...]; toda la lectura de conjunto de la historia europea sugiere, con demasiada fuerza, la idea de que la Contrarreforma, en todos los lados donde triunfó bajo la forma de una reacción autoritaria contra el espíritu de herejía y la no sumisión, bloqueó por largo tiempo el desarrollo de la civilización material, técnica e intelectual [por ser] un movimiento reaccionario en el sentido más preciso del término.⁴⁸⁷

En otra manera de plantear su tesis “alternativa” Lüthy afirma que la Reforma protestante no fue la causa, sino más bien “el menor obstáculo” para la emancipación y la promoción del capitalismo innovador.⁴⁸⁸ La Reforma permitió efectivamente que los Países bajos del norte preservaran y desarrollaran la gran herencia de sus logros industrial y mercantil, mientras que en la parte sur tal herencia fue destruida, pero eso no ocurrió así porque el protestantismo hubiera generado la riqueza inicial, sino simplemente porque no obstaculizó su desarrollo posterior. Esa es, según Lüthy, la manera correcta de plantear las cosas, “en vez de invertir los términos del problema y tratar de descubrir *por qué* la Reforma produjo logros de los cuales no era, de hecho, responsable”.⁴⁸⁹ Para reforzar su tesis “alternativa”, Lüthy afirma que cualquier estudiante de enseñanza media sabe que los grandes empresarios capitalistas del Renacimiento y la Reforma fueron los Medici y los Fugger, quienes no eran protestantes, sino católicos; además, todas las características esenciales del luteranismo demuestran que era un movimiento esencialmente medieval y anticapitalista, una revuelta lanzada explícitamente contra la venta de indulgencias en roma y, por lo tanto, “contra Mammon y el culto al becerro de oro”.⁴⁹⁰ El corte más importante y distintivo que introdujo la Reforma protestante en el mundo moderno no fue, pues, el estímulo ideológico para la acumulación del capital y el progreso económico, sino el renacimiento en la conciencia cristiana de la tradición de los Profetas del Antiguo Testamento, porque éste fue “un acontecimiento de una importancia incalculable en la historia del espíritu, que toca todos los dominios de la vida privada y colectiva y que, incluso, afecta las estructuras más profundas del lenguaje”.⁴⁹¹ Los puritanos encontraron sus modelos en los libros de Israel y no en el Nuevo Testamento, y cuando Cromwell obtuvo su victoria en Marston Moor, entonó un salmo de victoria del rey David. Según Lüthy, en el arranque de furia del profeta amos, quien rechazaba las festividades placenteras y reclamaba, en cambio, el ejercicio de una justicia implacable *aquí y ahora*, en este mundo, “se encuentra resumido todo el espíritu original de la

Reforma”.⁴⁹² Los calvinistas y puritanos, al igual que los judíos del Antiguo Testamento se consideraban a sí mismos el pueblo elegido y, al igual que la tradición profética judía, buscaban el reino de la justicia *aquí* y la santificación de *este* mundo para la mayor gloria de Dios:

Y era esta identificación, más que cualquier diferencia doctrinaria o teológica, la que realmente convirtió al calvinismo en una forma de cristianismo muy diferente a la de Roma. Con esta identificación apareció en el mundo moderno un fragmento de ese espíritu profético del antiguo judaísmo que está orientado no hacia el otro mundo o la interioridad del alma, sino hacia afuera, a fin de alcanzar el derecho y la justicia en este mundo, lo cual introdujo un fermento de voluntad para la acción política, el cual ha marcado todas las luchas del mundo moderno por un régimen constitucional y un Estado de derecho.⁴⁹³

Mediante sus propios “encadenamientos causalistas” y en buena medida mecánicos, por no decir reduccionistas, Lüthy termina así por dibujar su propia tesis “alternativa” a lo que considera que era la tesis weberiana sobre el protestantismo, no sin antes lanzar su ataque final contra la interpretación de historia social de la revolución puritana de “Tawney y su escuela”. Frente a la interpretación de Tawney que ve en la revolución puritana una revolución burguesa “que culminó en la república de Cromwell”,⁴⁹⁴ Lüthy niega que la revolución calvinista haya sido un movimiento de clase específicamente burguesa o urbano; que es muy cuestionable que pueda identificarse la *gentry* con una “mentalidad capitalista burguesa”, y que toda su reconstrucción para convertir a la revuelta en una “revolución social burguesa” no es más que “un manejo muy personal de categorías sociológicas”.⁴⁹⁵ Por el contrario, afirma Lüthy, la gran fuerza del calvinismo no provino de su éxito político, sino más bien de su fracaso relativo en término políticos:

La importancia del calvinismo para la historia mundial reside en el hecho de que fracasó en ganar el poder político y por ello permaneció casi totalmente libre de consideraciones políticas oportunistas y de usurpaciones principescas, con lo cual se le permitió al impulso revolucionario original para la reforma religiosa florecer de manera libre e incontaminada. Quedó reservado a los calvinistas no reconocer por encima de su comunidad “a ningún otro señor más que Cristo”, en vez de tener que cambiar simplemente de amo temporal y de clero.⁴⁹⁶

La fuerza transformadora más grande e influyente del protestantismo sobre el mundo moderno se encuentra así encarnada en Calvino, quien fue un revolucionario entre los reformadores, pues es en él donde se siente de manera más intensa “la imperiosa pasión profética del Antiguo Testamento”.⁴⁹⁷ Es el modelo de Calvino el que forja el tipo de hombre puritano, responsable sólo ante Dios y su conciencia, es decir, libre y responsable, para convertir las comunidades calvinistas en comunidades rebeldes ferozmente opuestas a cualquier imposición de la autoridad humana sobre sus conciencias, y para quienes la separación entre la Iglesia y el Estado era un principio

axiomático, a menos que el Estado y la comunidad fueran una sola, tal y como ocurrió en Ginebra, Escocia o en las colonias puritanas de Nueva Inglaterra. Fueron esos hombres responsables ante su propia conciencia para actuar en este mundo, con objeto de dominarlo para la mayor gloria de Dios, los que difundieron sus efectos incluso más allá de donde llegó la diáspora calvinista, a fin de acabar convirtiéndose en “los agentes más activos del desarrollo hacia una sociedad occidental moderna, en la cual aquello que en nuestra polémica se ha llamado ‘capitalismo’ no fue más que un aspecto entre muchos otros”.⁴⁹⁸

Lüthy concluye sus ensayos con dos aportaciones adicionales para comprender mejor el papel del protestantismo en el mundo moderno; por un lado, un llamado para superar las limitaciones del “esquematismo primitivo del concepto de *clase*” en las interpretaciones históricas, pues los grandes historiadores liberales nos mostraron ya que “el gran drama de la historia es algo más que el mero choque de intereses y de grupos económicos”;⁴⁹⁹ por el otro, Lüthy afirma que sólo cuando hayamos ganado de nuevo la riqueza y amplitud de tal perspectiva histórica, habrá regresado al sitio que le corresponde la discusión sobre el “calvinismo y el capitalismo”; tema importante pero que a final de cuentas “es secundario” porque lo único que significa, y ha significado siempre, es que nuestro actual uso del término *capitalismo* no es más que un sustituto moderno para lo que Aristóteles llamaba *crematística* en cuanto algo artificial y degenerado, opuesto a la implícita y no confesada nostalgia por la idealizada economía agrícola, patriarcal, autárquica y “natural” en la que cada quien ocupa el lugar que le corresponde, de acuerdo, en suma, al “modelo de la sociedad medieval”.⁵⁰⁰

De no ser por su fobia a las categorías sociológicas, Lüthy pudo haber expresado lo mismo, y de manera más económica y elegante, repitiendo lo que Ferdinand Tönnies (o para el caso también Max Scheler) ya había expresado con sus categorías de *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*.⁵⁰¹ La simpatía natural del hombre se inclina del lado de la solidaridad de la *comunidad* orgánica tradicional, y no de la atomista y egoísta competencia en la artificial *sociedad* industrial moderna. La longevidad de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo se explicaría así porque desata las pasiones latentes en lo que Freud identificaba como el “malestar de la cultura” de la modernidad. O para ponerlo en los términos reaccionarios del propio Lüthy:

Porque es indudable que el escalofrío que nos recorre, incluso hoy cuando encaramos en nuestro estudio la dureza interna de la Reforma calvinista, ha proporcionado el tono básico subyacente en la mayoría de las tesis sobre “calvinismo y capitalismo”. La investigación aparente y meramente fáctica de los problemas de historia económica y social ha sido a menudo una expresión de nuestro malestar en el mundo moderno, y para algunos de los académicos comprometidos en esta controversia, el calvinismo les ha proporcionado un fascinante chivo expiatorio para los males del progreso, conforme experimentan también una no confesada nostalgia por una Edad Media jerarquizada, estática y patriarcal, a la cual el calvinismo dictó una irrevocable acta de defunción.⁵⁰²

Esta polémica y discutible interpretación de Lüthy de todo el significado de la historia moderna generó de inmediato respuestas de rechazo e indignada crítica. Así, en agosto de 1964 en la misma revista de *Encounter*, Benjamin Nelson publicó su “defensa de Max Weber”, en la cual se planteaba una serie de proposiciones contrafácticas del siguiente tipo:

¡si tan sólo Herbert Lüthy hubiera vuelto a leer los escritos relevantes de Max Weber, especialmente sus extensas respuestas a los críticos de *La ética protestante* [...]! ¡si tan sólo Lüthy hubiera tenido mayor cuidado en distinguir entre Weber y los vulgarizadores de su hipótesis, entre Weber y Tawney, entre Tawney y sus discípulos [...]! Entonces jamás se hubiera permitido caer a sí mismo en: *Una tan mala representación de los puntos de vista de Weber*, pues él jamás afirmó una “ecuación funcional” entre calvinismo y capitalismo; ni tampoco estaba interesado primordialmente en rastrear el “desarrollo del *mercado* moderno y una *economía competitiva* de la Europa del noroeste”; tampoco intentó denigrar el “capitalismo” en beneficio de cualquier otro arreglo económico o político como el socialismo o el anarquismo. Porque Weber nos dice una y otra vez que *La ética protestante* era, sobre todo, un esfuerzo para investigar las formas en que varios cambios, cruciales aunque mal entendidos, en las orientaciones teológicas de Lutero y Calvino parecen haber afectado la configuración de la ética económica de las iglesias y hogares protestantes y así cooperaron en promover —¡en muy buena medida como consecuencias no anticipadas!— la plena cristalización, predominio y difusión mundial de la organización empresarial industrial y sus aspectos asociados.⁵⁰³

Nelson continúa su crítica a Lüthy, reprochándole el que haya descuidado o minimizado muchos de los descubrimientos y principales aportaciones de Weber, tales como: *a)* su insistencia en los fundamentos religiosos y morales al lado de los aspectos y consecuencias tanto positivos como negativos de la racionalización de la conducta en las áreas de cultura protestante; *b)* su clara y crítica percepción de las maneras en que el dualismo de las actitudes morales del cristianismo medieval para conseguir el estado de perfección inhibieron el progreso del ascetismo intramundano y reforzaron la compleja orquestación —distintivamente católica y tan presente en las culturas católicas de todo el mundo—, de las ideas e instituciones asociadas con el funcionamiento de la conciencia y la cura de almas; *c)* lo que Nelson califica de “la brillante captación de Weber de los aspectos positivos y negativos de la ética de la hermandad tribal expresada en los preceptos del *Deuteronomio* sobre la usura” es en realidad una especie de autoelogio, implícito a favor de la más conocida investigación de Nelson desarrollada a partir de un motivo apenas apuntado en los ensayos de Weber sobre el protestantismo;⁵⁰⁴ *d)* el contraste entre los estilos de vida de grandes empresarios católicos como los Medici y los Fugger, y la búsqueda sistemática y santificada de la propia vocación que estimulaba el protestantismo y que dio lugar al impulso de una búsqueda temperada, sistemática, metódica y racional de la ganancia, y *e)* el incentivo otorgado por la nueva disciplina a la organización, consciente y metódica, de la acción colectivamente consagrada en concordancia con las normas de desempeño universalistas.⁵⁰⁵ Nelson también le recrimina a Lüthy su tendencia a la trampa y la injusticia por enjuiciar a Weber en

función de que su tesis sobre el protestantismo se ha prestado a un grosero abuso por parte de un sinnúmero de vulgarizadores y críticos ineptos o perezosos. La visión crítica, y efectivamente pesimista, de Max Weber sobre el futuro del proceso de la racionalización occidental es algo que debemos agradecerle como un detallado y profundo mapa de orientación para la modernidad, en vez de vilipendiarlo por ello. También resulta injusto y poco ético enjuiciar a Weber por los errores y limitaciones de Tawney, o tratarlo como si fuera un marxista con falsa conciencia, lo cual resulta a todas luces falso. Nelson concluye su “defensa” expresando su esperanza de que Lüthy lleve a cabo, efectivamente, el proyecto de investigación histórica que anuncia hacia el final de su artículo, pues “aunque el señor Lüthy no lo sepa, ahí sí ha hecho una muy bienvenida contribución académica en el más auténtico espíritu de investigación de Max Weber”.⁵⁰⁶

Frente a esta crítica, Lüthy respondió defensivamente, asegurándole a Nelson que su “intención no era escribir un ensayo sobre Max Weber [...], sino más bien sobre las consecuencias de la obra de Max Weber”.⁵⁰⁷ En este sentido, tanto las simplificaciones, “vulgarizaciones” y reduccionismos como las obras de “Tawney y su escuela” pueden ser vistas, evaluadas y criticadas como productos generados a partir de la tesis weberiana sobre el protestantismo y, aunque no le guste a nadie, la vulgarización de la tesis weberiana ha tenido mucho mayor impacto en el desarrollo de las ciencias sociales contemporáneas que su lectura atenta y cuidadosa, con todas sus sutilezas y complejidades, la cual ha sido realizada por muy pocos.⁵⁰⁸

La crítica en Francia no fue menos feroz, pero por lo menos ahí Lüthy se defendió mejor pues no se limitó a ofrecer una disculpa por su peculiar estilo exegetico, sino que contraatacó a Freund con mejores armas. En efecto, Julien Freund planteó su crítica en una carta dirigida al director de la revista *Preuves*, donde se preguntaba desde un inicio si el destino fatídico de la tesis de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber no sería el de “ser disputada sin haber sido leída”, ya que el artículo de Herbert Lüthy, publicado en esa revista en julio de 1964, “parecía confirmar” tal destino. Por lo menos eso es lo que podía desprenderse a primera vista de su artículo, pues

Cuando H. Lüthy insiste sobre las consecuencias de la Contrarreforma, sobre el deterioro de la economía después de la Reforma o sobre el aspecto profético de determinadas sectas, tiene toda la razón, sólo que Weber jamás negó tales situaciones. ¡al contrario! basta leer sus ensayos para constatarlo. [Pese a algunos aciertos en el artículo de Lüthy], es lamentable ver que la tesis de Weber ha sido tan mal entendida una vez más, aparte de que es sumamente presuntuoso de su parte afirmar que está errada y ha sido superada. Y lo más penoso de todo es ver a H. Lüthy sugerir primero que no va a confundir a Weber con sus epígonos, para terminar intentando demoler el pensamiento weberiano en nombre de su interpretación más vulgar.⁵⁰⁹

Según Freund, la mezquindad en la crítica de Lüthy es todavía más grave porque pudo perfectamente haberle hecho justicia a la tesis weberiana, exponiéndola sin sesgos y

deformaciones, para proceder después a exponer su propio punto de vista alternativo, dirigido a intentar explicar mejor la cuestión discutida. En suma, evitar a toda costa la presentación de una caricatura de la tesis weberiana hubiera sido lo más conveniente para los mejores intereses de Lüthy, “a fin de no caer en la misma falta que se pretende combatir, y así agregar una nueva extravagancia a los menosprecios que el libro de Weber ha podido suscitar después de sesenta años”.⁵¹⁰

Freund considera que no es necesario volver a exponer el tema exacto de la tesis weberiana sobre el protestantismo, pues basta exponer unos cuantos ejemplos de las contradicciones, incoherencias o paralogismos del artículo de Lüthy, para detectar con precisión el tipo de caricatura en que convirtió su crítica a la auténtica tesis weberiana: 1) basarse en la comparación de André Biéler entre los textos de Calvino y la tesis de Weber es bordar en el vacío y no demostrar nada porque “Weber declara *explícitamente* que a él no le interesaba la doctrina personal de Calvino, sino las interpretaciones posteriores que, después de 150 años, hicieron del calvinismo determinados puritanos”; 2) Weber también reconoció explícitamente la ambigüedad de las nociones de *capitalismo* y *protestantismo*, pero precisamente para superar ese inconveniente, recurrió a la construcción de tipos ideales, los cuales no son ni un “principio generador” ni un modelo ideal en sentido normativo como a veces sugiere Lüthy, a quien le hubiera hecho mucho bien salir de sus lamentables confusiones mediante la lectura de “las últimas veinte páginas del ensayo sobre la objetividad en los *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*”,⁵¹¹ 3) la lectura de esos mismos ensayos de metodología le hubieran servido a Lüthy para percatarse de cómo la noción de *causalidad* que él atribuye a Weber es totalmente distinta a la que éste realmente tenía, pues Weber jamás pensó o afirmó, como dice Lüthy, que hubiera “una relación inmediata de causalidad o función directa entre una doctrina religiosa y un comportamiento económico”, pues, por el contrario, una y otra vez Weber afirmó que una ética económica jamás es una simple “función” de las formas de organización económica ni que una ética económica está determinada únicamente por la religión; basta leer las últimas páginas de cada uno de los dos ensayos de Weber sobre el protestantismo para constatar lo errada que está la interpretación de Lüthy, lo cual permite sospechar que ni siquiera leyó los ensayos que critica; asimismo, Weber afirma *explícitamente* que había importantes formaciones capitalistas en Europa mucho antes de la Reforma protestante, por lo que está totalmente fuera de lugar, por ser una vulgar caricatura, la acusación de Lüthy contra Weber en el sentido de que “Ni el capitalismo, ni el mundo moderno, ni el pensamiento racional comenzaron en Wittemberg o en Ginebra” (Freund asegura que seguramente Weber hubiera mandado a Lüthy de maniquí para servir de blanco en las prácticas de tiro de haber escuchado semejante acusación),⁵¹² 4) aunque Lüthy tiene razón en reconocer el papel central que juega la noción de *racionalidad* en la obra de Weber, su gran

negligencia reside en que jamás aborda la noción de *ascetismo* que está en el centro de la temática de sus ensayos sobre el protestantismo, y esto probablemente se debe a que en vez de leer a Weber directamente, Lüthy leyó la interpretación que Sombart hizo de Weber pues a veces cita más al primero que al segundo; 5) cuestionar la tesis de Weber por sus posiciones en la política alemana o sugerir que toda su investigación depende de las frágiles estadísticas de su alumno Offenbacher es caer en las falacias, falsedades y paralogismos, al parecer característicos del estilo de argumentar de Lüthy.⁵¹³

Hay muchas otras instancias de detalle del artículo de Lüthy que, según Freund, pueden refutarse si se confrontan directamente con los textos de Weber, y cuando Lüthy tiene razón en algo es porque Weber ya lo había encontrado y afirmado explícitamente antes que él. Por ello resulta paradójico que Lüthy haya querido polemizar con Weber, pues sin que el suizo se percatara, a menudo llega “exactamente a las mismas conclusiones” del sociólogo alemán. Asimismo, cuando Lüthy afirma que Weber expone “cosas archiconocidas”, parece no darse cuenta de que si eso es efectivamente así, es “porque lo son en muy buena medida gracias a Weber”.⁵¹⁴ Freund concluye su carta de protesta contra Lüthy exhibiendo sus credenciales para justificar su intervención en un debate que gire en torno a Weber: “Si me permito intervenir en este debate es a título de traductor de la primera obra de Weber aparecida en Francia (*Le savant et le Politique*, con una introducción de R. Aron, Plon, 1959) y también por ser el traductor de las obras epistemológicas de Weber próximas a aparecer”.⁵¹⁵

Lüthy respondió a Freund en el mismo número y en la misma sección de *Preuves*, acusándolo de comportarse como marxista al que le han cuestionado al prócer fundador, para después afirmar que Weber no es ninguna deidad a la que no se pueda criticar. Pese a ello, Lüthy aclara que su artículo no se proponía discutir la obra de Weber como tal, ni siquiera sus ensayos sobre el protestantismo, sino tan sólo la nefasta vulgarización que ha tenido su tesis a lo largo de sesenta años:

Inútil es, por lo tanto, citar con tanta indignación y tantos insultos invocando al espíritu de Weber aquellas observaciones dirigidas por mí contra la larga serie de sus exégetas y vulgarizadores, para decirme después que Weber conocía perfectamente las fragilidades y ambigüedades de su interpretación: sin duda las sabía, pero yo creo que su tesis no hubiera tenido el éxito que tuvo si aquellos que la retomaron no la hubieran interpretado como un análisis explicativo de la historia real, en vez de ver ahí tan sólo una construcción típica ideal.⁵¹⁶

Lüthy se rehusa aceptar, por otro lado, que la tesis weberiana se limita a relacionar una ética con un espíritu, pues en todas las “modificaciones” que Weber introdujo en su tesis con las variaciones en notas de la segunda versión, de 1920 y el ensayo sobre las sectas protestantes, de 1906, la tesis se extiende, según Lüthy, a tratar la influencia del calvinismo sobre el desarrollo del capitalismo. Además, tampoco acepta Lüthy que los

escritos y sermones de Calvino no sean relevantes para el análisis de las sectas puritanas del siglo y medio posterior a Calvino analizadas por Weber, ya que, según el crítico suizo, la noción de *ética protestante* que aparece en el título de los ensayos no puede restringirse exclusivamente “a ciertas sectas disidentes tardías, a las cuales, ni siquiera con la mejor voluntad, se les podría atribuir un papel tan fundamental y universal en la historia occidental”.⁵¹⁷ Lüthy tampoco acepta que Weber haya tomado en consideración los factores de la tesis alternativa de la influencia negativa de la Contrarreforma, y rechaza que él sea un weberiano sin saberlo, como sugiere Freund al final de su crítica:

[...] si yo subrayo así el contrapeso a la tesis weberiana al referirme a las estructuras políticas y sociales en su realidad histórica y no a las estructuras interiores “típico ideales” de la fe, Freund me dice que Max Weber jamás dijo otra cosa y que yo me hago weberiano sin saberlo. Por lo cual yo debería estar muy orgulloso, pues en su pluma ese es el más grande elogio; pero me atrevo a preguntarle dónde, en toda la gran obra de Max Weber, ha encontrado tal interpretación, porque yo no recuerdo que la idea de la libertad política y del ciudadano libre tenga un lugar importante en la interpretación weberiana de la historia y de la cultura ni en su ideología política.⁵¹⁸

Julien Freund ya no presentó una contrarréplica a estas observaciones, pero seguramente hubiera remitido a Lüthy a hacer mejor sus lecturas ya que dentro de “toda la gran obra de Max Weber” tanto en el capítulo sobre la ciudad de *Economía y sociedad* como en sus escritos políticos, especialmente en el de “Parlamento y gobierno en una Alemania reorganizada”, juegan un papel sobresaliente la idea de la *libertad política* y la del *ciudadano libre*. También en la sociología del derecho de *Economía y sociedad* son fundamentales esas ideas y valores, así como también en esa obra pueden encontrarse muchas referencias tanto al papel inhibitorio de la Contrarreforma para el desarrollo económico como a la importancia de la Reforma protestante para la promulgación de la Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano de acuerdo a la tesis de Jellinek, la cual siempre es citada por Weber con gran aprobación y admiración, entre otras cosas porque tal tesis fue la inspiradora para los ensayos del propio Weber sobre el protestantismo, y esto es algo que evidentemente Lüthy ignoraba.⁵¹⁹ En suma, la crítica de Freund a Lüthy centrada en la acusación de que el segundo no había leído la obra de Weber se confirma con las mismas observaciones e ignorantes retos que lanza el crítico suizo en su respuesta. La lectura de Lüthy de la obra de Weber es o nula, para el caso de *Economía y sociedad*, o sumamente deficiente para el caso de los ensayos weberianos sobre el protestantismo.

Lüthy se defendió, no obstante, de la acusación de no haber leído directamente los ensayos weberianos sobre el protestantismo, sino su distorsionada representación en la obra de Sombart, y le recordó a Freund que, en cuanto suizo, sus lecturas de textos alemanes se remontaban a sus primeros años de enseñanza, por lo que había leído

directamente en alemán la tesis de Weber sobre el protestantismo y no podía entender por qué le adjudicaba una lectura indirecta a través de Sombart.⁵²⁰

De manera irónica, Lüthy agradece que en el fondo Freund sí le hubiera reconocido su calidad y capacidad como historiador, ya que “tan sólo me puso un cero en filosofía por no entender bien la metodología y la epistemología weberianas”, pero que en cuanto historiador, que había abordado temas históricos, el reconocimiento de Freund “en rigor me puede consolar”.⁵²¹ Lüthy reconocía de manera voluntaria que, efectivamente, él no había hablado más que de manera incidental “y un poco negligentemente” de los tipos ideales de Weber “y para nada de su epistemología”, pero que también resultaba un tanto pedante remitir al lector francés a “los pesados textos esotéricos alemanes que monsieur Freund está en proceso de traducir”, aun cuando ese mismo público debería quedar profundamente agradecido si es que, de una vez por todas, Freund era capaz “de proporcionar la definición inteligible y definitiva de ese método típico ideal”.⁵²²

Por supuesto que de todos modos quedaba en pie la cuestión de si era absolutamente imprescindible hacer frente a todos los meandros metodológicos de Max Weber para tener el derecho a discutir una conclusión que “pretende dar una llave esencial para la comprensión histórica”, ya que “típico ideal o no” si la tesis de Max Weber no buscaba demostrar la vocación capitalista de la ética protestante a partir de sus fundamentos dogmáticos de origen calvinista, entonces, se pregunta Lüthy, “¿qué buscaba demostrar Weber y por qué estamos hablando de ello?”⁵²³ Porque si bien Weber sabía perfectamente que ya existían formaciones capitalistas antes de la Reforma protestante, también es cierto que él definió el “capitalismo moderno” de una manera tan precisa que sólo el capitalismo detonado por la ética protestante puede ser calificado en rigor de moderno y racional, mientras que las formaciones anteriores, incluida la de Florencia en el siglo XIV, no serían ni modernas ni racionales. Y en cuanto a que Weber no buscaba con su tesis “probar” algo, sino tan sólo “hacerlo comprensible”, Lüthy considera que el hacer comprensible una relación de fenómenos históricos (la vocación capitalista de la ética protestante) “presupone que esa relación existe, y eso es lo que se trata precisamente de demostrar”.⁵²⁴ Lüthy también se defiende de la acusación de haber interpretado la tesis weberiana de acuerdo a una relación causal directa y mecánica, negando que él lo hubiera hecho así, aun cuando señala que estipular una relación de causalidad para los estudios weberianos “no es algo herético”, desde el momento en que Weber habla muchas veces, especialmente en sus ensayos de metodología sociológica, de relaciones de causalidad, adecuada y accidental.⁵²⁵ Al respecto conviene mencionar que Lüthy podría haber ido más lejos al señalar que Weber sí establece nexos de causalidad dura para explicar las razones por las cuales no apareció el capitalismo moderno en China, la India o el Islam, pero el argumento de Freund y Aron es que *en el caso específico* de su tesis sobre la relación entre la ética protestante y la mentalidad capitalista

moderna, Weber *no* estableció tal tipo de conexión, sino una mucho más flexible, indirecta y metafórica, razón por la cual remitir a otras partes de la obra weberiana donde Weber sí estipuló explicaciones causales duras resulta irrelevante, y el argumento de Lüthy, en este punto específico, se desenmascara, o bien como tramposo, o bien como ignorante.

En todo caso, de la lectura de la respuesta de Lüthy a Freund resulta evidente que la crítica que más afectó al primero fue que se le hiciera notar sus deficiencias para la adecuada comprensión de la metodología del tipo ideal. No sólo responde con sarcasmo que él es básicamente un historiador aunque Freund “le ponga cero” en filosofía, sino que la cuestión de la metodología de los tipos ideales y las citas textuales de los ensayos metodológicos de Weber sobre este tema reaparecen una y otra vez en la respuesta del historiador suizo al sociólogo francés. Con bríos renovados, pero revestidos ahora de la terminología weberiana sobre los tipos ideales, Herbert Lüthy reitera algunos puntos de su crítica inicial: los tipos ideales de la ética protestante y del espíritu del capitalismo contruidos por Weber “no responden plenamente a sus exigencias metodológicas de coherencia racional y de no contradicción”, el primero por demasiado estrecho, y el segundo por demasiado amplio,⁵²⁶ pues mientras que la ética protestante acaba restringida a unas cuantas sectas “para y post calvinistas”, el espíritu del capitalismo se convierte en algo infinitamente amplio, hasta llegar a “cubrir todas las problemáticas de la civilización occidental”.⁵²⁷

Una vez que los weberianos simplificadores hicieron a un lado la base histórica que Weber utilizó para la construcción de sus tipos ideales, “nos encontramos ya en plena logomaquia”, pero el éxito y la longevidad de la tesis weberiana sobre el protestantismo deriva del ejercicio más audaz de su método, a saber, una correlación típico ideal de dos tipos ideales, o si se quiere, una construcción mental de segundo grado, al conectar “mediante una relación típico ideal, a dos tipificaciones ideales”, la de la ética protestante y la del espíritu del capitalismo, “lo cual evidentemente eleva a la enésima potencia todas las ambigüedades del procedimiento”.⁵²⁸ Pues si el protestantismo típico ideal no es el protestantismo histórico y el capitalismo típico ideal, como tal, no ha existido nunca en ningún país, Lüthy se pregunta ¿cuál es la base empírica sobre la cual puede verificarse la lógica que lleva de uno al otro? A menos que tal correlación sea una ecuación, toda la argumentación cae en el vacío, y aquí es donde Lüthy cita la autoridad irreprochable del propio Max Weber en sus ensayos de metodología sociológica “que el señor Freund me ha aconsejado tan caritativamente que vuelva a leer”.⁵²⁹

En efecto, a continuación Lüthy cita textualmente largos extractos del ensayo de Weber de 1904 sobre la objetividad en las ciencias sociales, en donde se señala que también “los procesos evolutivos” son susceptibles de ser contruidos en términos típico ideales, y que en tal caso el peligro de confundir la realidad con el tipo ideal se hace

particularmente agudo, por lo que nunca debe perderse de vista que la construcción típico ideal y la historia son dos cosas muy diferentes, a las cuales conviene mantener rigurosamente separadas, pues la tentación de violentar la realidad a fin de demostrar la validez efectiva de la construcción en la realidad se convierte en algo casi irresistible. Lüthy agrega, para concluir de manera efectista su respuesta, la cita textual de ese artículo donde Weber afirma: “La significación *heurística* eminente, y hasta única, de esos tipos ideales cuando se los emplea para la *comparación* de la realidad respecto de éstos, y su peligro cuando se los representa como *fuerzas* o *tendencias* que valen empíricamente o que son *reales* (esto es, en verdad, metafísicas), he aquí cosas que conoce muy bien quien haya trabajado con conceptos marxistas”.⁵³⁰ A lo cual Lüthy agrega de manera retadora y triunfalista: “cualquiera que haya manejado alguna vez conceptos weberianos lo sabe igualmente”.⁵³¹

Sólo que cualquiera que real y seriamente haya trabajado alguna vez con conceptos weberianos también sabe que la interpretación presentada por Lüthy sobre los tipos ideales es *falsa*, y eso por una simple razón: para Weber los tipos ideales jamás representan el *fin* de la investigación, sino tan sólo un mero *medio* instrumental, incluso desechable, que debe usarse para ordenar los datos de la realidad a fin de hacer comparaciones con ésta. No son ni un ideal normativo ni un promedio estadístico ni una hipótesis que deba ser verificada empíricamente, sino al contrario, el tipo ideal desempeñará mejor su función en la investigación empírica en la medida en que ésta contribuya a *falsar* sus exageraciones y contribuya a proporcionar diversos aspectos y detalles no incluidos o contemplados en la construcción misma del tipo ideal. Tales observaciones están en el mismo ensayo de Weber sobre la objetividad citado por Lüthy, sólo que unas páginas antes de los fragmentos elegidos por él para ser citados, de lo cual podría concluirse que, o bien Lüthy no leyó completo el ensayo de Weber, o simplemente no lo entendió. De cualquier modo, cuando Lüthy afirma que el tipo ideal de la ética protestante no corresponde al protestantismo histórico, eso es cierto en cuanto a su definición, pero no a la manera en que Weber lo desarrolló y operacionalizó en su investigación. Lo que Lüthy no toma en consideración en su crítica es la definición y análisis que Weber proporciona del *ascetismo intramundano* (carencia fundamental que Freund ya le había señalado a Lüthy), al cual Weber estudia no de manera estática, sino dinámica, para detectar cómo se transformó, en la práctica, a lo largo de más de siglo y medio. Asimismo, cuando Lüthy afirma que el tipo ideal del capitalismo jamás ha aparecido en ningún país ni en ninguna etapa histórica, resulta pertinente subrayar, por un lado, que por lo menos en sus ensayos sobre el protestantismo Weber no construye el tipo ideal del capitalismo como tal, sino tan sólo el del *espíritu* capitalista; por otro lado, Weber afirma explícitamente, en la parte de su investigación empírica, que el espíritu capitalista ya se encontraba presente en la situación histórica concreta de la Filadelfia del

siglo XVIII, aun cuando todavía no se desarrollara ahí una sólida formación capitalista, así como también se presentó en la Inglaterra puritana desde el siglo XVII; de tal modo que la afirmación de Lüthy a este respecto es falsa porque fue él, y no Weber, quien hizo una hipóstasis del tipo ideal como si fuera un concepto estático, absoluto y final de la investigación weberiana cuando, de hecho, Weber nada más lo utilizó como un mero instrumento *metodológico*.

Del centenario de Weber en Francia a la compilación de Besnard en 1970

En Francia, la celebración del centenario del natalicio de Weber estuvo dominada por la publicación de los textos de Herbert Lüthy y por la polémica con Julien Freund reseñada y analizada en el inciso anterior. Así, la nota editorial en la revista *Preuves* que precedía al artículo de Lüthy, justificaba su publicación en virtud de tres importantes celebraciones en el año de 1964: 1) el cuarto centenario de la muerte de Calvino; 2) el centenario del nacimiento de Max Weber, y 3) la traducción francesa, por primera vez, de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, a cargo de Jacques Chavy, en la editorial Plon. Además, esa nota consideraba que las relaciones entre “infraestructura” económica y “superestructura” ideológica “que Max Weber planteaba de manera diferente a la de Karl Marx, es también un motivo de interés tan grande que los sociólogos no cesan de abordar tal problema”, al mismo tiempo que el artículo del historiador Lüthy tenía el mérito de “aclarar de una manera original un debate que, después de más de medio siglo, ha apasionado con evidente razón a los sociólogos y a los teólogos”.⁵³²

La traducción de Jacques Chavy de 1964 y la crítica de Mandrou

A diferencia de las publicaciones de Lüthy, la aparición en 1964 de la traducción francesa de Chavy de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* no generaría mayor polémica en un principio, pero tres décadas después sería objeto de una severa crítica como consecuencia de toda una serie de muy graves errores de traducción que en ocasiones tergiversaban radicalmente el significado original de lo que Max Weber había intentado expresar sobre su compleja y rica tesis. Debido a confusiones tales como traducir indistintamente “religión”, “religiosidad”, “fe” y “piedad”, traducir “confesión” por “creencias” y “religiones”, “denominaciones” por “sectas”, “calvinismo” y “luteranismo” por “Calvino” y “Lutero” respectivamente, así como por escandalosas omisiones e inversión del sentido de frases clave de la obra, la severa crítica de Jean-Pierre Grossein planteaba en 1999, al inicio de un demoledor artículo, el grave diagnóstico de que quizá “esta traducción ha constituido, para el público francófono, un obstáculo suplementario para la adecuada comprensión de esta obra”.⁵³³ Aquí únicamente damos constancia de esas limitaciones, pero como la crítica de Grossein pertenece más bien a la última década de la guerra de los cien años aquí analizada, dejaremos sus pormenores para la sección pertinente de esta investigación y procederemos a continuación a reseñar dos aportaciones que, después de la aparición de la traducción de Chavy en 1964 y la publicación del libro de Lüthy en Mónaco en 1965, aparecieron en Francia durante el año de 1966.

La primera es una reseña de la traducción francesa del texto de Weber sobre el

protestantismo realizada por Robert Mandrou, a la sazón director de estudios de la sexta sección de la École des Hautes Études de París, autor del libro *Introducción a la Francia moderna*, en la colección de “La evolución de la humanidad”,⁵³⁴ y considerado, en parte por esta obra, como el más fiel discípulo de Lucien Febvre, de tal modo que su artículo puede verse como una continuación, ligeramente modificada, de las tradicionales limitaciones de la escuela de los annales para entender y evaluar correctamente la tesis weberiana sobre el protestantismo.⁵³⁵ Aunque Mandrou detecta ya algunos de los graves errores de la traducción de Chavy, la saluda como un gran avance para la cultura francesa, dado que el texto de Weber ya había sido traducido al inglés y al italiano, así como también podría haber mencionado que para 1964 ya existían traducciones al español y al japonés. Luego de describir brevemente los propósitos de Weber en esos artículos, cita la observación de Lüthy con respecto a que las estadísticas de Offenbacher para demostrar el predominio de protestantes sobre los católicos en empleos de mejor remuneración económica en la Alemania del sudoeste de finales del siglo XIX, le sirve tan sólo de pretexto a Weber para discutir una cuestión que todos en Europa consideraban evidente en esa época, a saber, que había un gran progreso económico en los países de predominio protestante y un estancamiento económico en los países católicos de Europa. “Por lo tanto, la encuesta de Offenbacher, con su microanálisis, no aportaba nada nuevo”.⁵³⁶ La obra de Weber, según Mandrou, únicamente vino a revestir, con un estilo y un ropaje de apariencia científica, un viejo prejuicio ampliamente compartido en toda Europa que provenía desde el siglo XIX. El gran éxito de los ensayos de Weber sobre el protestantismo se explica así, en muy buena medida, porque “fusionaron la ciencia con el mito”,⁵³⁷ y lo que Weber aportó a esa idea ampliamente compartida fue una apariencia de demostración científica no mediante el análisis histórico de las condiciones de expansión del capitalismo y ni siquiera del estudio de las diversas expresiones del espíritu capitalista, sino por un aparato científico “esencialmente teológico y conceptual” que sirvió para consagrar un mito profundamente arraigado con respecto a la incapacidad católica para participar con éxito en la actividad capitalista y las ventajas del protestante para comprometerse con éxito en esa empresa. De esta manera, ciencia y mito se apoyaron mutuamente y “se hicieron inseparables”. Mandrou menciona que un elemento esencial de la tesis weberiana es su idea sobre el *desencantamiento del mundo*, es decir, el proceso creciente de racionalización que elimina las soluciones mágicas de la interpretación del mundo; sólo que, en este sentido, la propia obra de Weber se ha visto sujeta a críticas que equivalen a una necesaria desmitificación, pues “los Tawney, Hauser y Fanfani se han esforzado por confrontar los sutiles análisis de Weber con las realidades socio-históricas” y en esa medida han contribuido saludablemente a “desencantarla”.⁵³⁸ Según Mandrou, todavía falta mucho por hacer para que tengamos una adecuada historia del capitalismo moderno, pero eso sólo podrá conseguirse cuando hayan quedado en el

olvido “las vanas polémicas marcadas por el espíritu de capilla” y se inicie la investigación en serio.⁵³⁹

La crítica de Mandrou demuestra que la traducción francesa de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* no sirvió de mucho para mejorar la comprensión de la tesis weberiana en Francia, pues el nivel de análisis y el ánimo de Mandrou no superó en nada al lamentable nivel que, primero Sée y Hauser, y después el propio maestro de Mandrou, Lucien Febvre, habían dado en los años veinte y treinta al debate sobre la tesis weberiana. No tan sólo no entendió Mandrou que el propósito de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo no era la explicación de la génesis del capitalismo, sino que tampoco fue capaz de detectar todos los elementos de investigación histórica empírica con los que Weber apoyó su tesis central sobre el tipo de relación que guardan una ética con un espíritu o mentalidad.

El libro de Julien Freund de 1966

Pero así como Aron salvó el honor de Francia a partir de 1935 frente a las simplificaciones y reduccionismos de la escuela de los Annales, también afortunadamente para Francia, en el mismo año de 1966, Julien Freund pondría las cosas en su lugar al publicar un buen libro que proporcionaba una visión de conjunto de la interrelación de diversos aspectos de la obra weberiana, y exponía la tesis de Weber sobre el protestantismo de tal manera que se eliminaran, desde la exposición misma, algunos de los más típicos errores de interpretación.

Así, Freund inicia la descripción del objeto de la sociología religiosa de Weber, estipulando claramente que ésta no intenta estudiar la “verdad” interna de los dogmas religiosos, sino sus efectos en amplios grupos y sectores sociales, lo cual es algo que perdieron de vista críticos tan diferentes como Biéler, Lüthy o Werner Stark. Freund sintetiza esta pertinente aclaración de la siguiente manera:

La sociología no tiene por misión estudiar la esencia del fenómeno religioso, sino la conducta que éste origina debido a ciertas experiencias particulares sobre representaciones y fines determinados. A Weber le interesa, pues, la conducta significativa del ser religioso. Por esta razón no cabe especular sobre el valor respectivo de los dogmas, ni siquiera sobre la legitimidad de la creencia en el más allá, sino estudiar el comportamiento religioso como una actividad humana de aquí abajo (*diesseitig*), que se orienta significativamente según fines ordinarios.⁵⁴⁰

En cuanto al texto de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Freund advierte desde el inicio que Weber jamás afirmó algo así como que el protestantismo fuera la causa del capitalismo, en parte por su pluralismo metodológico que le impedía cualquier interpretación monocausal, y en parte por su celo a favor de siempre cuidar el

rigor científico en sus investigaciones:

[...] puede ser útil advertir al lector contra las interpretaciones simplificadoras que mantienen que Weber vio en el protestantismo *la* causa del capitalismo. En cierta medida, este libro es una réplica al dogmatismo escolástico del marxismo, que ha reducido metafísicamente todos los acontecimientos de la civilización a *una sola* causa: el sustrato económico que constituye en último análisis la explicación última. Semejante prejuicio es incompatible con la investigación científica que no puede imponer por adelantado el resultado al que debe llegar el análisis.⁵⁴¹

En cuanto a la cuestión de la causalidad, Freund afirma que la tesis weberiana sobre el protestantismo concibe la conexión causal en términos tan abiertos y flexibles, que no puede considerarse la ética protestante como causa mecánica, única y ni siquiera suficiente:

El *ethos* protestante fue una de las fuentes de la racionalización de vida que contribuyó a formar lo que se llama el “espíritu capitalista”. No fue la causa única o incluso suficiente del propio capitalismo. Dicho de otra forma, el protestantismo fue un elemento que, si se le suprimiera mentalmente en el sentido de las categorías de la posibilidad objetiva y la causación adecuada, no hubiera impedido el impulso del capitalismo, aunque nos obligaría a concebir su evolución de otro modo.⁵⁴²

Aunque Freund no cita aquí la metáfora del guardagujas, es evidente que la tiene en mente al considerar, mediante una proposición contrafactual, que si el *ethos* protestante no hubiera aparecido y cumplido la función de guardagujas, de todas maneras el capitalismo moderno se hubiera desarrollado, pero su trayectoria hubiera sido muy distinta a la dirección e intensidad que acabó por adoptar en la realidad histórica efectiva. Por otro lado, Freund también aclara que a Weber no le interesaba la racionalidad de la dogmática teológica del calvinismo, sino las creencias y motivaciones de amplios sectores sociales a las cuales detecta mediante la construcción de un tipo ideal: “Por consiguiente, cuando Weber habla del calvinismo, piensa únicamente en la ética propia de ciertos ambientes calvinistas de finales del siglo XVIII y no en la propia doctrina de Calvino, que vivió unos 150 años antes. De nada sirve, pues, oponerle los textos de Calvino, ya que eso sería referirse a un tema distinto al tratado por Weber”.⁵⁴³

La tesis weberiana tampoco puede entenderse adecuadamente si no se comprende, y toma muy en serio, la paradoja de las consecuencias no buscadas, así como que la motivación religiosa original ya no es necesaria para el funcionamiento del capitalismo contemporáneo:

[...] no hay que malgastar el tiempo, puesto que el trabajo incrementa la gloria de Dios y, por otra parte, de lo adquirido sólo hay que deducir lo absolutamente necesario para la subsistencia, para llevar una vida sobria y respetuosa con la ley divina. Así, la mayor productividad en el trabajo y el rechazo del lujo originaron un estilo de vida que influyó directamente el espíritu del capitalismo al crear un clima propicio para su desarrollo.

Aunque los actuales capitalistas hayan roto con esta moral, no deja de ser cierto que en su origen el ascetismo protestante, actuando en el seno del mundo, se opuso al disfrute de las riquezas y, por otra parte, se desembarazó de la moral que prohibía tradicionalmente la adquisición y el beneficio. Para que el beneficio conservara en el trabajo su carácter de manifestación de la gloria de Dios, era preciso emplearlo en fines necesarios y útiles, es decir, hacerlo volver al trabajo bajo la forma de inversión. De esta manera, el puritano acumuló capital incesantemente. Nos hallamos, pues, en presencia no de la causa del capitalismo, sino de uno de los elementos fundamentales del espíritu del moderno capitalismo, fundado en una conducta y organización racionales de los negocios.⁵⁴⁴

Freund también insiste en el carácter focalizado, históricamente restringido, típico ideal y conscientemente parcial de la tesis weberiana sobre el protestantismo. La validez que sigue teniendo, después de tantas décadas de debate, se debe quizá precisamente a las claras delimitaciones que, con plena conciencia, Weber introdujo en su tesis. El complemento a la parcialidad de la tesis sobre el protestantismo se encuentra así en otros de los escritos de Max Weber donde se propuso, por ejemplo explicar, ahí sí, los orígenes del capitalismo moderno a partir de su arranque en la última etapa de la Edad Media, lo cual fue estudiado a cabalidad ya en el capítulo sobre “La ciudad” de *Economía y sociedad*, ya en sus lecciones sobre la *Historia económica general* impartidas en la Universidad de Múnich en 1919. Así como también el complemento necesario a los estudios weberianos sobre el protestantismo se encuentra en los vastos estudios que hizo sobre la sociología de las grandes religiones asiáticas. Sin estos complementos, la tesis weberiana sobre el protestantismo no puede comprenderse de manera correcta y en toda su complejidad, y esta es la crítica que Freund desarrolló más ampliamente en un importante artículo publicado en 1968.⁵⁴⁵

En efecto, Freund inicia su artículo de 1968 mediante una síntesis de las críticas que pueden hacerse a los “terribles simplificadores” de la tesis weberiana por no haber leído sus obras más importantes y haberse limitado a la lectura de sus ensayos sobre el protestantismo. El mejor ejemplo de semejante vicio lo constituye la crítica a Weber por parte del historiador suizo Herbert Lüthy, y Freund reitera al inicio de su artículo todas las objeciones que ya le había hecho al suizo en la polémica publicada en la revista *Preuves* durante 1964.⁵⁴⁶ Freund pasa a continuación a exponer los textos teóricos de la sociología de la religión de Weber, especialmente los incluidos en el primer volumen de sus *Ensayos de sociología de la religión* donde también vienen incluidos sus ensayos sobre el protestantismo, para demostrar por qué razón Weber no podía analizar las creencias religiosas como una simple derivación de los intereses económicos, y por qué defendió la autonomía de los procesos de racionalización en el ámbito interno mismo de la religión sin por ello negar la existencia de importantes nexos entre la religión y la economía. De acuerdo con la interpretación de la obra weberiana por parte de Freund:

El papel de la sociología comprensiva e histórica no consiste en afirmar la existencia de relaciones entre la

economía y la religión, sino en reconocer, gracias a las investigaciones de la sociología comparada, las afinidades que pueden darse entre ciertos tipos de conducta moral y religiosa y ciertas formas económicas, o, de manera inversa, las tensiones entre ciertas normas éticas y ciertos usos económicos. Al plantear el problema de esta manera, se tienen posibilidades de penetrar en lo concreto de la historia, porque se confrontan comportamientos específicos.⁵⁴⁷

Resulta prácticamente imposible armonizar una conducta ética fundada en creencias mágicas y una economía regida ya por el proceso de “desencantamiento del mundo”. Su coexistencia no podría ser más que fuente de tensiones y conflictos que desembocarían finalmente, o bien en el estancamiento económico, o bien en modificar el estilo de la vida ética para adaptarlo a las exigencias del crecimiento económico, lo cual no es más que uno solo de los múltiples aspectos de los antagonismos latentes posibles:

Y a la inversa, se puede hablar de una verdadera afinidad entre la conducta racional de la vida, fundada sobre el ascetismo puritano, y las exigencias racionales de una economía como el capitalismo, combinada con el desarrollo de una ciencia positiva y un derecho racional. Ese fue sin duda uno de los momentos privilegiados de la humanidad, el cual permitió a la civilización occidental distanciarse de otras civilizaciones, sin que pueda afirmarse si ese progreso fue, en términos absolutos, un bien o un mal. Dicho de otra manera, el hecho de saber que existen en China o en la India relaciones entre la religión y la economía, al mismo tiempo que pueden encontrarse ahí los rudimentos de una economía capitalista, no ofrece ningún interés si no se llega a comprender cómo la asociación entre un tipo determinado de conducta ética religiosa y una forma de economía correspondiente pudo frenar el desarrollo hacia el capitalismo, mientras que en Europa una asociación de otro tipo por el contrario la aceleró. Hay morales y religiones que incitan a la acción, en tanto otras la inhiben. El calvinismo es una forma típica de las primeras, pero no es la única.⁵⁴⁸

Según Freund, lo que Weber rechazaba del marxismo era su tendencia a convertir la ética religiosa en una simple función de los intereses económicos, así como también rechazaba la tendencia de Nietzsche a explicar la religión como una mera racionalización psicológica del resentimiento. En todo caso, Weber encontraba motivaciones mucho más profundas para conectar la religión con la economía tales como la necesidad de justificar la riqueza o explicar la pobreza. Mediante una tipología que Weber denominó la “teodicea del sufrimiento” y la “teodicea del bienestar”, que pueden encontrarse en la religión del antiguo Egipto, en la India, en el libro de Job o incluso en esquirol, es posible explicar diversas actitudes hacia la actividad económica. Así, el hombre religioso rara vez se contenta con la mera posesión de bienes, pues necesita probarse internamente que tiene derecho a éstos, es decir, que los merece en comparación a los demás, ya que todo bienestar necesita legitimarse; en suma, la teodicea del bienestar justifica, mediante la religión, la prosperidad económica de una u otra manera, y a menudo una de esas justificaciones es ver en el éxito de su empresa la señal de ser un elegido. En cambio, la teodicea del sufrimiento tiene una naturaleza más bien plebeya; los estratos inferiores buscan encontrar su dignidad en una “misión particular” que toma el carácter de un deber frente al más allá de su existencia inmediata y, por ello, manifiestan una gran sensibilidad ante el profetismo ético. Se comprende así que entre todas las teodiceas del sufrimiento,

las profecías que anuncian un salvador sean las que más éxito tienen entre las masas, sobre todo si la profecía se ve acompañada de promesas mesiánicas. Tales religiones pueden tener un carácter puramente individual, pero también pueden dirigirse a colectividades como las del “pueblo paria” o el “pueblo elegido”, según el punto de vista, de los judíos. En tanto que la salvación se ofrece a cada uno de los individuos de la colectividad, la redención es a la vez individual y colectiva. Los adeptos a este tipo de religión no se encuentran entre los beneficiados por riquezas y bienes inmediatos, sino entre la masa de los oprimidos y los miserables, y así como Jesús descendía de la casa de David, los profetas del mesianismo no pertenecen por lo general a los estratos inferiores. Lo esencial de esta tipología de teodiceas para Weber es que tanto la fortuna como la miseria se fabrican una racionalización para justificar la situación económica por una religión o por doctrinas pseudorreligiosas.⁵⁴⁹

La teodicea no es más que una manera de racionalizar la vida, y Weber afirma que hay históricamente tres teodiceas básicas que han intentado responder, de manera racionalizada, la cuestión de la contradicción entre el destino y el mérito: la doctrina hindú del karma, el dualismo zoroastriano y la predestinación calvinista por el decreto de un *deus absconditus*. Paradójicamente la predestinación resuelve el problema de la teodicea negándola, pues si la omnipotencia de Dios es total y absoluta, no tan sólo sus decretos resultan incomprensibles, sino que también se encuentran más allá de las exigencias éticas a sus criaturas. Desde el momento en que la existencia sobre la tierra está predeterminada para toda la eternidad, al igual que el destino en la vida futura, el comportamiento moral de los hombres no puede tener por objetivo mejorar o modificar la suerte aquí abajo o en el más allá, sino únicamente actuar lo más eficazmente posible para descubrir alguna señal de elección, es decir, “intentar echar un vistazo a las cartas de Dios”. Weber sugiere así que la idea de la racionalización extrema de la vida, implícita en la creencia en la predestinación, es el anverso de la inteligibilidad absoluta de la voluntad divina. “Y así se comprende sin dificultad —afirma Freund— la afinidad que ha podido establecerse entre la racionalidad de ese comportamiento y las racionalizaciones que se han dado en el curso de la civilización occidental concernientes al derecho, la economía, el arte y la ciencia”.⁵⁵⁰

En efecto, la racionalidad del comportamiento del puritano calvinista se debe en buena medida a la práctica del ascetismo, es decir, a rehusarse a gozar personalmente de los bienes adquiridos. “Lo cual no quiere decir que toda práctica ascética se adapta al comportamiento ético y económico y pueda contribuir, como en el caso del calvinista, a la formación del espíritu capitalista”.⁵⁵¹ No todo ascetismo tiene características intramundanas, pero el ascetismo intramundano calvinista es una variante de un estilo de vida religiosa mucho más extendido, el cual en todas partes ha contribuido a una racionalización de la vida religiosa. En el ascetismo intramundano, el hombre se

considera a sí mismo “un instrumento” de Dios, y “es el éxito de su empresa, querido por Dios, lo que confirma su estado de gracia o de elección”.⁵⁵² Preocupado únicamente por hacer su deber, ese tipo de asceta rechaza lo mismo el disfrute de su riqueza que las manifestaciones externas o exageradas de los sentimientos. Y desde este punto de vista, el calvinista desarrolla un sentido de lo impersonal que lo hace particularmente apto para “adaptarse al desprendimiento impersonal de la racionalización científica y técnica”.⁵⁵³ Es decir, su racionalismo no es uno de mera adaptación al mundo, sino de *dominio* de éste para la mayor gloria de Dios. En tanto que se instala en el mundo, se convierte en una fuerza de racionalización y dominación, dado que tal tipo de racionalización, en sí misma y por su naturaleza intrínseca, no puede darse más que a condición de tomar una clara distancia con relación a las cosas que debe dominar. En otras palabras, tal racionalización sólo es posible sobre la base de una creciente abstracción y distancia. “También en este ámbito el calvinismo resulta más apto que otras doctrinas para adecuarse al movimiento de racionalización creciente que implica la civilización occidental”.⁵⁵⁴

Freund concluye su exposición sobre los complementos indispensables de la sociología de la religión de Weber para contextualizar y comprender mejor y más adecuadamente su tesis sobre el protestantismo, con la atinada observación de que “el problema del racionalismo y su desarrollo creciente constituyen el tema fundamental de la sociología de Weber”.⁵⁵⁵ De manera más específica, la sociología económica de Weber demostró que el problema del desarrollo económico no depende exclusivamente de la cuestión de la producción, sino también, y quizá sobre todo, de la cuestión de la mentalidad requerida para mantener una producción constante. El capitalismo moderno se desarrolló, en su lógica interna, “dentro del reino de lo *impersonal* y provocó en este punto, una ruptura con la antigua mentalidad económica dominada por las relaciones personales”.⁵⁵⁶ Freund acaba por atribuirle así a Max Weber la paternidad de una perspectiva que no le pertenece tanto a él como a *La filosofía del dinero*, de Simmel, cuando afirma hacia el final de su artículo, a manera de conclusión, que

[...] nada ha resultado más significativo, a este respecto, que la importancia que ha adquirido en el mundo moderno el *dinero*, en el que Weber ve la forma más *abstracta*, y por consiguiente la más *impersonal* de intercambio, porque puede hacerse entre dos partes que ni se conocen y quizá jamás lleguen a tener un contacto directo. Tomando en cuenta que la mayor parte de las economías de antes, así como ciertas economías primitivas de hoy, manifiestan una desconfianza tenaz contra el dinero, bajo la forma del interés y la usura, la transición de la mentalidad antigua a la del desarrollo técnico y racional exige una verdadera conversión interna. Y como se trata de relaciones impersonales, difícilmente se dejan reglamentar por la ética [...] Por tanto, a Weber no le falta razón cuando insiste en la ausencia de un impulso caritativo entre los primeros empresarios capitalistas, pues esa era una consecuencia derivada de su ética económica. Pero con mayor razón la economía interpersonal y comunitaria de los países no desarrollados resulta tan refractaria a la impersonalidad de la economía moderna.⁵⁵⁷

La tesis esencial de Freund, en contra de las interpretaciones simplificadoras de la tesis weberiana sobre el protestantismo, consiste así en insistir en la necesidad de conocer mejor otras partes de la obra de Weber, especialmente sus ensayos teóricos sobre sociología de la religión, antes de hacer una crítica parcial, reduccionista o insatisfactoria, y esta misma línea de exigencia y rigor para disponer de un mejor contexto de interpretación hermenéutica sería compartida por otros autores franceses que escribieron por la misma época en que Freund publicó su libro sobre Weber de 1966 y su importante artículo de 1968.

Los artículos de Jean-Marie Vincent en 1967 y 1968

De esta manera, entre 1967 y 1968, Jean-Marie Vincent publicó una serie de artículos sobre la obra de Weber donde también insistía en la necesidad de comprender la tesis weberiana sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo en el contexto más amplio de sus interpretaciones específicamente dirigidas a explicar los orígenes y condiciones del capitalismo moderno.⁵⁵⁸ En realidad, de todos esos artículos, el único directamente pertinente para nuestra investigación es el de “El capitalismo según Max Weber”, publicado en 1967. Los demás son interesantes y eruditos, aunque quizá con el sesgo de leer a Weber con anteojeras interpretativas exageradamente marxistas, lo cual es parcialmente explicable en función de la “relación a valores” dominante en el medio universitario parisino entre 1967 y 1968.

A diferencia de Julien Freund, la exposición de Vincent sobre el amplio contexto de la obra weberiana en el que debe insertarse la interpretación de los ensayos sobre el protestantismo no se centra tanto en los aspectos teóricos de su vasta sociología comparada de las grandes religiones universales, sino que pone un mayor énfasis en aquellos textos donde Weber abordó el estudio de los factores “infraestructurales” a fin de explicar las condiciones necesarias para el surgimiento y funcionamiento del capitalismo. No sólo del capitalismo moderno, pues Vincent presenta también un resumen de los estudios menos conocidos de Weber donde éste abordó la explicación de formaciones capitalistas en el mundo antiguo, especialmente en roma.⁵⁵⁹ No obstante, es en su estudio sobre la ciudad de *Economía y sociedad*, donde Weber presenta, según Vincent, su explicación más convincente y admirable sobre los factores materiales de la economía y la organización política del mundo medieval occidental, los cuales abrieron “el camino a la civilización universal del capitalismo”.⁵⁶⁰ Es en las características políticas, administrativas y económicas de la ciudad de la baja Edad Media donde Weber encuentra los fundamentos para explicar el surgimiento de la burguesía como principal portador social del desarrollo del capitalismo moderno; por ello, Vincent afirma correctamente que en la explicación weberiana “sin esa realidad económica y social,

propia de la vida urbana de la Edad Media, el capitalismo no hubiera podido nacer y desarrollarse”.⁵⁶¹ Pero una vez explicadas estas condiciones de carácter “material” imprescindibles para entender correctamente cuándo, dónde y por qué se gestaron los orígenes del capitalismo moderno, para Weber quedaba en pie la cuestión del “cambio de mentalidad” de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, y la forma en que las ideas podían llegar a alcanzar “eficacia histórica” para modificar la trayectoria sobre la que se había encarrilado, por lo menos desde el siglo XVIII, la dinámica interna de los intereses materiales del capitalismo. Vincent considera así, de nueva cuenta correctamente, que

La victoria del pensamiento racional sobre el pensamiento mágico o tradicional remitía a otros fenómenos distintos de los que el análisis económico aislaba. Los estudios de sociología de la religión tratan de responder a esta interrogante, pues la ética religiosa es para él un elemento esencial de la conducta humana (supraideológica) que influye en todos sus aspectos, en particular en el comportamiento económico, sin ser a su vez, enteramente explicable por un condicionamiento económico y social.⁵⁶²

El fundamento textual de Vincent para esta interpretación proviene de la estipulación de Weber con respecto al carácter de relativa autonomía de los procesos de racionalización religiosa, planteado explícitamente por él en las páginas iniciales de su introducción a su escrito de 1916, “La ética económica de las religiones universales”: “Por arraigadas que hayan sido en casos particulares las influencias sociales, políticas y económicas sobre las éticas religiosas, su sello característico lo reciben siempre éstas, en primer término, de fuentes religiosas”.⁵⁶³ Tal autonomía relativa de la dinámica interna de los procesos de racionalización religiosa es el punto de partida de Weber, de acuerdo a la interpretación de Vincent, para que sus investigaciones de sociología comparada de las grandes religiones universales demostraran la manera específica en que se relacionan las éticas religiosas con la vida económica, lo cual ocurre en muchas ocasiones mediante “la paradoja de las consecuencias no buscadas”, es decir, mediante efectos sociales y económicos que no podían ser previstos en el contexto de las intenciones y motivaciones religiosas originales.⁵⁶⁴

Con este punto de partida, Vincent procede a resumir las investigaciones de Weber para los casos de las éticas económicas de China y la India, donde la explicación para entender por qué no se desarrolló ahí el capitalismo moderno debe hacerse con fundamento en factores tanto de carácter religioso como de organización política y formas de dominación.⁵⁶⁵ El caso del judaísmo es particularmente importante por su antagonismo a la magia y las tendencias intrínsecas de su proceso de racionalización religiosa, las cuales, al ser heredadas en muchos aspectos al calvinismo, a la larga favorecen la racionalización secularizadora del mundo moderno, la tendencia a la eliminación de la magia, en fin el proceso de “desmagiación” o “desencantamiento” del mundo (*Die Entzauberung der Welt*). Y es dentro de este contexto donde debe insertarse

para su adecuada comprensión, la tesis weberiana sobre la ética protestante, pues en caso de no tomarlo en cuenta, Vincent considera que se presta a confusiones, reduccionismos e interpretaciones parciales o erradas de sus propósitos y objetivos esenciales:

En efecto, para Weber la importancia del judaísmo residía en haber sido el predecesor del cristianismo, religión de la dogmática racionalizada, puesto que el último retoño del cristianismo, el protestantismo, representaba para él, el culto más propicio al desarrollo del capitalismo. Por cierto, no es que el protestantismo calvinista haya tenido relaciones inmediatas con la racionalización económica; Weber no se cansaba de decir que los fundadores de la ética protestante vivían en un estado de profunda tensión con el mundo y que no tenían preocupaciones directamente económicas. Pero el protestantismo de obediencia calvinista —y sus continuadores— estaba a la vanguardia de un movimiento que suprimía los intermediarios entre el hombre y Dios. En la doctrina de la predestinación ya no cabía una mediación o intercesión mágica posible. El hombre se hallaba solo frente a Dios y sus propósitos insondables en “el sentimiento de una inaudita soledad interior”. La salvación era imposible por la Iglesia y por los sacramentos, y era privilegio exclusivo de los elegidos de Dios.⁵⁶⁶

Una consecuencia de la lógica interna de este proceso de racionalización del calvinismo es la aparición de una frialdad aparentemente inhumana, desde el momento en que el significado del mundo existe sólo para la mayor gloria de Dios y no para conseguir el disfrute o felicidad del hombre. Los lazos afectivos hacia otros seres humanos deben verse con desconfianza, bien porque generan un sustituto de la idolatría, o bien porque podían desviar la atención para dedicarse plenamente al servicio de Dios. En principio, nada aseguraba al puritano la certeza de la salvación a no ser una fe inquebrantable, ya que para la ortodoxa doctrina calvinista no puede acudirse al testimonio de las buenas obras como sí puede hacerse en el catolicismo. Pero en la práctica pastoral de los sucesores de Calvino, especialmente en la Inglaterra del siglo XVII que es de donde Weber extrae sus principales ejemplos, pronto se admitió que la fe podía atestigüarse por sus resultados objetivos, tales como el ardor por satisfacer los deseos de Dios. Así, “al obedecer su vocación profana, el puritano podía lograr la *certitudo salutis*”.⁵⁶⁷ El puritano tenía que llevar una vida ascética a fin de tener alguna forma de confirmación de su elección, y de esta manera el ascetismo reservado a la vida virtuosa monacal de la Edad Media se abrió a todo el mundo en la vida laica y profesional: “Tener éxito era cumplir la voluntad de Dios y poner su fe a prueba [...] mientras que la pobreza se interpretaba como un signo de perdición y de condenación eterna”.⁵⁶⁸ Entre los elegidos y los réprobos se abría un profundo abismo y tal desigualdad social era interpretada como querida por Dios, por lo que carecía de sentido tratar de poner algún freno o límite preciso al afán de ganancia.

Es en este sentido, nos dice Vincent que “el calvinismo y el puritanismo demostraron ser valiosos auxiliares en la acumulación capitalista”.⁵⁶⁹ La ética protestante le permitió al puritano, comprometido en una actividad económica capitalista, dedicarse con sosiego

espiritual a su tarea sin tensiones o contradicciones entre su actividad profesional y sus creencias religiosas. Pero Weber tampoco aceptaba explicar las transformaciones económicas por la influencia exclusiva, ni siquiera predominante, de las creencias religiosas, pues “la ética económica no representaba toda la economía y ésta no era todo el conjunto de las relaciones sociales”.⁵⁷⁰

Así, Vincent llama correctamente la atención sobre la enorme importancia que Weber atribuyó a la interrelación entre los procesos de racionalización formal de la economía con la racionalización formal jurídica, para explicar la génesis y desarrollo del capitalismo moderno, ya que la garantía formal jurídica resultó imprescindible para asegurar la regularidad de la vida económica: “El derecho sancionado por el Estado es, pues, un elemento de estabilidad indispensable para los contratantes en el mercado y para todos aquellos que ejercen una actividad profesional de carácter capitalista”.⁵⁷¹ Todos estos factores nos llevan a ver, dice Vincent, en qué alta medida Max Weber adoptaba un rico pluralismo metodológico, en el cual no había cabida para las explicaciones monocausales o monofactoriales. Su explicación sobre la génesis y desarrollo del capitalismo moderno jamás fue reducida por él a un factor religioso, político, jurídico o económico. En el caso del fundamental papel que desempeñó la racionalización formal del derecho para la génesis y funcionamiento del capitalismo moderno, Vincent advierte que tampoco aquí podía caer Weber en una explicación reduccionista:

La racionalización jurídica —condición de la vida económica moderna— remite, por consiguiente, a complejos procesos de naturaleza política (la burocratización), de naturaleza económica (el mercado), pero, también, de naturaleza social (modificación profunda de los comportamientos sociales) que muestran, una vez más, la imposibilidad de la explicación por un solo factor.⁵⁷²

Pareciera, pues, que la interpretación de Jean-Marie Vincent sobre la rica y compleja explicación de Weber con respecto a la génesis y condiciones de funcionamiento del capitalismo moderno es impecable. Sin embargo, hacia el final de su artículo sobre el capitalismo, como lo hace en sus demás artículos sobre Weber, se siente obligado a compararlo desfavorablemente con Marx al considerar que su pluralismo metodológico fue diseñado para lanzar un ataque, basado en una especie de “juego sin reglas”, contra la interpretación materialista de la historia por parte de Marx. A fin de llevar a cabo ese supuesto propósito, Weber hizo una hipóstasis de los procesos de racionalización, convirtiéndolos en la realidad esencial de la sociedad moderna a fin de erigirlos “en tendencias suprasociales” de una manera en última instancia emparentada con el determinismo de las “leyes sociales” de Spencer, Tönnies o Simmel. Su visión pesimista con respecto al futuro de la sociedad occidental era la consecuencia lógica de su hipóstasis del ineluctable proceso de expansión de la racionalidad instrumental, el cual adquiriría rasgos trágicos muy influidos por el diagnóstico de Simmel:

La explicación o, mejor dicho, la descripción del capitalismo se convertían, de grado o por fuerza, en un comentario pasivo sobre lo trágico de la cultura moderna y de la condición humana, más cercano de lo que él quería de la filosofía pesimista de un Simmel. Las relaciones sociales acababan por revelarse como el ámbito de lo inhumano, no dejando a la voluntad o la afirmación de sí más que una esfera cada vez más restringida y más interiorizada.⁵⁷³

Tal parece que después de haber evitado caer en una interpretación reduccionista o monofactorial de la compleja explicación de Weber sobre los orígenes y naturaleza del capitalismo moderno, Jean-Marie Vincent tropieza con el reduccionismo de interpretarla como diseñada intencionalmente para “refutar a Marx”, o bien que el rico pluralismo metodológico de Weber a final de cuentas sucumbe a la tentación de explicarlo todo en función de su “hipóstasis del proceso de racionalización”, como si todo pudiera reducirse, “en última instancia”, a este factor único y fundamental. Sólo que tal argumentación se parece mucho más a una de corte marxista que a las que Max Weber utilizó, tanto en su obra sustantiva como en sus ensayos de metodología, y eso es precisamente lo que resaltarán Raymond Aron en su libro de 1967 sobre las etapas del pensamiento sociológico, en una versión que podría asociarse, entre otras cosas, a una especie de implícita respuesta a la interpretación marxista de Vincent sobre la obra de Max Weber.

La versión de Aron en 1967

Aron insiste, en tres distintas partes de su exposición de 1967 sobre Weber, en que el objetivo de su sociología de la religión en general, y de su tesis sobre el protestantismo en particular, no era ni “refutar” a Marx ni al materialismo histórico, sino exponer una interpretación mucho más compleja:

A menudo se afirma que Weber se esforzó por refutar el materialismo histórico y explicar el comportamiento económico a partir de las religiones, en vez de postular que las religiones eran la superestructura de una sociedad en la que la infraestructura estaría constituida por las relaciones de producción. De hecho, el pensamiento de Weber es diferente. Él buscaba demostrar que las conductas de los hombres en las diversas sociedades no son inteligibles más que en el contexto de la concepción general que esos hombres se hicieron del sentido de la existencia; los dogmas religiosos y su interpretación son partes integrantes de sus visiones del mundo, y se les debe comprender entendiendo el comportamiento de los individuos y los grupos, en especial su comportamiento económico. Por otro lado, Max Weber buscaba probar que las concepciones religiosas son efectivamente un condicionante de las conductas económicas y, por consiguiente, una de las causas de las transformaciones económicas de las sociedades.⁵⁷⁴

Inmediatamente después de esta pertinente aclaración teórica en lo general, Aron expone la tesis de Weber sobre la relación entre la ética protestante y la mentalidad capitalista moderna, relación que, como ya hemos señalado en el apartado “Raymond Aron salva el honor francés” del capítulo IV de esta misma investigación, no considera

que sea correcto interpretarla en términos de una relación de causalidad, sino en todo caso de “afinidad” y “relaciones significativas”. Por ello, y en el contexto de la tesis weberiana sobre el protestantismo, Aron abunda en sus razones para no verla orientada por un intento de “refutar” el marxismo:

Con relación al materialismo histórico, el pensamiento weberiano no busca ser una inversión de éste. Nada sería más falso que suponer que Max Weber ha sostenido una tesis exactamente opuesta a la de Marx al explicar la economía por la religión en vez de explicar la religión por la economía. Weber no tenía el proyecto de invertir la doctrina del materialismo histórico para sustituir, con una causalidad de fuerzas religiosas, la causalidad de las fuerzas económicas [...]. En primer lugar, porque una vez constituido el régimen capitalista, es el medio el que determina las conductas, cualesquiera que sean sus motivaciones, y tenemos múltiples pruebas en la difusión de las empresas capitalistas a través de todas las civilizaciones, independientemente de sus sistemas religiosos. Pero incluso para explicar el origen del sistema capitalista, Max Weber no propone algún otro tipo de causalidad exclusiva. Lo que se propuso mostrar es que la actitud económica de los hombres puede estar regida por sus sistemas de creencias, así como, en un momento determinado, el sistema de creencias puede estar regido por el sistema económico [...]. Max Weber buscó sobre todo mostrar la afinidad intelectual y existencial entre una interpretación del protestantismo y una cierta conducta económica. Esta afinidad entre el espíritu del capitalismo y la ética protestante hace inteligible la manera en que una forma de pensar el mundo puede orientar la acción.⁵⁷⁵

En cuanto a la posibilidad de que a final de cuentas todo el complejo pluralismo metodológico de Max Weber acabe por sucumbir a una “hipóstasis del proceso de racionalización” en cuanto fuerza esencial y factor de “última instancia” para explicarlo todo, Aron parece responder con la estipulación de que eso no es posible dentro del diseño intrínseco de la argumentación de Weber, aunque muy bien sí podría resultar válido para el caso de un determinado tipo de marxismo. Así, y en referencia *explícita* a la respuesta de Herbert Lüthy a Julien Freund en la polémica publicada en la revista *Preuves* en 1964, según la cual los marxistas y los weberianos se parecen en que son igualmente susceptibles cuando se cuestiona alguna idea de su maestro, Aron responde de una manera también válida, aunque *implícita*, para la equiparación hecha por Jean-Marie Vincent de la noción weberiana de la *racionalización* con un hipóstasis: “El marxismo puede ser resumido y vulgarizado en un catecismo para uso de los tontos, pero el weberianismo no se presta a la elaboración de una ortodoxia, a menos que se bautice como ortodoxia al rechazo de todas las ortodoxias”.⁵⁷⁶

Por último, en la conclusión de su exposición de 1967 sobre la sociología weberiana, en una sección intitulada “Weber, nuestro contemporáneo”, Aron se pregunta, a propósito de las apasionadas discusiones suscitadas en el coloquio de Heidelberg de abril de 1964, por qué razón después de más de medio siglo de su muerte, Max Weber despierta tanto interés y pasiones tan fuertes. Y la respuesta se encuentra parcialmente en las posiciones políticas que adoptó durante su vida, pero también en la naturaleza de su obra, especialmente por lo que concierne a su tesis sobre el protestantismo. A este

respecto, Aron proporciona un interesante diagnóstico para entender por qué la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo ha durado tanto y no tiene visos de acabarse:

La controversia científica sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* no se ha agotado. No solamente porque ese famoso libro ha pasado por una refutación empírica del materialismo histórico, sino también porque plantea problemas de gran envergadura. El primero es histórico: ¿hasta qué punto ciertas sectas protestantes, o en términos más generales, el espíritu protestante, influyeron en la configuración del capitalismo? El segundo es teórico o sociológico: ¿en qué sentido la comprensión de las conductas económicas exige la referencia a las creencias religiosas, a las visiones del mundo de los actores? Entre el hombre económico y el hombre religioso no hay un corte radical. Es en función de una ética dada que el hombre de carne y hueso, el hombre de deseos y placeres se convierte, en ciertas raras circunstancias, en el *homo economicus*.⁵⁷⁷

La obra de Aron sobre las etapas del pensamiento sociológico tiene la doble virtud de ser un clásico de enorme valor para la enseñanza por su admirable claridad, erudición y amenidad, al mismo tiempo que aporta precisiones sumamente agudas y acertadas para la investigación especializada en las teorías de los autores que expone y discute. Por sus aportaciones resulta una referencia obligada e insoslayable, en el contexto francés de la década de los sesenta, a la polémica centenaria en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo analizada en la presente investigación, polémica que en muy buena medida estuvo dominada, especialmente hacia el final de la década, por las relaciones de Weber con el marxismo, lo cual también se refleja con claridad en los pasajes aquí seleccionados de la exposición de Aron.

Jean Baechler y su lectura marxista de Weber en 1968

En efecto, no tan sólo en la ya analizada exposición de Jean-Marie Vincent de 1967, sino también en la de Jean Baechler de 1968 y la de Joseph Gabel de 1969, el debate francés sobre la obra weberiana estuvo dominado por la discusión de hasta qué grado y en qué medida podría “complementarse” a Weber con las aportaciones de Marx. Así, en el segundo semestre de 1968 Jean Baechler publica en los *Archives Européennes de Sociologie* un extenso artículo dedicado a explicar “los orígenes del sistema capitalista”, donde discute tanto las aportaciones de Marx como las de Weber para intentar presentar después su propia interpretación alternativa en torno a esta cuestión.⁵⁷⁸ Al lucir así sus blasones como lector serio y cuidadoso de Marx, Baechler compara, mediante eruditas citas textuales provenientes de los *Grundrisse*, *El capital* y *La ideología alemana*, las variantes interpretativas de Marx para explicar los orígenes y funcionamiento del moderno sistema capitalista, a fin de llegar a la conclusión de que Marx fracasó en tal intento básicamente porque cayó en un círculo vicioso donde el origen del sistema

capitalista presupone ya la existencia del capitalismo, y por eso su teoría explicativa “se muerde la cola”.⁵⁷⁹ La paradoja de tal teoría deriva del hecho de que, por un lado, se presenta como una filosofía de la historia que funda toda explicación en el devenir histórico y en la singularidad de las etapas históricas, pero que, por el otro, es incapaz de construir una teoría coherente de los orígenes del sistema capitalista, “con lo cual se refuta a sí misma”.⁵⁸⁰ La única manera que Marx y Engels encontraron para intentar “superar” tal incoherencia, fue mediante la postulación de la ficción de un fundamento de la historia que fuera exterior a la historia: la noción de *evolución*. Y mientras Marx se contentó con constatar implícitamente la sucesión que va del comunismo primitivo a la esclavitud, al feudalismo, al despotismo oriental y al capitalismo, sus herederos supusieron una evolución necesaria. Tal fue el destino “de un pensamiento que deseaba ser histórico, pero que, para mantener la coherencia, se vio obligado a eliminar la historia al fundarla sobre un principio no histórico: la evolución”.⁵⁸¹

En el caso de la explicación de Max Weber sobre los orígenes del sistema capitalista moderno, Baechler considera que a pesar de que él sí era “profundamente un historiador”, su método de los tipos ideales lo lleva a “captar los objetos históricos en su plena floración y no en su efervescencia progresiva”.⁵⁸² No obstante, según la interpretación de Baechler, a diferencia de Marx, Max Weber sí tiene una explicación válida sobre los orígenes del sistema capitalista, la cual no debe buscarse *prima facie* en sus ensayos sobre el protestantismo, sino en su capítulo sobre “La ciudad”, de *Economía y sociedad*, así como en sus clases en la Universidad de Múnich impartidas en 1919 y publicadas con el título de *Historia económica general*. Los orígenes del capitalismo moderno —nos dice Baechler— son así ubicados por Weber *explícitamente* en los últimos siglos de la Edad Media, a partir del siglo XII donde detecta una descentralización política y una especie de “desorden económico que va a engendrar el burgués” lo cual es “maravillosamente analizado por Max Weber” en su estudio incluido en *Economía y sociedad* sobre la función y la originalidad de la ciudad medieval occidental.⁵⁸³ El punto esencial —según Baechler— del análisis de Weber sobre la ciudad medieval es que su formación se dio en el contexto de estar al margen de las grandes configuraciones de poder de la época, representados por el papa y el emperador, con lo cual “se vieron desprovistas de poder militar y con ello el burgués se tuvo que consagrar por entero a las actividades económicas”.⁵⁸⁴ La prueba “a contrario” de la importancia decisiva de este factor se encuentra en el destino ulterior que tuvieron las ciudades con oportunidades para desarrollar una actividad política y militar propia, tal y como ocurrió en los casos de Venecia, Génova, Florencia y las ciudades de la liga Hanseática, las cuales —según Baechler— no tuvieron posibilidad de “aprovechar para sí las revoluciones sucesivas que conoció el sistema económico occidental”.⁵⁸⁵ El caso de Inglaterra, después de la conquista Normanda, encaja perfectamente en este esquema explicativo porque el

aislamiento y “la desaparición de una amenaza externa provocaron la desaparición completa del papel militar de sus ciudades”.⁵⁸⁶

Conviene aclarar, sin embargo, que en realidad esta explicación no es tanto la de Weber, sino la del propio Baechler, quien se inspira y se apropia de algunos elementos del análisis weberiano sobre la ciudad medieval para construir su propia “interpretación alternativa”. La tesis de Weber sobre la importancia de las ciudades medievales para el desarrollo del capitalismo se inscribe más bien en el marco de su sociología de la dominación: el centralismo, patrimonialista o sultanista, inhibió la formación de una burguesía fuerte y autónoma, tal como ocurrió en China o en el Islam, y con ello se inhibieron también las condiciones favorables para el desarrollo del capitalismo. En cambio, la autonomía urbana de las ciudades medievales occidentales, al margen de la influencia de las grandes configuraciones de poder del papa y el emperador, favoreció el desarrollo de los intereses específicamente burgueses para la racionalización formal del derecho y de la economía en la dirección del cálculo de la reproducción del capital, y por ello esa descentralización política y administrativa relativa, que no apareció en otros estados férreamente centralizados, favoreció el desarrollo del capitalismo moderno en occidente.

Tal argumentación de Weber es así la que influye en la “interpretación alternativa” de Baechler, pero no son idénticas ni deben confundirse. Como tampoco es propiamente weberiano el “descubrimiento” que de alguna manera Baechler le atribuye a Weber en el sentido de haber detectado que “los grandes ritmos de la historia económica occidental deben ser vistos en relación con los fenómenos políticos y no al revés, como se hace siempre”.⁵⁸⁷ Por último, Baechler inscribe la tesis weberiana sobre el protestantismo dentro de la explicación más sólida y convincente sobre los orígenes del capitalismo que Weber presenta en el capítulo sobre la ciudad de *Economía y sociedad*. Es decir, la tesis sobre el protestantismo debe leerse como subordinada y dependiente de la explicación “infraestructural” sobre los orígenes del capitalismo que Weber desarrolló en *Economía y sociedad*:

Ahí donde, por el contrario, la actividad económica estaba valorizada por sí misma, la burguesía conoció un desarrollo más bien intenso. Es así como, a nuestro juicio, hace falta interpretar la célebre conexión que Max Weber estableció entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. La ética protestante no actúa tanto al conferir a la actividad económica su racionalidad, como al darle a los burgueses el sentimiento de que su modo de vida es legítimo.⁵⁸⁸

Esta peculiar interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo por parte de Baechler debe verse en el contexto del gran valor y prioridad que él atribuye al estudio de Weber sobre la ciudad, el cual en su versión de *Economía y sociedad* llevaba por título el de la “dominación no legítima”. ¿Por qué es “no legítima”? Porque los burgueses

“usurparon” la autoridad legítima de los poderes constituidos o bien por el papa, o bien por el emperador, para crearse así una esfera de autonomía propia, favorable a la formalización de sus propios intereses jurídicos y económicos. Tal aspecto es subrayado por Baechler cuando procede a resumir “las diversas originalidades de la evolución occidental a partir de la baja Edad Media, que explican la génesis de la burguesía”, y entre las cuales destacan las siguientes: *a)* el renacimiento de las ciudades desprovistas de toda función militar o política, por lo que se obligó a sus miembros a dedicarse a actividades económicas; *b)* el carácter ilegítimo de sus actividades, lo que obliga a los burgueses a asimilarse al modo de vida de los cuadros legítimos o a imponer sus valores propios; *c)* la tendencia de los burgueses a aumentar progresivamente su influencia hasta el grado de desintegrar el viejo orden social, y *d)* la gestación paradójica de aquello que Baechler ve como una especie de “burgués desdichado”, porque se encontraba profundamente insatisfecho de que su posición y estilo de vida no fuera reconocido por los grupos dominantes legítimos, y con ello apareciera “un hombre cada vez más rico y cada vez más poderoso, pero que no podía disfrutar de su poder”.⁵⁸⁹

Influido por este esquema explicativo, Baechler procede a concentrarse en su propia explicación alternativa sobre los orígenes del capitalismo, donde toma elementos de Marx, pero sobre todo de Weber. Así, primero aborda el problema de la creación de un mercado donde se presenta una transformación progresiva de los valores de uso en los valores de cambio; la extensión de tal mercado genera un desarreglo del orden social establecido en el feudalismo, y “el burgués nace de ese desorden introducido en la sociedad feudal”.⁵⁹⁰ Sin esa “desorganización relativa”, Baechler considera que no hubiera habido condiciones suficientes para el desarrollo del capitalismo, o si se prefiere, “la expansión del capitalismo tiene sus orígenes y su razón de ser en la anarquía política”.⁵⁹¹ Dondequiera que se establecía el sistema capitalista a finales de la Edad Media, las actividades militares de las ciudades disminuían y tendían a extinguirse. El aislamiento de Inglaterra y la eliminación, por ende, de las amenazas externas la llevaron a cuidar tan sólo el justo equilibrio de la balanza de poder en Europa continental. Aquí Baechler hace una salvedad con respecto a esa otra guerra de los cien años (1337-1453), diferente y menos interesante que la analizada en la presente investigación: “salvo durante la Guerra de los cien años, que constituye precisamente una fase de depresión económica”.⁵⁹²

Después de establecer que la constitución tanto del mercado como del burgués son las dos condiciones fundamentales generadas por las peculiaridades de la historia medieval occidental para la aparición del capitalismo moderno, Baechler procede a desarrollar los otros cuatro elementos “de un tipo ideal de una sociedad donde la eficacia económica pueda ser maximizada”: el empresario, el “tecnólogo”, el trabajador y el consumidor.⁵⁹³ La influencia weberiana en la construcción de este tipo ideal es

explícitamente reconocida cuando, frente a las limitaciones señaladas desde un inicio de la teoría marxista, Baechler afirma en la última página de su extenso artículo que “hemos rechazado por completo toda filosofía de la historia fundada sobre una evolución lineal y necesaria, para sumarnos a las tesis probabilistas de Weber, pero complementadas por una tabla ordenada de posibilidades”.⁵⁹⁴ La “tesis alternativa” de Baechler para explicar los orígenes del capitalismo frente a las de Marx y Weber concluye con una reflexión de carácter moral, encuadrada en las tradiciones de filosofía de la historia que en un inicio buscaba refutar:

[...] consideramos que la aparición del capitalismo en occidente se explica por un desarreglo de la sociedad occidental. No hay por tanto ningún misterio en el hecho de que, después de mil años, occidente se las ingenia para destruir todo aquello que la paciencia y el ingenio del hombre acumularon sobre la tierra. El porvenir dirá si la sanción de ese crimen contra la humanidad será la destrucción o la elaboración de un orden planetario donde los hombres podrán construir una nueva civilización que reconozca la pluralidad de los valores.⁵⁹⁵

Al igual que muchas otras “teorías” o “tesis alternativas” a la desarrollada por Weber en sus ensayos sobre el protestantismo, la de Baechler resulta interesante pero ni aporta nada importante para apoyar, cuestionar o interpretar mejor la tesis weberiana en el contexto de la guerra académica de los cien años, ni proporciona alguna explicación mejor a la que él ya había dicho sobre los orígenes del capitalismo moderno, ni tampoco demuestra convincentemente la manera concreta en que la tesis weberiana podría ser enriquecida mediante la propuesta de un supuesto “complemento” con algunas de las aportaciones marxistas. Por lo menos no hay ningún complemento útil que no haya sido contemplado previamente por el propio Weber, quien, en este sentido, había “saldado sus cuentas con Marx” (y con Nietzsche) mucho mejor que como intentaron hacerlo Baechler o algunos otros exégetas oficiosos de su obra.

Las confusiones marxistas de Joseph Gabel en 1969

Otro intento de complemento oficioso, pero mucho menos afortunado que el de Baechler por sus múltiples confusiones, fue el publicado por el marxista Joseph Gabel en el primer semestre de 1969 en los *Cahiers Internationaux de Sociologie*.⁵⁹⁶ Ahí, Gabel se propone hacer no una *crítica marxista* de la sociología de la religión de Weber, sino más bien una *lectura marxista*, lo cual implica tener un aprecio por un autor no marxista al que se le busca “complementar” y “reforzar” con categorías y nociones marxistas, tanto para construir un mejor marco explicativo como para corregir las supuestas deficiencias y carencias del autor “leído” en esta clave. De tal modo que no resulta del todo exagerado afirmar que mediante su especial fórmula de llevar a cabo una “lectura marxista”, Gabel

pretende convertir a Weber en una especie de *Weber reloaded*.

Puesto que la tesis weberiana sobre la ética protestante es “un clásico de la enseñanza de la sociología”, Gabel procede a exponer “un poco esquemáticamente los dos pilares de esta interpretación”:

- a) existe una forma particular de racionalidad necesaria para el florecimiento de la economía capitalista y esta forma particular sería un *monopolio del pensamiento occidental*;
- b) esta racionalidad sería de origen religioso: el puritano obsesionado por la temible doctrina calvinista de la predestinación busca los signos de su elección, y los encuentra en su éxito en los negocios [...]. Cree actuar *ad maiorem Dei gloriam*, “objetivamente” su acción favorece no ya la gloria de Dios, sino la del capitalismo. La relación marxista infraestructurasuperestructura se encuentra así invertida, “puesta nuevamente cabeza abajo”: el hecho religioso es a partir de esta condición, y no consecuencia, del hecho económico. Tal es la concepción que, muy conscientemente, Weber cree oponer al materialismo “histórico”.⁵⁹⁷

Independientemente de las simplificaciones y deformaciones de esta exposición “esquemática”, así como de la afirmación prejuiciosa y carente de fundamento que imputa a Weber la intención deliberada y consciente de “oponer” su tesis al materialismo histórico, a Gabel le interesa fundamentalmente demostrar que tal “oposición” entre Weber y Marx no es “insuperable”, para lo cual emite dos argumentos: primero, que como el materialismo histórico jamás negó la posible influencia de la ideología sobre la economía, “el mecanismo puesto en evidencia por Weber puede, pues, integrarse perfectamente en una concepción marxista del fenómeno religioso”, y en segundo lugar, en los volúmenes de su sociología de la religión dedicados a China y la India, “Weber llega a conclusiones singularmente próximas a concepciones marxistas” porque ahí trata la religión básicamente como “una ideología” en el sentido marxista de “un conjunto de ideas utilizado para *resistir el cambio*”.⁵⁹⁸ Mediante esos estudios, “Weber aparece, entonces, como uno de los teóricos del ‘modo de producción asiático’”, pero no nada más, pues Gabel llega incluso a encontrar muchos más rasgos de carácter marxista en la obra del sociólogo de Heidelberg desde el momento en que “la sociología religiosa de Weber contiene, por su parte, una teoría no formulada de la falsa conciencia, o dicho de otra manera, una teoría implícita de la alienación religiosa”.⁵⁹⁹ Para demostrar esta tesis, Gabel se apoya en la paradoja de las consecuencias no buscadas, según aparece en la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero parafraseada, en 1946, por C. Wright Mills, quien, en efecto, afirmó que “en su investigación concreta, Weber no es menos consciente que Marx del hecho de que [...] los resultados de la interacción no se adecuan

obligatoriamente a las intenciones de los protagonistas. El puritano creía servir a Dios, pero contribuyó a crear el capitalismo moderno”.⁶⁰⁰ Lo cual lleva a Gabel a concluir que el puritano estudiado por Weber tenía, en efecto, una “falsa conciencia”, porque creía actuar para la mayor gloria de Dios, pero de hecho, “creaba la ideología capitalista”.⁶⁰¹

Una vez satisfecho con esta “demostración”, la cual prueba que no hay “un antagonismo insuperable” entre Weber y Marx, Gabel procede a “traducir” el concepto de *racionalidad* de Weber, pero en clave marxista, y aquí es donde el autor francés se enreda básicamente por no percatarse de la complejidad pluralizada y relativizada que tiene ese concepto para Weber. Así, Gabel comete el grave error de reducir la noción de *racionalidad* en Weber a la forma específica que adquiere la racionalidad de la interpretación del mundo del puritano calvinista del siglo XVII, a la cual, de paso, confunde con el significado global de todo el proceso de racionalización de occidente, para llegar a la siguiente y absurda conclusión: “El espíritu puritano, con su doctrina despiadada de la predestinación, habría oficiado de profesor de racionalidad del occidente moderno”.⁶⁰² Pero como, según la sagaz observación de Gabel, a los puritanos también les gustaba mucho quemar brujas, su perplejidad ante esto lo lleva a concluir que “aquí reside la primera dificultad en cuanto al empleo weberiano del concepto de *racionalidad* en la sociología religiosa”.⁶⁰³

Las tribulaciones y los enredos de Gabel no terminan ahí, porque siguiendo el hilo de su pertinaz confusión en la interpretación del concepto de *racionalidad* en Weber pasa, inmediatamente después de su sagaz reflexión sobre el proceso a las brujas de Salem, a encontrar que Weber también definía la burocracia moderna en función de su “racionalidad”. Y sin poder separar “el aspecto deshumanizante, ‘reificante’ de esta institución” frente a la construcción típico ideal que Weber desarrolla en *Economía y sociedad*, Gabel nos dice que el rasgo esencial de la burocracia para Weber “sería la racionalidad”. Pero, ya entrado en gastos, Gabel descubre que no nada más la burocracia, sino que también el Estado moderno es para Weber el “agente de una racionalización avanzada de la sociedad política”.⁶⁰⁴ Y de ahí pasa a concluir finalmente que “la debilidad del concepto weberiano de *racionalidad* estalla por último cuando examina las relaciones entre el Islam y el fenómeno capitalista”.⁶⁰⁵ Porque dado que los musulmanes no son “irracionales” y hasta tienen una teoría de la “predestinación” no muy diferente a la de los puritanos, ¿cómo explicar entonces que el capitalismo moderno no se haya desarrollado en los países islámicos? bueno, nos dice Gabel, para responder a eso, Weber debió haber dado una explicación marxista, semejante a la que dio para el caso de China, donde son los factores infraestructurales, y no la racionalidad religiosa, los que explican las limitaciones del modo de producción asiático para el desarrollo del capitalismo moderno. De tal modo que, con una adecuada lectura como la que propone Gabel, “se siente que Weber acertó en algo importante, pero que ese algo importante,

acaso no sea la racionalidad”.⁶⁰⁶

Y aquí es donde Gabel pasa a ofrecer sus oficiosos servicios para “mejorar” a Weber en clave marxista: si sustituimos en todos los diversos textos de Weber la palabra *racionalidad* por la de *reificación*, entonces habremos puesto en práctica la fórmula mágica para tener un Weber *reloaded*. Así de sencillo. Y de esta manera podremos observar claramente, por ejemplo, como “la herencia puritana del capitalismo occidental no es, pues, la racionalidad, sino la reificación”.⁶⁰⁷

Porque ya hablando sin hipocresías: ¿a poco no lo más “reificado” y alienado que existe en el planeta es ese puritano calvinista, santurrón y con fobia a los goces terrenales, en función de una vida en el más allá que, en primer lugar, quién sabe si realmente exista de verdad? ¿a poco no es Estados Unidos, como consecuencia de su herencia puritana, el pueblo más “reificado” del planeta? ¿a poco no? Porque no hay duda: Marcuse demostró “la analogía entre la personalidad básica del *homus sovieticus* y la del puritano descrito por Weber”;⁶⁰⁸ Eisenstadt habló de las “primeras tendencias socio-religiosas totalitarias” del calvinismo; Erich Fromm señaló “las analogías estructurales” entre el universo puritano y el universo del etnocentrismo y del racismo discriminatorio hacia los que no son “elegidos”, que reencarnó en la ideología nazi;⁶⁰⁹ el rechazo a la dialéctica genera así, la reificación autoritaria y por eso “encontramos de esta manera la tradición puritana en los orígenes de las dos grandes formas de pensamiento autoritario de nuestros días”.⁶¹⁰ ¿Hay alguna relación entre la dialéctica marxista, el pensamiento de Calvino y los totalitarismos del siglo XX? Sin lugar a duda, nos dice convencido el sagaz Gabel, porque “al ‘desdialectizar’ el universo de los valores, la doctrina de Calvino ofreció un primer modelo de esta visión reificada, modelo que la posteridad supo ‘aprovechar’ (si se nos permite decirlo)”.⁶¹¹ ¿y Estados Unidos? bueno, David Riesman “demostró” que la sociedad estadounidense es esa “muchedumbre solitaria indeterminada”, donde, según Gabel,

[...] discernimos sin dificultad la variante norteamericana moderna del puritano de Weber. Con su doctrinarismo maniqueo, su falta de sentido de la realidad, los caracteres neuropáticos (obsesivos y esquizoides) de su carácter, el presbiteriano Woodrow Wilson es un buen ejemplo histórico del estadista “indeterminado”. Otro tanto puede decirse, más cerca de nosotros, de hombres como John Foster Dulles o el senador Goldwater. Existe una forma específicamente norteamericana de la alienación política, caracterizada, entre otras cosas, por el maniqueísmo y la negación del cambio, dos elementos cuyo origen al menos parcialmente puritano es difícil de impugnar.⁶¹²

Y seguramente de haber escrito en 2003, Gabel habría encontrado también “difícil de impugnar” esa forma de “alienación reificada” en Bush y Blair por su decisión de invadir Irak. Todo esto y más sería “muy difícil de impugnar” para la lectura marxista de Joseph Gabel, pero lo que nos interesa aquí es qué tan en serio puede tomarse su ya mencionada

crítica al concepto de *racionalidad* en Weber. Retomemos la interpretación de Gabel con respecto a las virtudes que tiene su “lectura” para mejorar la sociología de la religión de Max Weber:

Nuestra intención ha sido simplemente eliminar algunas dificultades de la teoría weberiana; la sustitución del concepto de *racionalidad* por el de *reificación* parece que puede contribuir a ello de alguna manera. En efecto, en cuanto se admite que el centro del problema no es la racionalidad, sino la reificación, la objeción de Rodinson concerniente a la indiscutible racionalidad del pensamiento musulmán deja de ser válida como argumento contra Weber. [en suma], hemos tratado de mostrar que entre la interpretación weberiana del hecho religioso y la interpretación marxista no existe ninguna incompatibilidad radical, lo que subraya implícitamente la importancia del aporte marxista a la reflexión de Weber.⁶¹³

Al margen de qué tan necesaria sea, en efecto, esa “complementariedad” marxista, y si la necesidad no sería más bien al revés, pues la teoría marxista —según Baechler— es la que hace agua y requeriría de un saludable correctivo weberiano, lo cierto es que la lectura de Gabel tiene serias y graves dificultades por no entender todo lo que abarca el concepto weberiano de *racionalidad*, además de los procesos factiblemente identificables con la “reificación” o con los muy diferentes tipos de racionalismo implícitos en las respuestas soteriológicas al problema de la teodicea en todas las grandes religiones universales, y no nada más en el cristianismo o en su variante puritana. En su “introducción general” de 1920 a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, Weber afirma explícitamente que “lo que desde un punto de vista es ‘racional’ puede ser ‘irracional’ visto desde el otro”.⁶¹⁴ Y en una nota de la segunda versión de 1920 de su ensayo sobre la ética protestante, Weber aclara que el propósito fundamental de esa obra muy bien podría ser el de intentar aclarar el múltiple significado que tiene el concepto de lo *racional*, especialmente en sus obras:

Lo “irracional” nunca es algo sustantivo, sino relativo a un determinado punto de vista “racional”. Para el irreligioso, toda conducta religiosa es irracional, como lo es toda conducta ascética para el hedonista, aun cuando, con el criterio de un valor supremo, sea una “racionalización”. Si este trabajo nuestro sirve para algo, lo será por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo *racional*.⁶¹⁵

De tal modo que Weber tenía una concepción pluralista y relativista del concepto de *racionalidad*, el cual no podía quedar identificado, en términos absolutos y exclusivos, ni con el “progreso” o “decadencia” del proceso de racionalización occidental, ni con la cosmovisión calvinista, ni con la racionalidad formal burocrática, ni con la lógica de la construcción de los tipos ideales, ni con el proceso de comprensión interpretativa del método de la *Verstehen*, ni con el “racionalismo de fuga del mundo” de la India o el de “adaptación del mundo” del confucianismo. En cuanto al Islam, Weber explícitamente

habló de un racionalismo islámico en las distintas respuestas soteriológicas al problema de la teodicea, pero también consideraba que por lo que respecta, por ejemplo, al cobro de intereses para la fructificación del capital, dado que el Corán prohibía la usura, se generaba una “lucha de principios de la racionalización ética contra la racionalización económica”.⁶¹⁶ Es decir, por supuesto que “los musulmanes eran plenamente racionales” en lo que respecta a su complejo y admirable proceso de “racionalización” ético-religioso, pero éste no era del todo adecuado para el desarrollo de la mentalidad capitalista moderna. De cualquier modo, Weber mismo da una explicación para la inhibición del desarrollo del capitalismo en el mundo islámico, que resulta diferente tanto al intento de responsabilizar de todo a la confesión religiosa, como al de explicarlo en función del “modo de producción asiático”. Al centrar la atención en los aspectos de la dominación, la explicación de Weber resulta típicamente weberiana, y no requiere de ningún complemento marxista como el propuesto por Gabel. La explicación de Weber fue la siguiente: “No fue el Islam como profesión de fe de los individuos lo que impidió la industrialización [...]. Lo que ha impedido la industrialización ha sido la estructura religiosamente condicionada de las organizaciones *estatales* islámicas, de su burocracia y de su administración de justicia”.⁶¹⁷

A Gabel le hubiera hecho muy bien ponerse a leer *Economía y sociedad* antes de ofrecer sus servicios de “complementación” marxista a la multifacética obra weberiana. Por último, en cuanto a la muy desafortunada idea de traducir “racionalidad” por “reificación”, sólo queda advertir que al lado de la racionalidad formal e instrumental, Weber habló también de una racionalidad material o sustantiva, mediante la cual él mismo describió las características negativas de la burocratización, en cuanto proceso que tergiversa los medios por los fines. Así pues, no todas las acepciones de la racionalidad weberiana pueden identificarse con la reificación, y tampoco puede reducirse a esta noción el método hermenéutico de la comprensión racional interpretativa o *verstehen*, aplicado tan magistralmente por Weber en su sociología de la religión, para “comprender”, en sus propios términos, los procesos de racionalización religiosa, con sus diversas respuestas a la cuestión de la teodicea, en China, la India, el Islam o el antiguo judaísmo. Remito, por último, a dos investigaciones de mis mocedades que profundizan tanto en la cuestión de la complejidad del concepto de *racionalidad* en Weber como en la cuestión de su interpretación del caso del Islam, a fin de acabar por poner en evidencia las enormes limitaciones informativas del artículo de Gabel.⁶¹⁸

La antología compilada por Philippe Besnard en 1970

La década de los sesenta de la polémica en Francia en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo cierra con la antología compilada en 1970 por Philippe Besnard, donde

sobresale su propio extenso y erudito ensayo introductorio.⁶¹⁹ Besnard inicia su introducción mediante la advertencia de que la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo “es tan abundante, diversa y confusa que no se puede pretender seguirla en todos sus meandros ni tampoco dar una nomenclatura completa de todas las investigaciones que ha inspirado ni de todos los argumentos que se han invocado para apoyarla o cuestionarla”.⁶²⁰ Es necesario, pues, limitarse a una selección de textos representativos de los mejores argumentos a favor o en contra de tal tesis, intentando evitar las repeticiones y redundancias sin omitir nada de lo que, en lo esencial, se haya expresado en torno a esa controversia. El objetivo fundamental del ensayo introductorio es presentar con la mayor exactitud posible las intenciones y el diseño del objeto de estudio de Weber, para confrontarlo después con sus diversos críticos.⁶²¹ Besnard propone en consecuencia abordar el debate en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo centrando la atención en “el fundamento común de la mayor parte de los malos entendidos de las críticas suscitadas por la obra de Weber: la incompreensión de la concepción weberiana de la *causalidad*, por una parte, y la noción del *tipo ideal*, por la otra parte”.⁶²² Tales malos entendidos a menudo se encuentran entrelazados entre sí, pues la interpretación errónea de los conceptos de *ética protestante* y *espíritu del capitalismo* lleva a que se confunda también la naturaleza específica de la relación establecida por Weber entre los dos términos.

Con respecto a la cuestión de la causalidad, Besnard empieza por advertir que Weber no buscaba remplazar una causalidad unilateral de fuerzas económicas por una causalidad, igualmente unilateral, de fuerzas religiosas, según lo señala explícitamente hacia el final de sus ensayos sobre el protestantismo. Al tomar el ejemplo preciso y privilegiado del protestantismo, “Weber quería hacer comprender cómo ciertas creencias religiosas pudieron favorecer la aparición de una determinada mentalidad económica, pero jamás dijo que se tratara de una determinación causal unívoca”.⁶²³ Por el contrario, él señaló el carácter parcial y focalizado de su investigación, la cual no buscaba más que precisar la parte desempeñada por los factores religiosos, dentro de la complejidad de muchos otros factores, en el desarrollo histórico del capitalismo moderno. Quedaba para el futuro investigar la manera en que el ascetismo intramundano del calvinismo fue, a su vez, influenciado por el conjunto de las condiciones sociales, “especialmente las económicas”, pues en sus ensayos él no se ocupaba más que “de un solo aspecto del encadenamiento causal”. Tales aclaraciones no eran meramente elementos para la construcción de una barricada que ubicara su tesis en una posición inexpugnable contra futuras críticas, sino que, según Besnard, “éstas traducen muy bien la concepción pluralista de la causalidad que tenía Max Weber”.⁶²⁴

Tal concepción pluralista de la causalidad es, además, particularmente abierta y flexible en el caso de la tesis weberiana sobre el protestantismo, y Besnard se apoya para

demostrar esta característica en la exposición de 1935 de Raymond Aron sobre la sociología alemana, que ya hemos analizado en su sitio correspondiente. Besnard cita el párrafo de esa obra donde Aron afirma que “las relaciones de causalidad no constituyen más que una débil parte” de los estudios de sociología de la religión de Weber, pues “incluso si se les eliminara quedaría lo esencial: el análisis de las diversas religiones no en su sistema teológico, sino en su lógica original, a la vez ideológica y afectiva”.⁶²⁵ Para Besnard eso es particularmente cierto en el caso de la tesis sobre el protestantismo, ya que, “en el plano de la causalidad, esa ‘tesis’ es extremadamente prudente y limitada”. Limitada porque no se aplica al capitalismo en su conjunto, sino sólo a algunas de sus características; la ética protestante no es más que una causa, entre muchas otras, de la aparición de ciertas características muy específicas de la mentalidad capitalista moderna. Limitada también porque se circunscribe al periodo del capitalismo en ascenso, ya que el capitalismo vencedor opera sobre bases mecánicas y ya no requiere de la motivación ascética original. Y limitada finalmente porque, lejos de postular una acción directa de las doctrinas teológicas sobre el comportamiento económico, presupone la existencia de mediaciones indispensables como las motivaciones psicológicas que, para amplios sectores sociales, se desprenden de las creencias religiosas.⁶²⁶

Más aún, Besnard señala que hay una interpretación todavía “más moderada” del nexo de causalidad, incluso en su aspecto parcial y limitado ya mencionado, la cual “pone entre paréntesis toda la cuestión de la causalidad, sin perder nada de lo esencial” en sus potencialidades explicativas; se trata, en suma, de un nexo fundamentado

[...] en la conformidad intelectual de “las afinidades electivas” entre una actitud religiosa y una mentalidad económica. Se trata pues de un ejemplo del método comprensivo. Una interpretación particular de la doctrina calvinista de la predestinación dio nacimiento a una actitud con respecto a la actividad económica que es acorde con el espíritu del capitalismo moderno.⁶²⁷

El capitalismo, o mejor dicho, ciertos aspectos de éste son explicados en función no de causas y efectos históricos, sino por la puesta en escena de un paralelismo entre dos estructuras, la del comportamiento del empresario capitalista, por un lado, y la de la mentalidad puritana, por el otro. Por supuesto que tal interpretación, tan modesta en el plano de la causalidad, no es la que podría servir para generar apasionadas polémicas. Y Besnard encuentra muy sintomático que la mayoría, tanto de los críticos como de los vulgarizadores de Weber, no hayan tomado en consideración el nexo de las afinidades electivas, o si se quiere de la estructura emparentada, entre la ética protestante y la mentalidad capitalista moderna para preferir plantear el problema en términos de si el protestantismo fue una causa necesaria para la aparición del capitalismo. Al respecto, Besnard nos dice por qué ese malentendido inicial explica en buena medida el gran éxito de la tesis weberiana: “Se trata, por tanto de un malentendido inicial que se ha enquistado

en el debate, malentendido que era probablemente inevitable [...]. En parte porque ha pasado por un análisis explicativo de la historia real, es que el ensayo de Weber ha conocido tal éxito y suscitado polémicas tan acaloradas”.⁶²⁸

El problema más grave en tal interpretación de la tesis weberiana es que muchos de sus críticos tienden a presentarla, “a manera de caricatura”, en términos de una relación de causa-efecto, tal y como ocurrió con las críticas de Hauser, Sée, Robertson, Samuelsson, Biéler, Lüthy, incluso, aunque en menor medida, el mismísimo Tawney. Lo cual lleva a Besnard a emitir una necesaria advertencia contra los términos usados por esos críticos: “Todas esas expresiones de “relación de causa a efecto”, “causa única”, “correlación directa”, “ecuación”, “filiación directa”, “producto de”, “padre de”, traducen una concepción de la causalidad que jamás fue la adoptada por Weber”.⁶²⁹

En cuanto a los casos de Escocia, Bélgica y Holanda presentados por Hyma, Robertson y Samuelsson, entre otros, como ejemplos empíricos para “refutar” la tesis weberiana interpretada en términos de una correlación causal directa entre el calvinismo y el capitalismo, Besnard señala que para cada uno de esos casos Weber proporcionó explícitamente una consideración que explicaba las razones de su “excepción”. Así ocurre, por ejemplo, con el caso de la alusión directa de Weber al carácter remonstrante de la fe reformada en Holanda, todo lo cual no afectaba, de cualquier modo, su tesis de las afinidades electivas entre el ascetismo intramundano del calvinismo y su influencia en la configuración de la mentalidad capitalista moderna, precisamente porque ésta jamás se planteó en términos de una relación de causalidad directa o inmediata.⁶³⁰

Caen también en el vacío todos los intentos de “refutación causal” de la tesis weberiana que apuntan en la dirección de mostrar muchas “otras causas” que influyeron en la aparición del capitalismo moderno. Tales intentos fracasan, en parte, porque el propio Weber las señala en otros de sus trabajos, como *Economía y sociedad* y la *Historia económica general*, pero fundamentalmente porque en sus ensayos sobre el protestantismo, Weber explícitamente nos dice que ha seleccionado y privilegiado un aspecto particular de la realidad (la influencia o afinidad entre una ética y una mentalidad) y por lo tanto no niega, sino que afirma la multiplicidad de las influencias y factores, así como su reciprocidad, en la configuración de un fenómeno histórico.⁶³¹

Ahora bien, si se retoma la idea de Lüthy, según la cual la más importante influencia del calvinismo en el desarrollo de la civilización occidental fue la liberación del hombre de la sujeción espiritual y el repudio de toda autoridad sobre las conciencias, entonces resulta que la mayor aportación del protestantismo al mundo moderno se da en la esfera política, y Weber parece equivocarse al “limitarlo” al ámbito económico, pues éste no es más que un aspecto secundario de una afinidad más amplia y profunda entre el protestantismo y el mundo moderno, tal y como lo señalara Troeltsch, entre otros, al detectar que la mayor contribución del calvinismo a la modernidad residió en la

destrucción de formas tradicionales de pensar y en la superación de la concepción medieval de la sociedad.⁶³² Sólo que si toda secularización progresiva, emancipación del individuo, desarrollo de la racionalidad, democracia, derechos humanos, protestantismo y capitalismo no son a final de cuentas más que variantes dependientes de la modernidad, entonces una teoría tan general así nunca podría ser totalmente falsa, pero tampoco descifra, más que superficialmente, la realidad histórica y social. Comparada con ella, Besnard encuentra que “la hipótesis de Weber, a la inversa, es quizá indemostrable, pero ¿no es por otro lado más sugerente y fecunda?”⁶³³

La otra gran fuente de malos entendidos de la tesis weberiana sobre el protestantismo, según Besnard, proviene de la limitación de sus críticos, especialmente los más “feroces”, para entender y tomar en serio su metodología típico ideal. No todos entienden que tanto el espíritu del capitalismo como la ética protestante están contruidos por Weber como tipos ideales, y que la relación entre ambos no está planteada en términos de una causalidad directa, simple y mecánica, sino en términos de una afinidad que apela más al parentesco de una estructura significativa que a una relación causa-efecto. El término de *espíritu del capitalismo*, por otro lado, proviene de la obra en dos volúmenes de Sombart, de 1902, sobre *El capitalismo moderno*, y de ahí lo tomó Weber pero para darle un contenido y un significado, en su construcción típico ideal, muy diferente al de Sombart. Así, mientras que Sombart definía el espíritu del capitalismo por el principio de adquisición, por oposición al de una economía doméstica o “natural” que tiende a la simple satisfacción de las necesidades, para Weber el espíritu del capitalismo se orienta más a la moderación del afán de ganancia en virtud de una disciplina metódica y racional basada en un *ethos* de carácter muy específico: la acumulación de la ganancia encuentra su justificación ética en la idea de que el deber se realiza en el ejercicio de una profesión.

Por ello, para Weber el espíritu del capitalismo moderno es ante todo “una ruptura radical, una revolución espiritual, una inversión de los valores”.⁶³⁴ Se entiende que esta construcción típico ideal de una mentalidad económica es algo construido para propósitos explicativos de una manera un tanto exagerada, y por ello Weber tomó como base los escritos de Franklin precisamente porque ahí se está ya a un paso de la visión utilitarista del mundo. Tal mentalidad, sin embargo, podía existir en situaciones donde todavía no se hubieran desarrollado plenamente las formaciones capitalistas, como ocurría en Filadelfia en el siglo XVII, o bien podía estar ausente en circunstancias donde la estructura capitalista ya estaba muy desarrollada, como en la Florencia del siglo XIV. Lo decisivo es que el tipo ideal del *espíritu del capitalismo* se construye a partir de un tipo muy específico de mentalidad económica, de ética de trabajo, característica de la modernidad occidental.⁶³⁵

En cuanto a la construcción típico ideal de la ética protestante, una de las críticas más

frecuentes contra Weber es que la metodología del tipo ideal “puede conducir no solamente a exagerar la originalidad del individuo histórico considerado, sino también a aprehenderlo en su plena floración y no en su formación progresiva”.⁶³⁶ Pero Besnard considera que tal crítica no es válida para el caso de la ética protestante porque Weber inicia su construcción típico ideal con la noción de *Beruf* (“vocación”), en Lutero, para pasar después al calvinismo, sobre el cual apoya la parte esencial de su análisis. Sólo que en vez de quedarse en la figura estática de Calvino, se vuelca al análisis del bautismo, el metodismo, las sectas bautistas y el puritanismo inglés de finales del siglo XVII, donde analiza en especial los escritos de Richard Baxter, a quien Weber acaba por considerar el ejemplo más consecuente del protestantismo ascético. No obstante, Weber insistirá en que a él le interesan no las teorías de los teólogos, y ni siquiera las reglas de conducta prescritas por los predicadores, sino la moral que anima la vida práctica de los creyentes que provienen de amplios sectores sociales, independientemente de si ellos “deformaron” o no el dogma original:

La mediación que él busca descubrir entre la ética puritana y el espíritu del capitalismo no está en las doctrinas teológicas, éticas o económicas, sino que reside en las motivaciones psicológicas que se desprenden del deseo de salvación. Y contrariamente a lo que se dice, Weber distinguía netamente entre el ideal al cual tiende una religión, de la influencia que ejerce sobre el comportamiento de los fieles. Jamás pretendió que los reformadores, incluidos los puritanos, hubieran querido favorecer el desarrollo del capitalismo.⁶³⁷

Se trata, en suma, de un efecto social como resultado de la paradoja de las consecuencias no buscadas ni queridas: al buscar la salvación del alma, el puritano generó una actividad económica afín al desarrollo del capitalismo, pero no porque así lo quisiera, sino como consecuencia colateral a la racionalidad interna de su visión del mundo. Pero si bien esto es cierto, para Besnard aún queda en pie el problema de por qué Weber identificó en el título mismo de su ensayo el protestantismo en general con las consecuencias de una determinada interpretación tardía de la doctrina calvinista. Y la solución la encuentra en que Weber menciona, a todo lo largo de su análisis, diversos movimientos protestantes orientados a la afirmación de una ascetismo intramundano, y no nada más de los puritanos ingleses o de los sermones de Richard Baxter. Hay pasajes consagrados al pietismo continental y al metodismo, y recuerda varias veces las influencias luteranas a las que se vio expuesto John Wesley por intermediación de los hermanos moravos:

Sin duda Weber no podía en el espacio de unos ensayos seguir en detalle todos los movimientos originados en la Reforma; pero no por ello ignoraba su diversidad y complejidad. Y si él habla de la ética protestante, es porque analiza las contribuciones de los principales movimientos reformados —ciertamente muy diferentes en su naturaleza e importancia— a la constitución del ascetismo intramundano, incluida la del luteranismo que

introdujo la idea del trabajo profesional como vocación.⁶³⁸

Pese a ello, críticos como Lüthy consideran que de esa manera el tipo ideal construido pierde coherencia interna no sólo porque el concepto de *ética protestante* se restringe cada vez más en el curso de la exposición de Weber, sino porque cambia de naturaleza para convertirse en algo casi sinónimo al de *Ilustración*.⁶³⁹ Tal crítica se hace en función de creer que Weber toma los escritos de Benjamín Franklin para ejemplificar el tipo ideal de la ética protestante, pero Besnard advierte correctamente que esa crítica olvida que los textos de Franklin *no* son usados por Weber para exponer la última etapa de los avatares históricos de *la ética protestante*, sino como la primera señal provisoria *del espíritu del capitalismo*, y es precisamente porque esos textos ofrecen la ventaja de estar desprovistos de cualquier relación directa con la religión que Weber los toma para su construcción, puesto que todavía no contienen lo que él va a intentar posteriormente demostrar. El análisis de Weber no tiene más interés que el de revelar una relación entre dos individuos históricos que no es manifiesta, ya que la doctrina puritana jamás estimuló abiertamente la acumulación capitalista. Y de la misma manera en que Weber elige a Baxter como representante de la ética puritana debido a que busca analizar el movimiento ascético antes de su transformación en utilitarismo, así también usa los textos de Franklin como documento para construir el tipo ideal del espíritu del capitalismo porque el trasfondo religioso de su ética de trabajo ha desaparecido casi totalmente.⁶⁴⁰

Sin duda que los tipos ideales históricos construidos por Weber no son puramente analíticos y tampoco reproducen la realidad histórica en su integridad; sin embargo, tal crítica podría aplicarse también a cualquier estudio histórico donde siempre habrá una tensión inevitable entre lo analítico y lo empírico, entre la necesaria precisión de los conceptos y la inagotable diversidad de lo real. Ni siquiera Ranke pudo dar una explicación donde se reprodujeran “los hechos como realmente sucedieron”, pues siempre es posible encontrar en sus explicaciones el uso de conceptos analíticos y genéricos, así como una inevitable selección de los hechos analizados. Llevadas al extremo, las críticas de Lüthy a Weber, en este aspecto específico, no harían más que “poner en duda la posibilidad de toda ciencia humana, incluida la historia”.⁶⁴¹

Besnard concluye que la persistencia de la tesis weberiana, después de siete décadas de debates en torno a ella, se traduce más que en una elaboración de argumentos renovados, en una radicalización de las posiciones adoptadas y en haberse desplazado el debate a otros ámbitos de investigación, donde pueden encontrarse por lo menos cinco líneas de investigación: 1) la significación de la Reforma y del puritanismo en Inglaterra, donde sobresalen las aportaciones de Tawney, Trevor-Roper y Christopher Hill; 2) la relación del puritanismo con el desarrollo del empirismo filosófico y científico en la línea de investigación abierta por la tesis doctoral de Robert K. Merton; 3) los estudios de

teoría de la modernización, especialmente para el caso de países asiáticos; 4) los estudios de la sociedad del “logro adquisitivo” en la línea iniciada por David McClelland, y 5) los intentos de poner a prueba la tesis weberiana en la sociología empírica estadounidense de los años sesenta, en especial para el ámbito de las denominaciones religiosas de Estados Unidos.⁶⁴²

La reflexión final del largo y sustancioso “estudio introductorio” de Besnard para su antología de textos aporta un elemento adicional a fin de explicar el éxito y la longevidad de los ensayos weberianos sobre el protestantismo:

Sigue siendo una paradoja muy singular el que una hipótesis que se presta tan mal a la prueba en los hechos haya sido el objetivo de tentativas tan numerosas y tan diversas de verificación o de refutación. Pero ¿acaso no es, a final de cuentas, de todos esos malos entendidos que ha suscitado de donde extrae el ensayo de Weber toda su fuerza de instigación inspiradora, aparentemente inagotable?⁶⁴³

Con este largo estudio para introducir una excelente antología de textos, representativos de la larga polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, cierran las aportaciones francesas de la década de los sesenta a este debate. Quedan por analizar las aportaciones provenientes de la Gran Bretaña, con lo cual daremos también por concluido este largo y sinuoso capítulo de nuestra investigación.

Weber en Gran Bretaña

El centenario del nacimiento de Weber en Gran Bretaña no fue tan celebrado como en Alemania, Francia, Estados Unidos o México, pero no por ello faltaron valiosas aportaciones al debate en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo.

Andreski interpreta la tesis weberiana en 1964 en el contexto de su sociología de la religión comparada

En el primer trimestre de 1964 el *British Journal of Sociology* publicó un artículo de Stanislaw Andreski en el cual se hacía una exposición descriptiva de las principales aportaciones metodológicas de Weber, así como de su sociología de la religión y su investigación sobre las relaciones agrarias en las sociedades antiguas.⁶⁴⁴ Con respecto a la tesis weberiana sobre el protestantismo, Andreski señala que el método comparativo con otras religiones le permitió a Weber detectar, a diferencia de Sombart, que ni el afán de ganancia ni la vasta acumulación de riqueza líquida son aspectos que puedan definir la naturaleza del capitalismo moderno, sino que ésta debe buscarse en otros factores como el cálculo racional de la ganancia así como un estilo de vida disciplinado y metódico.⁶⁴⁵ Andreski piensa que si se hubiera prestado la misma detallada atención a los estudios de Weber de otras religiones que la prestada a su tesis sobre el protestantismo, entonces muchas simplificaciones y malos entendidos se habrían evitado. Resulta interesante constatar así que la célebre tesis sobre el protestantismo no contiene un “análisis estructural”, a diferencia de sus estudios sobre China, la India y el antiguo judaísmo, donde sí busca conectar causalmente creencias religiosas con instituciones sociales, a fin de integrar en un todo la sociedad con la cultura. En cambio, los ensayos sobre el protestantismo sólo contienen referencias aisladas a las circunstancias sociales “y aunque en ninguna parte Weber afirma que la ética calvinista fue la causa del surgimiento del capitalismo, si su ensayo se lee sin relacionarlo con sus otros trabajos, esos ensayos dan pie al reproche de que ahí Weber exageró su caso”.⁶⁴⁶

Pueden encontrarse, de cualquier modo, dos argumentos a favor de la tesis weberiana, el de la armonía interna y el de la covariancia externa. El primero estipula la manera en que ciertas creencias y hábitos de conducta son afines al desarrollo del capitalismo, desde el momento en que éste no puede crecer y fructificar a menos que haya individuos que acumulen capital. El calvinismo enseñó a sus fieles la virtud del ahorro y a ver el trabajo como una forma de oración, así como la acumulación de bienes era interpretada en términos de un estado de gracia. Trabajo, ahorro y riquezas no para el disfrute personal, sino para la mayor gloria de Dios, constituyen los ingredientes básicos de lo que Weber llamó “ascetismo intramundano”. Hay, así, una gran probabilidad de que

un credo que predicara tal ascetismo para todos, y no nada más para los virtuosos de los monasterios, tuviera una gran afinidad con el desarrollo del capitalismo.⁶⁴⁷ Andreski considera, no obstante, que el eslabón más débil de esta argumentación está en la doctrina de la predestinación como impulso adquisitivo, pero si se considera que los puritanos tomaron esa doctrina en el mismo tenor de dar la otra mejilla a un asaltante, entonces “la doctrina de la predestinación constituyó una influencia neutral, y es el ascetismo intramundano el que debió haber estimulado el crecimiento del capitalismo”.⁶⁴⁸

Según Andreski, el argumento de la armonía interna se complementa y refuerza con el de la covariancia externa: donde coexisten católicos y protestantes, estos últimos tienen mayor bienestar y mayor inclinación a la actividad empresarial que los católicos, lo cual también puede encontrarse cuando se comparan países, pues “el capitalismo se desarrolló más amplia y rápidamente en países predominantemente protestantes”.⁶⁴⁹ Andreski interpreta así la tesis weberiana en términos de una causalidad directa que Weber jamás argumentó como tal, lo cual no le impide introducir algunas cualificaciones en la misma: la tesis weberiana sólo tiene plena aplicación en situaciones donde la acumulación de capital la hacen individuos privados como principal fuerza del desarrollo económico, pues una vez que aparecen grandes monopolios y la intervención del Estado para redistribuir la riqueza, el ascetismo intramundano pierde su importancia como factor motivador del desarrollo económico. Pese a ello, Andreski afirma que “con el condicionante, entonces, de que únicamente en los casos de economías que funcionen con medianas y pequeñas empresas, los argumentos de la covariación aproximativa apoyan la tesis de Weber”.⁶⁵⁰

Andreski critica después el intento de Karl Kautsky, en 1927, de invertir el argumento de Weber al considerar, de acuerdo con un marxismo ortodoxo y simple, que la religión no es más que un mero epifenómeno sin ninguna fuerza o influencia causal. Así, Kautsky explica la influencia del calvinismo como una mera justificación *a posteriori* de las prácticas y usos comerciales de los artesanos y pequeños comerciantes que se reunían en centros urbanos para protegerse de los abusos de los señores feudales. Tal tesis no puede dar cuenta, sin embargo, de las razones para la conversión al calvinismo de la nobleza húngara, o de la conversión de Escocia, ya que cuando John Knox inició la conversión de los escoceses al calvinismo, aún no había el menor asomo de prácticas comerciales prósperas o medianamente avanzadas en este país, lo cual constituye una evidencia suficiente para demostrar, según Andreski, que “aquí la causación parece haber operado en dirección opuesta a la sugerida por Kautsky”.⁶⁵¹

El caso de Italia desde el siglo XIII, por otro lado, prueba que las formaciones capitalistas podían existir sin la mentalidad capitalista moderna, y la tesis de Weber sólo se ve afectada cuando es presentada en “formulaciones extremas por algunos de sus intérpretes”. Por el contrario, si la tesis weberiana se interpreta correctamente de acuerdo con las explicaciones originales de su autor, entonces “aunque el caso de Italia pruebe

que el calvinismo podía no ser una condición necesaria para el surgimiento del capitalismo, tampoco excluye la posibilidad de que si el calvinismo se hubiera arraigado ahí, podría haber dado mayor ímpetu al capitalismo italiano”.⁶⁵² Impresión que se refuerza porque el capitalismo de Italia dejó de crecer a finales del siglo XVII, y a partir de entonces declinó. Sólo que ahí el espíritu empresarial se debilitó sin que hubiera tenido jamás un apoyo religioso, y por ello —concluye Andreski—, la influencia de la religión no fue directa aun cuando sí pudo tener un efecto indirecto, según la tesis de algunos autores para quienes el más importante efecto de la Reforma protestante fue debilitar las fuerzas conservadoras de la sociedad y estimular la industrialización al desamortizar los bienes eclesiásticos, eliminando así la fuente más fuerte de atesoramiento parasitario que actuaba como un freno para la inversión productiva.⁶⁵³

El otro camino, mediante el cual el protestantismo pudo estimular el desarrollo del capitalismo, fue mediante la promoción de virtudes cívicas, pues cuando el afán de ganancia lleva a peculados y otras formas deshonestas de adquisición, “en una administración donde el Estado además se desordena y corrompe, entonces se frena el desarrollo capitalista”. En este sentido, mientras Japón ejemplifica la utilidad de las virtudes cívicas para el capitalismo, “los llamados países subdesarrollados son conspicuos por su carencia de espíritu público”. Sin llevar las cosas más lejos, Andreski apunta la muy alta probabilidad de que bien pudiera ser que “el protestantismo haya estimulado indirectamente el crecimiento del capitalismo, al estimular las virtudes cívicas requeridas para el buen funcionamiento del Estado”.⁶⁵⁴ Lo cual tampoco implica que por el hecho de que todas estas formas indirectas en que el protestantismo pudo haber estimulado el desarrollo del capitalismo no puedan ser reducidas a la noción de *ética económica* manejado por Weber, tenga por ello que cuestionarse la tesis weberiana, cuando más bien la amplifica. Lo más que puede decirse en contra es que *en determinadas circunstancias* el calvinismo se muestra incapaz de generar buena parte del espíritu empresarial requerido, tal como ocurrió con la nobleza húngara y los boers de Sudáfrica. No obstante, en una visión de conjunto, “si tenemos en mente que Weber veía el protestantismo como un factor que estimuló el desarrollo del capitalismo y no como *la* causa de éste, entonces podemos aceptar su tesis como válida”.⁶⁵⁵

Andreski complementa su exposición con anotaciones sobre la gran relevancia que tienen los otros estudios de sociología de la religión de Weber para el caso de su tesis sobre el protestantismo. En el caso del antiguo judaísmo, lo más relevante del estudio es que, independientemente de todas sus habilidades comerciales, los judíos no pudieron convertirse en un factor decisivo para el desarrollo del capitalismo porque eran una minoría de extranjeros que jamás pudieron moldear el carácter de ninguna nación europea. Como resultado, los judíos pudieron usar su aptitud para la empresa capitalista cuando se encontraban en circunstancias propicias para ello, pero fueron incapaces de

crearlas: “Weber estaba parcialmente en lo cierto: el judaísmo no fue un factor crucial en el surgimiento del capitalismo, pero se equivocaba al imputarle esa limitación a su ética económica. Esta ética era extremadamente favorable para el capitalismo, pero su influencia siempre estuvo severamente limitada por el carácter no proselitista del judaísmo”.⁶⁵⁶

En el caso de China, Andreski considera que no hay ningún elemento de la ética económica confuciana contraria al desarrollo del capitalismo, pero que aun así tal ética acabó por obstaculizarlo “al servir de fórmula política para cimentar un Estado burocrático omnipotente”.⁶⁵⁷ Lo cual no es muy diferente a la explicación de Weber con respecto a los efectos negativos de la dominación patrimonialista China para la aparición del capitalismo moderno. En el caso de la India, Andreski considera válida la explicación de Weber: “No sólo indirectamente por vía de su influencia sobre la estructura de poder, sino también directamente por vía de su ética económica, el hinduismo tuvo el efecto de impedir el surgimiento del capitalismo en la India”.⁶⁵⁸

Andreski reconoce que sus críticas y reservas presentadas a los estudios de Weber no tienen mérito propio, sino únicamente la suerte de poder ver un poco mejor las cosas al mirarlas desde los hombros del gigante Weber, en cuanto “la más alta figura de la sociología”. Sus estudios de sociología de la religión son grandes, aun cuando tengan algunos errores, lo cual ilustra que la ciencia avanza por aproximaciones sucesivas. Aunque, en ocasiones, Weber exagera la influencia de los factores religiosos en la configuración de la conducta económica, “el hecho de que considere ambas direcciones de influencia demuestra que es absolutamente injusto acusarlo de hacer interpretaciones unilaterales”. A fin de tener una visión más completa de los objetivos y logros de sus análisis, debemos completar la lectura de los tres volúmenes de ensayos de sociología de la religión, con el de las relaciones agrarias de la antigüedad, el cual “constituye su necesario complemento”. Y, sobre todo, estar conscientes de que Weber murió antes de completar sus principales obras, “por lo que nunca podremos saber lo que hubiera alcanzado si tan sólo hubiera vivido veinte años más”.⁶⁵⁹

Pese a su tono de admiración, simpatía y respeto, la interpretación de Andreski pudo ser fuente de la perpetuación de malos entendidos con respecto a la tesis weberiana sobre el protestantismo. En tal interpretación se estipulan vínculos causales duros y directos que no aparecen como tales en los ensayos weberianos. Es cierto que esos vínculos sí aparecen en los análisis de los casos de China, la India y el antiguo judaísmo, mientras que en los ensayos weberianos no aparece un “análisis estructural” equivalente, pero aun así Andreski jamás hace referencia explícita ni a la noción de las *afinidades electivas* ni a la paradoja de las consecuencias no buscadas, razón por la cual es incapaz de entender la importancia del factor de la doctrina de la predestinación en el análisis weberiano.

Otra vez el debate de los historiadores ingleses (1964-1969)

Las aportaciones británicas en la mayor parte de la década de los sesenta no provinieron, sin embargo, del lado de sociólogos como Andreski, quienes siempre insistieron en la necesidad de entender la tesis weberiana sobre el protestantismo en el contexto global de su obra, sino del lado de historiadores que tendían a leer y usar su tesis sobre el protestantismo de manera aislada e independiente. Tales aportaciones se encuentran expresadas en la polémica de los historiadores británicos sobre el ascenso de la *gentry*, a la cual le dedicamos la mitad del capítulo VI de la presente investigación, y no vamos aquí a repetirlas sino tan sólo a apuntar otras obras complementarias de esa polémica entre 1964 y 1969, mismas que marcaron el peculiar estilo británico en el debate aquí considerado.

Por un lado, el Master del Balliol College de Oxford, Christopher Hill, publicó en 1964 un artículo en la revista *Past and Present*, a la sazón dirigida por él mismo, mediante el cual revivió el debate de la posible conexión entre la ética protestante, el capitalismo y el progreso científico en Inglaterra durante los siglos XVII y XVIII.⁶⁶⁰ El debate abierto así se extendió a los números del siguiente año de la misma revista (números 31 y 32 de 1965), donde la tesis weberiana sobre el protestantismo fue tanto apoyada como cuestionada, a veces de manera implícita y otras explícitamente. Hill sintetizó sus propias aportaciones al respecto como una parte de su célebre libro sobre los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa.⁶⁶¹ Otros dos libros de Hill que abordaron el tema de la Reforma protestante y el desarrollo económico y político en Inglaterra fueron publicados en 1964 y 1967.⁶⁶² Mientras tanto, en 1966 Lawrence Stone publicó una compilación de los textos de Tawney, Trevor-Roper, Christopher Hill y él mismo, entre otros, los cuales habían dado lugar a la encarnizada polémica sobre la validez de ver en la *gentry* una clase burguesa en ascenso, la Revolución inglesa de 1640-1649 como una revolución burguesa o como una mera revuelta y la posible relación entre la religión puritana y el cambio socio-económico de Inglaterra entre 1540 y 1640, en donde la tesis weberiana y los libros de Tawney se encontraban omnipresentes.⁶⁶³ Al año siguiente, Hugh Trevor-Roper respondió con su propia interpretación de las cosas mediante una compilación de sus artículos que llevaba por título el de la ponencia donde había presentado su “tesis alternativa” a la tesis weberiana sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo.⁶⁶⁴ Finalmente, en 1968 Charles H. George publica en *Past and Present* un radical cuestionamiento general a las tendencias sociológicas con las que, según él, se adulteraba la esencia del fenómeno histórico del puritanismo en Inglaterra, entre otras cosas porque no hubo un solo puritanismo sino varios, y tanto Weber como Tawney y Walzer son sentenciados en calidad de culpables

por hacer generalizaciones sociológicas que violentan la realidad histórica.⁶⁶⁵ Más aún, a fin de “exorcizar la incubación weberiana” tan nefasta para la mentalidad y el oficio de las jóvenes generaciones de historiadores ingleses, George propone, entre otras cosas, poner énfasis en el minucioso detalle histórico para demostrar por qué

[...] el puritanismo no puede ser considerado una entidad o movimiento que abarca todos los deseos y esfuerzos protestantes para reformar la Iglesia nacional en el siglo que va de Isabel I a la revolución de Cromwell [...] un concepto analítico que oscurece las realidades y significado de las diferencias entre ideas, ideales, programas y afinidades de clase es un mal concepto. El puritanismo es un concepto así y por eso debe ser abandonado.⁶⁶⁶

En febrero de 1969, el historiador Hugh Trevor-Roper retomó el tema de las relaciones entre la historia y la sociología para llegar, entre otras, a la conclusión de que los historiadores también se benefician de los conceptos generales, aun cuando conviene estar en guardia contra las generalizaciones fáciles.⁶⁶⁷ Para agosto de 1969, el debate abierto por Charles H. George con respecto a la validez de los conceptos generales para el historiador y su acusación hacia todos esos historiadores británicos que “se habían tragado entero a Weber”, incluso cuando rechazaban su análisis pero aceptaban su conclusión con respecto a que “el puritanismo fue una entidad”, alcanzaba a otros historiadores como William M. Lamont. Éste refutó la supuesta coherencia de la tesis de George en dos planos; por un lado, Lamont acusó a George de padecer el mismo defecto del pecado de generalización que criticaba, ya que poner en un mismo saco y considerar como “neoweberianos”, con clara o falsa conciencia, a autores tan diversos como Woodhouse, Haller, Miller, Hill y Walzer, entre muchos otros, era una generalización más grosera y difícil de demostrar que la de encontrar algunos rasgos compartidos y un común denominador en las variantes del calvinismo de Inglaterra durante el siglo XVII.⁶⁶⁸ De tal modo que no sólo los sociólogos caían en generalizaciones, sino también muchos historiadores que creían, con falsa conciencia, que podían trabajar sin conceptos generales. Pero por el otro lado, Lamont demuestra que sí es posible demostrar una buena base de continuidad entre el puritanismo pre-revolucionario y el revolucionario, los cuales según George son animales muy diferentes. Con fundamento en toda una serie de datos históricos empíricos no tomados en cuenta por George, Lamont demuestra que tanto el puritanismo previo a 1640 como el de la década de 1640 a 1649 en todas sus variantes, además del “no conformismo” de la restauración, compartían el elemento de la *no conformidad* y el rechazo a la intromisión de la autoridad sobre la conciencia. Cuando se enfrascaron en serias controversias puritanos radicales y moderados, y ambos reclamaron para sí estar perpetuando la tradición del “antiguo no conformismo”, Lamont lo interpreta como una clara y evidente “señal de que estamos entrando ahí a la era del *nuevo no conformismo*”.⁶⁶⁹ En suma, el “no conformismo” permite hablar con

corrección de la existencia y persistencia de un puritanismo inglés, con muy diversas facetas y variantes por lo menos a todo lo largo del siglo XVII.

En 1969 W. G. Runciman aprueba a Weber y reprueba a Durkheim

Al margen de las polémicas entre los rijosos historiadores británicos con respecto a la naturaleza de la *gentry* y del puritanismo, así como en lo que concierne a la validez y utilidad de la tesis weberiana sobre el protestantismo para la experiencia histórica inglesa del siglo XVII, los sociólogos retomaron, para fines de la década de los sesenta, la batuta en la conducción del debate con aspectos y temas que tocaban de manera más directa a la tesis weberiana. Así, en el segundo semestre de 1969, W. G. Runciman daba una explicación sociológica de las creencias religiosas con un fundamento orgullosamente “metodológico y no sustantivo”, aunque ilustrado con la comparación de las aportaciones de Weber y Durkheim, en la cual Runciman acaba inclinándose por la superioridad del enfoque weberiano.⁶⁷⁰

Así, mediante la construcción de un “modelo explicativo” fundamentado en buena medida en los problemas epistemológicos de la realidad cultural, tal y como aparece expresada en diversos estudios clásicos de antropología social británica, Runciman se propone dar cuenta de la naturaleza y modo de operación de las creencias religiosas en el ámbito social. Sintéticamente expresado, su “modelo” estipula que al tratar de dar cuenta de las “creencias colectivas”, no hay ni puede haber una distinción válida entre explicación sociológica, antropológica e histórica; que la explicación requerida no necesita ser dependiente de una definición de las creencias religiosas en distinción a otro tipo de creencias, y aun cuando debe tener referencia implícita a las leyes psicológicas que supuestamente dan cuenta del nexo entre creencias y circunstancias sociales, esas leyes no requieren ser encuadradas explícitamente, siempre y cuando el sociólogo sea capaz de formular la lista de condiciones sociales, necesarias y contingentemente suficientes, para resolver sus interrogantes.⁶⁷¹ Construido así su “modelo explicativo”, Runciman se propone comparar las principales aportaciones de Weber y Durkheim a la sociología de la religión, sin entrar en el detalle de sus contribuciones sustantivas, sino más bien usando el modelo como reflector para resaltar los respectivos “méritos del primero y deméritos del segundo”, en especial por lo que se refiere al uso metodológico de sus teorías explicativas.⁶⁷²

En su sección de sociología de la religión de *Economía y sociedad*, Max Weber dice explícitamente que una definición de lo que *es* la religión no puede ponerse al principio, sino al final de una investigación, pues el sociólogo no debe interesarse tanto en la “esencia” de la religión, sino en las condiciones y efectos de un determinado tipo de “acción comunitaria” (*Gemeinschaftshandeln*).⁶⁷³ A partir de esto, Runciman se

pregunta cuál era la teoría de Weber sobre la religión, y responde que a menudo él estaba mucho más interesado en los efectos que en las causas de la religión. No obstante, el argumento de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ha sido frecuentemente entendido “como una comparación histórica cuasi experimental que sigue las líneas de un modelo deductivo invertido”.⁶⁷⁴ Pues al tratar de explicar por qué el capitalismo moderno no surgió en China, la India o el Islam, se considera que Weber encontró en el protestantismo afinidades aparentes con una ética de acumulación, con lo cual, según Runciman, Weber encontró “la condición contingentemente suficiente, o incluso una condición necesaria (la tesis puede ser interpretada de las dos maneras), de un determinado camino del capitalismo europeo que de otra manera hubiera sido muy improbable”.⁶⁷⁵

Por otro lado, según Runciman, “Weber nunca intenta formalizar su teoría implícita de la relación entre infraestructura y superestructura”, sino que la estipula como un mero hecho, o la expone mediante metáforas como la del guardagujas que decide las vías sobre las que seguirán su trayectoria los intereses materiales. Lo cual, en términos metodológicos, es precisamente lo que debe hacerse, según el “modelo” explicativo construido por Runciman, quien resume, dando su beneplácito, las principales suposiciones del método weberiano para la sociología de la religión en los siguientes términos: 1) la identificación de las creencias se apoya en la pretensión de haber entendido el significado de esas creencias por los actores sociales mismos, lo cual no implica que el investigador tenga que compartirlas; 2) las creencias no están determinadas exclusivamente por condiciones materiales, pues, una vez operando el sistema de creencias, “la evolución interna de la doctrina ya no depende necesariamente de variables sociales exógenas”; 3) no hay ninguna explicación absoluta y acabada de un sistema de creencias, pues la explicación proporcionada depende tanto del corte histórico que el investigador selecciona en el tiempo como de la relación específica de causa a efecto que se busca establecer; 4) no sólo las clases y estratos sociales determinan el tipo de ética religiosa que será adoptada por una comunidad, pues también tiene un papel fundamental “el carisma” de un profeta, mago o dirigente en el origen y desarrollo de una ética religiosa; 5) un sistema de creencias puede operar como variable independiente en el sentido de que, sin ésta, la evolución de la cultura en cuestión sería diferente o simplemente no ocurriría, y también en el sentido de que puede seguir su propia lógica interna al margen de las “variables exógenas”; 6) hay un patrón evolutivo universal hacia el “progresivo desencantamiento del mundo”, y el sociólogo puede dar cuenta de la manera específica en que las creencias religiosas han sido, o serán, vaciadas de su “contenido espiritual” y/o privadas de su función “científica” o explicativa del cosmos y la naturaleza, y 7) el sociólogo no debe caer en una explicación psicológica de las creencias, sino que su tarea consiste en explicar instituciones sociales, conducta e ideas

compartidas, al relacionarlas con sus causas históricas antecedentes, sean éstas sociales o materiales, sin entrometerse en la descripción o explicación de cómo funciona internamente la mente humana.⁶⁷⁶

Runciman encuentra así, con evidente satisfacción, que esos principios metodológicos de Weber “encajan muy cercanamente en el modelo de explicación construido por mí en la sección anterior”, y por lo tanto, lo califica con 10 por ser un sociólogo muy aplicado y como Dios manda. Weber tuvo así el mérito, según Runciman, de atinarle a todo, o a casi todo:

La relación de las suposiciones psicológicas a las explicaciones sociológicas; la especificación de las clases contrastantes; la naturaleza ideográfica de la explicación sociológica como tal; la búsqueda de condiciones contingentemente suficientes para dar cuenta de una secuencia particular una vez que determinadas condiciones necesarias de trasfondo han sido asumidas; todos estos pasos se encuentran tanto implícitos en las observaciones metodológicas de Weber como ejemplificados en algunas explicaciones que él mismo proporcionó.⁶⁷⁷

En la misma línea de evaluación, Runciman encuentra que aunque en casos específicos el contenido sustantivo de la sociología de la religión de Weber se equivoca o pueda estar equivocada, su metodología es válida pues está bien concebida, mientras que “el defecto fundamental de la sociología de la religión de Durkheim, en cambio, es que está mal concebida, independientemente de sus méritos incidentales o de su posterior influencia”.⁶⁷⁸ Así, al tratar “los hechos sociales como cosas”, según lo estipula el prejuicio positivista de *Las reglas del método sociológico*, Durkheim se cierra las puertas para una comprensión interna de la racionalidad autónoma de las creencias religiosas; el objetivizar la religión como “la adoración de la sociedad transfigurada sobre sí misma”, según expone en *Las formas elementales de la vida religiosa*, lo lleva a plantear un determinismo para todas las formas de pensamiento de una sociedad, incluidas las formas lógicas ya que “la unidad de éstas no hace más que reproducir la unidad de la sociedad”, al mismo tiempo que afirma que también la noción de *contradicción* depende de condiciones sociales, todo lo cual, según Runciman, “no sólo le impide explicar las reglas de la lógica, sino que las contradice”.⁶⁷⁹ En suma, que Durkheim sale reprobado en la evaluación de Runciman porque no se ajusta a ninguno de los requisitos del “modelo explicativo” por él construido para dar cuenta de la naturaleza y modo de operación de las creencias religiosas.

Más aún, en una advertencia sobre lo “que se debe hacer” y lo “que no se debe hacer” en una explicación sociológica, Runciman presenta precisamente *Las formas elementales de la vida religiosa*, de Durkheim, como un ejemplo de “advertencia sobre cómo *no* tratar de explicar las creencias y también sobre cómo *no* clasificarlas”.⁶⁸⁰ La evaluación final, en función del “modelo explicativo” de Runciman, es así un 10 para el

aplicado Weber y 5 para el burro de Durkheim, quien sale reprobado porque “en cuestiones de método, es Weber el que merece ser imitado y Durkheim el que debe ser seguido sólo con la más cautelosa reserva”.⁶⁸¹

Afortunadamente, el peculiar modelo prescriptivo y “didáctico” de Runciman no fue lo único aportado por la sociología británica al debate en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo frente a los rijosos historiadores británicos, quienes, probablemente por aportaciones de este estilo, sentían tener una natural superioridad académica frente a los sociólogos. En el mismo año de 1969, Thelma McComarck equilibraría las cuentas a favor de Durkheim frente a la unilateralidad sesgada de los datos cargados del “modelo explicativo” de Runciman, antes de que Anthony Giddens cerrara esta década con una aportación de la que podía sentirse orgullosa, y con razón, la *nueva* sociología británica.

McComarck habla en 1969 de la ética protestante y el espíritu del socialismo

Así, en septiembre de 1969, McComarck publicaba en el *British Journal of Sociology* un interesante artículo sobre la ética protestante “y el espíritu del socialismo”, en el cual partía de la tesis de Richard Henry Tawney sobre la potencialidad histórica que el protestantismo manifestó para ser una ideología funcional, lo mismo para el capitalismo que para el socialismo.⁶⁸² Si en la realidad histórica no lo fue para este último sistema social, fue más por accidentes coyunturales y por haberse coartado sus posibilidades que por tener una mayor afinidad con el capitalismo, al cual Tawney no consideraba propiamente un sistema social, sino un “anti-sistema”, dada su inherente debilidad por carecer de un “centro moral”, es decir, de un propósito social comunitario.⁶⁸³ Tal interpretación de Tawney sobre la naturaleza del socialismo y el capitalismo era más cercana a la de Durkheim que a la de Weber, pues el sociólogo francés también explicaba las crisis del capitalismo y su crónica debilidad normativa en términos de un vacío ético generado por una división mecánica del trabajo, carente de una conciencia más amplia de la interdependencia, y con una actividad económica sin una ética solidaria como la de las guildas medievales. Así, “mientras Weber enfocó su atención en las fuentes de la regularidad y la restricción en el capitalismo moderno, Tawney y Durkheim las percibían como su debilidad fundamental”.⁶⁸⁴ Por otro lado, Weber y Tawney coincidían en que la Reforma protestante fue un parteaguas en la historia social de occidente y en que la teología protestante fue en el siglo XVI uno de los principales factores del cambio social.

La tesis de McComarck, en el contexto de la recuperación de la importancia de la ética protestante pero interpretada desde la perspectiva del “socialismo” de Tawney y Durkheim y no desde la perspectiva weberiana, es que la Reforma protestante fue básicamente un movimiento social de masas, lo cual permite desechar como irrelevantes

muchas de las críticas tradicionalmente esgrimidas contra la llamada tesis Weber-Tawney. Por ejemplo, no tiene sentido buscar en los sermones protestantes un significado consistente y uniforme para nociones tales como *usura* o *avaricia*, porque mientras más ambigua sea una doctrina moral, más atractivo tendrá para el mayor número de adherentes potenciales, además, “sin ambigüedad, un movimiento social carece de flexibilidad y corre el riesgo de convertirse en una secta exclusivista”.⁶⁸⁵

De tal modo que toda la evidencia esgrimida por los críticos de la tesis Weber-Tawney más bien apoya la necesidad de reformular la cuestión del protestantismo en términos de una *sociología de la conducta colectiva*. “Así, el análisis se desplaza del *capitalismo*, en cuanto modelo económico, a los procesos de *cambio social*, y de la *personalidad modal* del empresario a la estructura y funciones de un *movimiento social*”.⁶⁸⁶ Puesto en términos actuales, la Reforma protestante fue la fuente de una ética modernizadora que definió conjuntos de nuevos roles para la participación en la vida urbana y la división del trabajo en una sociedad industrial. Al eliminar la autoridad jerárquica eclesiástica tradicional, el protestantismo fomentó relaciones horizontales, especialmente en la división del trabajo, pero también racionalizó un sistema de desigualdades económicas. A la larga fue el capitalismo, y no el socialismo moderno, el resultado victorioso generado por esa ética modernizadora, pero las potencialidades “socializadoras” y democratizadoras de la ética protestante quedaron latentes y periódicamente despiertan en diversos movimientos sociales de la sociedad industrial contemporánea. Por ejemplo, McComarck establece una serie de paralelismos y asociaciones entre los primeros reformadores protestantes y la posición social que ocupan los grupos académicos de la “new Left” en las universidades anglosajonas.⁶⁸⁷ Por supuesto que también presentan muchas diferencias, “pero las similitudes no pueden ser ignoradas por completo, aunque sólo sea porque fortalecen la posibilidad de tratar a la Reforma como un tipo ideal en análisis comparativos de cambio a gran escala y de movimientos sociales”.⁶⁸⁸

En cuanto movimiento social, la Reforma protestante no debe aislarse del contexto histórico en el que surgió, y ese fue, según McComarck, el principal mérito de los estudios de Tawney. Siguiendo esa inspiración, “una de las prioridades de la teoría social es volver a poner la historia en el estudio de la conducta colectiva, y, a la inversa, llevar los análisis de conducta colectiva a que tengan interpretaciones históricas”.⁶⁸⁹ Con fundamento en las habilidades sociales requeridas para la urbanización, la división del trabajo y la organización a gran escala, McComarck se pregunta si en efecto Tawney no tendría razón en considerar el socialismo como un sistema menos “inestable” que el capitalismo, y si esta perspectiva no podría ser especialmente útil para los países en vías de modernización. Las ventajas de ver la potencialidad motivacional de la ética protestante para estos propósitos, y no en los términos planteados por Weber, es sintetizada por McComarck al final de las conclusiones de su artículo de la siguiente

manera:

En resumen, hemos considerado la Reforma y la ética protestante en términos más cercanos a Durkheim que a Weber, en cuanto norma interaccionista más que como un síndrome psicológico. Esto también difiere de la obra de psicólogos sociales como David McClelland, quienes redefinen al empresario weberiano como un “*high achiever*”, al mismo tiempo que mantienen intacto el esquema de motivación.⁶⁹⁰

La reconstrucción que lleva a cabo McComarck de la tesis weberiana sobre el protestantismo, en términos del socialismo inspirado en Durkheim y Tawney, no deja de ser interesante, pero es apenas un esbozo de un proyecto de investigación, el cual careció de fundamento empírico y textual y no siempre resulta convincente, especialmente si es leído a la luz de lo ocurrido al “socialismo realmente existente” a partir de 1989. No obstante, resultaba muy oportuno que este artículo se publicara en el mismo año que el de Runciman, dados los sesgos interpretativos de este último en contra de las aportaciones de Durkheim. Doce años después de la publicación del artículo de McComarck, Jürgen Habermas insistiría, a lo largo de líneas más o menos parecidas de argumentación, en la necesidad de “complementar” las aportaciones weberianas con un enfoque “socializador” e integrador parecido al de Durkheim.⁶⁹¹ Lamentablemente tales intentos de “reconstrucción teórica” para “complementar” autores clásicos resultan a la larga utópicos e inútiles o, por lo menos, irrelevantes si se considera que no aportan nada que pueda servir, por ejemplo, para evaluar la validez de una tesis como la de Weber sobre el protestantismo.

Anthony Giddens replantea en 1970 las relaciones de Weber con Marx

La década de los sesenta cierra en Gran Bretaña con la más importante de las aportaciones de la nueva sociología británica en torno al debate de la tesis weberiana sobre el protestantismo, y en particular de las relaciones de Weber con Marx, en un breve pero crucial artículo de Anthony Giddens, quien era a la sazón un joven “lector” de sociología en el King’s College de la Universidad de Cambridge.⁶⁹² El indiscutible mérito del artículo de Giddens reside en que plantea las relaciones entre Weber y el marxismo de una manera diferenciada en tres distintos y separables aspectos: *a)* la actitud de Weber hacia la influencia política del marxismo, mediante la fuerza de la principal agencia política de su tiempo en Alemania, el Partido Social Demócrata; *b)* la posición de Weber frente a los principales marxistas “académicos” de su época, como Bernstein y Kautsky, y *c)* el aprecio que Weber tenía por los escritos originales de Marx.

Todo lo cual es analizado desde la perspectiva de la cuestión fundamental, tanto para Weber como para el marxismo, sobre cómo explicar el desarrollo del capitalismo

moderno en occidente y hasta qué punto el análisis que hizo Marx de la cuestión de la ideología puede “acomodarse” dentro del marco interpretativo de Weber, ya que siempre se ha intentado lo contrario, es decir, acomodar a Weber en el modelo explicativo de Marx. Es precisamente con respecto a esta última cuestión, señalada por Giddens desde el inicio de su artículo, que mientras algunos interpretan los escritos de Weber, y en especial sus ensayos sobre la ética protestante, como un intento de “refutar” al marxismo, otros han tomado el punto de vista opuesto al considerar que la mayor parte de la sociología de Weber “encaja sin dificultad en el esquema marxista”.⁶⁹³ Giddens toma la hasta cierto punto novedosa posición de analizar la manera en que la crítica de Weber al marxismo, en especial por lo que se refiere al papel de las ideas en la historia, “en realidad llegó muy cerca de reformular, mediante un enorme detalle, algunos elementos de la concepción original de Marx”.⁶⁹⁴

Con respecto a la posición de Weber frente al Partido Social Demócrata (PSD) alemán, Giddens encuentra que en su juventud Weber hizo un análisis realista con respecto a que ese partido no podía ser una alternativa de cambio violento y revolucionario en Alemania para implantar el “socialismo”, sino que a la larga sería el Estado el que se apoderaría del partido y no veía al partido apoderándose del Estado. A fin de evitar que un gobierno autoritario controlara burocráticamente todo el sistema político alemán, Weber favorecía la democratización liberal de éste mediante un fortalecimiento del parlamento, y consideraba que en tal propósito el PSD jugaría un papel clave. Hacia el final de su vida, después de atestiguar que su predicción se había cumplido, y ver que el PSD se había integrado gradualmente al orden parlamentario existente, Weber declaró en diciembre de 1918 que él ya estaba tan cercano del PSD que consideraba muy difícil disociarse del mismo.⁶⁹⁵

Con respecto a las relaciones de Weber con el marxismo vulgar de su época, en especial los escritos de Karl Kautsky de 1887 y 1908 sobre los orígenes del cristianismo—donde la religión es vista como un mero epifenómeno de la economía— Giddens señala que la inspiración para redactar los ensayos sobre la ética protestante no venía de un intento original por “refutar” ese tipo de marxismo, pues es posible encontrar en Weber muchas otras influencias y disposiciones para abordar el tema desde su más temprana juventud. Sin mencionar ni a Troeltsch, Jellinek o Baumgarten como influencias tempranas en la sociología de la religión de Weber, Giddens considera que fue su relación con Sombart la que lo motivó, a principios del siglo XX, a tratar el tema de la ética protestante en el espíritu del capitalismo, pero que “indudablemente” también escribió sus célebres ensayos sobre el protestantismo “en parte como una consciente polémica contra la interpretación ‘unilateral’ de la religión por parte del materialismo histórico”.⁶⁹⁶ Sólo que por *materialismo histórico* debían entenderse aquí las aportaciones mecánicas de Bernstein y, sobre todo, de Kautsky.

En cuanto a los escritos originales de Marx, Giddens cita las fuentes donde Weber los reconocía como “un logro científico de primer nivel”, o incluso les atribuía “elementos de genio crudo y original”; pero también cita las críticas donde declaraba, por ejemplo, que ver los factores económicos como explicación “en última instancia” del curso de la historia es una tesis que “ya está totalmente aniquilada en cuanto a su validez como teorema científico”.⁶⁹⁷ En cuanto a *El capital*, Weber decía que en ninguna parte de esa obra Marx había podido definir con precisión cómo “lo económico” se delimita frente a las otras esferas de la sociedad, razón por la cual Weber planteó la distinción, en *Economía y sociedad*, entre lo “económico”, lo “económico relevante” y lo “económico condicionado”. Distinción que, entre otras cosas, Giddens considera que le sirvió a Weber para encontrar la manera en que “el calvinismo era, en estos términos, un fenómeno tanto económicamente condicionado como económicamente relevante con respecto a la formación temprana del capitalismo racional en Europa occidental”.⁶⁹⁸

Pese ello, Giddens se propone demostrar que los análisis presentados en obras que Weber no pudo conocer, como los *Grundrisse* y *La ideología alemana*, Marx llevó a cabo sofisticados estudios sobre la influencia de la ideología y la religión en los procesos económicos, y en este sentido, su obra puede “encajar perfectamente” en las aportaciones de Weber:

No hay duda, por lo tanto, de que Marx reconoció tanto que las ideologías pueden tener un desarrollo interno parcialmente autónomo como que el grado en que esto ocurra depende de factores particulares de las sociedades específicas, las cuales deben ser estudiadas con detalle empírico en cada caso. Esto es consistente con su concepción general del materialismo, y se presenta con mayor evidencia en sus estudios más detallados. En otras palabras, la posición de Marx no es incompatible con el reconocimiento de las características únicas y la influencia del protestantismo ascético en Europa [...]

Suponer que Marx no estaba consciente del carácter “ascético” y “racional” del capitalismo moderno de Europa, es perder de vista algunas de sus premisas más básicas sobre las que está fundado su análisis y crítica de la sociedad burguesa [...]

El punto que debe ser subrayado, sin embargo, es que en términos generales la concepción de Marx de la ideología, así como el tratamiento del papel de la ideología en la sociedad, es sumamente compatible con los estudios más detallados que Weber llevó a cabo en su sociología de la religión.⁶⁹⁹

Al comentar en una nota de página la estrategia de análisis de Marx en los *Grundrisse*, respecto a la influencia de la ideología religiosa en los procesos económicos, Giddens señala que no hay espacio para comparar la noción del *modo de producción asiático* de Marx con los estudios de sociología de la religión de China y la India de Weber, pero advierte que uno de los errores más comunes de interpretación de la obra weberiana es suponer que esos estudios pretenden ser un complemento causal *ex post facto* de la tesis weberiana sobre el protestantismo, en el sentido de que supuestamente “prueban” la influencia “independiente” de la ideología sobre el desarrollo social. Pero para Giddens, lo que Weber más bien demostró es que “tanto el contenido de la ética

religiosa que él discute y la combinación específica de circunstancias materiales encontradas en Europa, China y la India, difieren entre sí”. En este sentido, los factores materiales e ideales forman un “conjunto integrado” en cada caso, por lo que “las condiciones materiales no pueden ser simplemente tratadas como una ‘constante’ frente a la cual la influencia ‘inhibidora’ o ‘estimuladora’ de la ideología pueda ser determinada como si fuera una ‘variable’”.⁷⁰⁰

Todo lo cual lleva a Giddens a concluir que la relación de Weber con Marx y el pensamiento marxista ya no puede ser evaluada de acuerdo a la dimensión simplista de ver las cosas en términos de una “confirmación” o una “refutación”, ya que los estudios históricos de Weber, por un lado, demuelen las interpretaciones marxistas más vulgares del desarrollo histórico, pero, por el otro, reivindican en parte al propio Marx en contra de sus propios discípulos.⁷⁰¹

En cuanto al futuro del capitalismo, Weber encontraba que la tendencia a la expansión ineluctable de la racionalidad instrumental, en un mundo cada vez más burocratizado, introducía una gran dosis de irracionalidad sustantiva que contraviene algunos de los valores más distintivos de la civilización occidental, como, por ejemplo, el de la libertad y la autonomía individual. Pese a ello, tampoco encontraba una alternativa en el socialismo, desde el momento en que la racionalidad burocrática es concomitante a la sociedad industrial como tal, independientemente de si ésta es capitalista o socialista, sólo que en este último caso la represión burocrática sería mucho mayor por no haber ya competencia de intereses entre las distintas burocracias del sector público y del sector privado.⁷⁰²

Tal evaluación resultaba original en el sentido de que situaba en un nuevo plano las complejas relaciones entre Weber y Marx, al mismo tiempo que planteaba un nuevo enfoque para interpretar el significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo, cuya validez quedaba también implícitamente confirmada para Giddens. El reconocimiento internacional a esta aportación pronto se expresaría al considerar que este texto de Giddens literalmente era un artículo de antología, merecedor de ser incluido, por ejemplo, en la más importante antología en alemán de la década de los setenta en torno a la polémica de la tesis de Weber sobre el protestantismo, al lado del célebre artículo de Löwith de 1932 y el de Birnbaum de 1953,⁷⁰³ y en antologías en inglés de la obra de Weber en general.⁷⁰⁴

Si la séptima década de la guerra de los cien años en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo la cerraba así con broche de oro el artículo de antología de Giddens, la octava década la abriría también Anthony Giddens con la publicación de su libro sobre el capitalismo y la teoría social moderna en los escritos de Marx, Durkheim y Weber, también reconocida como una de las más importantes aportaciones británicas a la sociología de esa década. Damos aquí por terminado este largo y sinuoso capítulo para

pasar ahora al de la octava década de la guerra académica de los cien años, la de los años setenta, la cual también fue una década muy rica y fructífera, especialmente en Alemania.

VIII. DE 1971 A 1980: REINTERPRETACIONES DE WEBER MEDIANTE LA “DESPARSONIZACIÓN”, EL ACERCAMIENTO A MARX Y LA DISCUSIÓN DE LOS CASOS DEL ISLAM Y ESCOCIA

La octava década de la guerra de los cien años en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo se caracteriza por diversas revoluciones interpretativas que inciden no nada más en la mencionada tesis, sino más bien en la obra global de Max Weber. El libro de Anthony Giddens de 1971, *Capitalism and Modern Social Theory*, ilustró una nueva forma de interpretar las bases de la teoría sociológica clásica a partir de una cuidadosa e inteligente lectura de los escritos de Marx, Weber y Durkheim, con lo cual las relaciones entre Weber y Marx adquirieron un nuevo matiz pues aparecieron iluminadas mediante un reflector dirigido a poner énfasis en el acercamiento de sus respectivas perspectivas analíticas, especialmente en la cuestión de la relación de las ideas con la base material de intereses, conforme se señalaba que sus diferencias más importantes residían en otros aspectos, tales como el del significado del desarrollo tecnológico para la cultura occidental, o las posibilidades reales para alcanzar una posible emancipación de la humanidad frente a la amenaza representada por la ineluctable expansión de la racionalidad instrumental.¹

Giddens jamás estuvo interesado en confrontar polémicamente, por ello, la interpretación totalmente diferente de Parsons, lo cual no impidió que otros sociólogos, principalmente de Estados Unidos, sí procedieran a demandar una “desparsonización” de la obra de Weber, pues ésta no podría entenderse bien de seguir leyéndola a través de las gafas de los intereses teóricos de Parsons. Esta revuelta interpretativa tendría así importantes repercusiones en la teoría sociológica estadounidense de los años setenta y ochenta.²

Mientras tanto, en Oxford un talentoso investigador escocés llevaba a cabo una tesis doctoral sobre la posibilidad de que lejos de constituir el caso de Escocia una refutación de la tesis weberiana sobre el protestantismo, como tradicionalmente se había argumentado, podría verse más bien como un caso que claramente la reforzaba y confirmaba. Gordon Marshall publicó así adelantos de su tesis doctoral a finales de la década de los setenta e inicios de los ochenta, con lo cual abría nuevos cauces para demostrar que lejos de haber periclitado, la tesis weberiana seguía conservando su

vigencia y gran capacidad explicativa.³ Lo cual también fue demostrado por Daniel Bell, en 1976, al utilizarla profusamente para sus propios objetivos de investigación en *Las contradicciones culturales del capitalismo*.⁴ Hubo también otras importantes aportaciones en México y Japón, pero probablemente las de mayor repercusión para el futuro fueron las alemanas, y dada la decisiva importancia de estas últimas, deberemos abordarlas en un capítulo aparte. Pero vayamos por partes. Destacemos y analicemos en detalle, en este capítulo, las aportaciones de la octava década de la guerra académica de los cien años fuera de Alemania.

La reinterpretación de Giddens de las relaciones de Weber con Marx en 1971

En la sección introductoria del mencionado libro de Giddens de 1971, el autor pone claramente de manifiesto que uno de sus principales propósitos es demostrar la irrelevancia del debate entre perspectivas “materialistas” por contraposición a las “idealistas” cuando se hace un análisis comparado de los escritos de Marx, Weber y Durkheim en cuanto formas básicas y contrastantes de teoría social:

Uno de mis intereses en este libro es demostrar la esencial irrelevancia de este debate, en la medida en que los escritos de Marx pueden ser comparados con los de Durkheim y Weber en cuanto formas contrastantes de teoría social. Marx, no menos que los otros dos autores, buscó trascender la tradicional división filosófica entre idealismo y materialismo, y ha sido la confusión entre esta largamente observada dicotomía y la propia crítica “materialista” del idealismo la que ha oscurecido las fuentes de las verdaderas divergencias entre Marx y la sociología “académica” o “burguesa”.⁵

Anthony Giddens señala a continuación que, a fin de comparar con justicia y equilibradamente las teorías sociales de los tres autores mencionados, las dos primeras terceras partes de su libro tan sólo intentan exponer sintéticamente, aunque de la manera más fiel y objetiva posible, las principales tesis manejadas por ellos, sin intentar ofrecer ahí ni una “crítica” ni una “evaluación”, lo cual queda reservado, en todo caso, para los últimos tres capítulos.⁶ De tal modo que para los propósitos de la presente investigación resulta particularmente pertinente fiscalizar, de acuerdo al criterio de demarcación definido al principio del presente trabajo, si Giddens expone correctamente la tesis weberiana sobre el protestantismo y no cae en alguno de los típicos errores interpretativos que la han plagado a lo largo de casi un siglo; en otras palabras, si Giddens ofrece no “evaluar” la tesis weberiana sino tan sólo exponerla fielmente, nuestra tarea sí consiste en evaluar si su exposición es correcta o no, y en caso de ser éste el caso, criticarlo y denunciarlo.

Giddens empieza muy bien su exposición, primero al no detenerse en el análisis de la “introducción general” de 1920, la cual, como ha sido ya reiterado, no constituye una introducción a su tesis sobre el protestantismo, sino a los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, redactada en 1920, posiblemente como último texto que salió de su pluma. De tal modo que Giddens no se detiene aquí en la cuestión del significado del proceso de racionalización en la cultura occidental ni del capitalismo en general, sino que empieza por considerar las estadísticas que Weber ofrece para ejemplificar el predominio relativo, en posiciones educativas y profesionales, de los protestantes sobre los católicos en una región del sudoeste alemán a finales del siglo XIX. Esas estadísticas le sirven como un mero pretexto introductorio para iniciar la discusión sobre un tema en el cual Weber no tiene ninguna originalidad, ni pretendía tenerla:

La novedad de la interpretación de Weber, por supuesto, no residía en sugerir una conexión entre la Reforma y el capitalismo moderno. Tal conexión fue tomada como evidente por muchos autores antes de la aparición de la obra de Weber. Así, la explicación marxista característica, derivada en buena medida de los escritos de Engels, sostenía que el protestantismo es un reflejo ideológico de los cambios económicos que ocurrieron en las etapas iniciales del capitalismo. Al rechazar esta perspectiva como correcta, la obra de Weber empieza por abordar una aparente anomalía, que lleva a la identificación y explicación de la verdadera originalidad de *La ética protestante*. Ocurre frecuentemente que aquéllos cuyas vidas están comprometidas con la actividad económica y la búsqueda de la ganancia son o bien indiferentes a la religión o positivamente hostiles a esta, pues mientras sus acciones se encuentran dirigidas hacia el mundo “material”, la religión se ocupa de lo “inmaterial”. Pero en vez de que el protestantismo relajara el control sobre la vida cotidiana, exigió de sus adherentes una disciplina mucho más estricta que la del catolicismo, y por este medio introdujo el factor religioso en todas las esferas de la vida del creyente. Hay, pues, claramente una relación entre el protestantismo y el capitalismo moderno que no puede ser plenamente explicado si se ve al primero como un mero “resultado” del segundo; pero el carácter de las creencias y códigos de conducta protestantes es muy diferente del que pudiera esperarse *prima facie* para estimular la actividad económica.⁷

Giddens continúa su exposición haciendo notar que la aclaración de esta anomalía requiere no tan sólo del análisis de las específicas creencias religiosas y su estimación sobre el peso que tuvieron en las acciones de los creyentes, sino también de la especificación de las características particulares del moderno capitalismo occidental en cuanto forma de actividad económica. Tanto protestantismo como capitalismo difieren de las formaciones religiosas y económicas que los precedieron; el capitalismo moderno difiere así del “tradicionalismo” económico donde el trabajador labora exclusivamente para satisfacer sus necesidades vitales inmediatas, mientras que en el mundo moderno el trabajador, y especialmente el empresario, busca un incremento constante de su ganancia. Esto no significa que el tradicionalismo sea incompatible con el afán de ganancia, pero sí resulta algo esencialmente diferente a la obligación disciplinada del trabajo, en cuanto deber para calcular, racional y metódicamente, la ganancia económica, y esto es lo que constituye el rasgo verdaderamente novedoso del espíritu del capitalismo moderno.⁸

En la fiel interpretación de Giddens, la noción de *vocación* (*Beruf*) redescubierta por Weber cumple la función de imprimir una influencia religiosa a todas las actividades mundanas de la vida cotidiana, lo cual transfiere el énfasis de la disciplina monacal del catolicismo a todo el mundo o, si se prefiere, el mundo entero se convierte en un gran monasterio. Para ello, Weber no ve en el luteranismo la principal fuente protestante que contribuyó a configurar el espíritu del capitalismo, pues a pesar de su novedosa reinterpretación de la noción de *vocación*, el luteranismo continuó conectado en muchos aspectos a la mentalidad tradicionalista. Es más bien en las diversas ramas de lo que Weber denomina “protestantismo ascético” donde deben buscarse las fuentes más importantes para la configuración del espíritu del capitalismo moderno: calvinismo, metodismo, pietismo y sectas baptistas son las principales ramas señaladas por Weber

para identificar el ascetismo protestante. “La parte más importante del análisis se concentra en el calvinismo, pero no en las doctrinas de Calvino como tal, sino más bien en las representadas por las enseñanzas de los calvinistas hacia finales del siglo XVI y a lo largo del XVII”.⁹ En especial por la doctrina de la predestinación predicada por estas sectas, Weber encuentra que se genera una gran soledad e individualismo porque ya no hay ninguna iglesia, sacramento o sacerdote que pueda interceder como medio de salvación, y con ello aparece la diferencia decisiva que separa el calvinismo tanto del luteranismo como del catolicismo: “Por este camino, el calvinismo lleva hasta su conclusión lógica final a un gran proceso histórico que Weber discute detalladamente en otra parte: el proceso gradual de ‘desencantamiento’ (*Entzauberung*) del mundo”.¹⁰

Las severas implicaciones de la doctrina de la predestinación con respecto a la perenne inseguridad de ser uno de los elegidos para la salvación pronto llevaron a una presión para encontrar algún tipo de solución en la práctica pastoral, y aparecieron así dos respuestas interrelacionadas: 1) que el individuo debe considerarse a sí mismo uno de los elegidos, porque tener sentimientos en contra puede ser señal de estar predestinado a la condenación, y 2) que una intensa actividad mundana es el medio más apropiado para desarrollar y mantener la confianza en sí mismo. “Así, el desempeño de ‘buenas obras’ vino a ser visto como una ‘señal’ de elección, pero de ningún modo como un método para *obtener* la salvación, sino más bien de eliminar las dudas sobre la salvación”.¹¹

De esta manera, el trabajo en el mundo se convierte para el calvinista en una actividad revestida de la más alta evaluación ética positiva. La acumulación de la riqueza se convierte en algo execrable sólo si es usada para el lujo y el consumo suntuuario, pero en cambio se recomienda y elogia cuando es obtenida para invertirla en obras que sirvan para honrar la mayor gloria de Dios.¹² Giddens pone énfasis en la necesidad de distinguir las consecuencias “lógicas” frente a las consecuencias “psicológicas” de la doctrina de Calvino; las segundas, que fueron promovidas por los calvinistas del siglo XVII, no necesariamente siguen fielmente las enseñanzas del reformador ginebrino, pues tuvieron que introducir la “deformación” psicológica de encontrar alguna forma de garantía con respecto a las señales de elección. El origen del espíritu del capitalismo se encuentra así esencialmente asociado a esta práctica pastoral del calvinismo.¹³ Giddens también señala que Weber fue muy claro en hacer notar explícitamente que ese *ethos* puritano ya no constituye un componente necesario para el funcionamiento del capitalismo moderno una vez establecido, pues éste opera actualmente sobre sus propias bases mecánicas. La influencia que este *ethos* tuvo sobre la trayectoria del desarrollo del capitalismo es así un acontecimiento histórico que operó de acuerdo a una paradoja de las consecuencias no buscadas o intencionadas.¹⁴ Frente a aquellos críticos que han querido evaluar los ensayos de Weber sobre el protestantismo como si fueran una explicación exhaustiva de los orígenes y desarrollo del sistema capitalista, Giddens advierte que Weber fue muy

claro en la naturaleza focalizada de su estudio:

Weber entiende *La ética protestante* como una obra programática: es una exploración preliminar de un complejo conjunto de cuestiones, y sus pretensiones para el alcance de su aplicación son modestas y restringidas. El principal logro de este trabajo, según Weber, es que muestra la instrumentalidad moral del espíritu del capitalismo como un efecto colateral y no intencionado que se desprende de la ética religiosa de Calvino y, en términos más generales, de la concepción de la vocación intramundana mediante la cual el protestantismo rompió con el ideal monástico del catolicismo. No obstante, el protestantismo ascético es simplemente una parte de la culminación de tendencias que se remontan a los orígenes de la historia del cristianismo en su conjunto.¹⁵

Giddens deja para la parte final de su exposición la crucial pregunta de si puede interpretarse la tesis weberiana sobre el protestantismo en términos de relaciones causales, y su respuesta, al igual que ya había sido señalado antes, entre otros por Aron y Fischhoff, es que *no* hay tal imputación causal. A partir de la advertencia de que Weber veía esa obra como una mera exploración preliminar con un ámbito de aplicación focalizado, modesto y restringido, no es posible considerar que haya establecido una imputación causal del ascetismo intramundano del calvinismo sobre la mentalidad y ética de trabajo del capitalismo moderno, sino que Weber estipuló algo mucho más flexible y abierto:

La ética protestante demuestra que hay una “afinidad electiva” (*Wahlverwandschaft*) entre el calvinismo, o más precisamente, cierto tipo de creencias calvinistas, y la ética económica de la moderna actividad capitalista. El rasgo distintivo de esta obra es que busca demostrar que la racionalización de la vida económica característica del capitalismo moderno se conecta con algunos *irracionales* compromisos de valor. Esta es una tarea preliminar al establecimiento de relaciones causales, pero no es suficiente por sí misma para el aislamiento de las causas. Weber afirma explícitamente que, a fin de que esto pueda ser alcanzado, deben emprenderse dos grandes tareas: primero, el análisis de los orígenes y expansión del racionalismo en otras esferas además de la económica (v.gr. política, derecho, ciencia y arte); en segundo lugar, la investigación sobre las formas en que el ascetismo protestante fue, a su vez, influido por las fuerzas económicas y sociales.¹⁶

En la parte final de su libro, Giddens se propuso analizar las relaciones entre Weber y Marx más allá de la falsa dicotomía entre idealismo y materialismo, pues el debate se concentró excesivamente durante décadas en torno a esta cuestión en muy buena medida porque “la publicación de *La ética protestante* disparó una controversia sobre la función de las ‘ideas’ en el desarrollo histórico que apenas empieza a amainar hoy en día”.¹⁷ No obstante, la exagerada concentración en esta falsa cuestión desvió la atención de los temas verdaderamente importantes para entender las relaciones entre Weber y Marx, quienes se encontraban teóricamente mucho más cercanos de lo que vulgarmente se piensa en ese punto, mientras que sus más importantes divergencias se encuentran en otros lados y problemas apenas explorados. Es cierto que Weber hizo una crítica del

materialismo histórico vulgar representado en su época por los escritos de Bernstein y Kautsky, pero también es cierto que reconocía el elemento prácticamente “genial” de las aportaciones originales de Marx, y si hubiera llegado a conocer escritos de éste publicados después de 1920, como los *Grundrisse* y *La ideología alemana*, seguramente hubiera encontrado muchos puntos de contacto con su propia posición teórica en torno a la cuestión de la sociología de la religión. Por eso, lejos de ser un intento por “refutar” el marxismo, la sociología de la religión de Weber en general, y su tesis sobre el protestantismo en particular, debe más bien interpretarse en la dirección señalada tan agudamente por Joseph Schumpeter desde 1942 en el sentido de que “el conjunto entero de hechos y argumentos esgrimido por Max Weber [en su sociología de la religión] encaja perfectamente dentro del sistema de Marx”.¹⁸ Las ideas de Marx con respecto a la complicada función de la ideología y la religión en los *Grundrisse* y *La ideología alemana* están muy lejos del simplismo mecanicista de la teoría del reflejo del “marxismo vulgar”, y por paradójico que pueda parecer, en su crítica a éste Weber vino a “reivindicar parcialmente a Marx en contra de sus propios discípulos”.¹⁹ En especial por su sofisticado y sutil análisis sobre el papel de las ideas en la historia, Max Weber prácticamente fue capaz de reformular, mediante un enorme detalle, varios elementos de la concepción original de Marx sobre el mismo tema. De una manera que a su vez abre la enorme posibilidad de un nuevo debate, Giddens interpreta de un modo sumamente audaz esta cuestión al afirmar, por ejemplo, cosas como la siguiente:

Así, el uso de Weber de la noción de la *afinidad electiva*, al analizar la relación entre los sistemas de ideas y la organización social, es perfectamente compatible con el tratamiento de Marx de la ideología. Weber emplea esa noción para indicar la naturaleza contingente de las conexiones entre el contenido simbólico de las creencias que los individuos “eligen” seguir y las consecuencias que la adhesión a esas creencias implican para la acción social. Y viceversa, el modo de vida de una determinada clase social o de un grupo de estatus puede generar una afinidad al aceptar ciertos tipos de ética religiosa sin “determinar” la naturaleza de las creencias involucradas [...]. La fraseología en que Marx expresa su propia posición es de hecho muy similar a la adoptada frecuentemente por Weber. Así, en palabras de Marx: “Las ideas no pueden realizar por sí mismas nada. Con el fin de realizar ideas se necesitan hombres que dispongan de una cierta fuerza práctica”. Weber siempre subrayó la naturaleza contingente entre el contenido de una ideología y la posición social del grupo que pueda ser su “portador”, pero al igual que Marx, Weber frecuentemente identifica instancias donde las ideas expresan intereses materiales de una manera muy directa [...]. El análisis comparativo de estos puntos, entonces, pone en evidencia que la perspectiva común con respecto a que la sociología de la religión de Weber constituye una “refutación” del materialismo histórico de Marx, al mostrar la ideología como una “influencia” independiente sobre el cambio social, está mal concebida. El juicio de Schumpeter, en este aspecto, debe ser considerado correcto.²⁰

Para Giddens esto no significa que deban minimizarse las grandes diferencias teóricas y epistemológicas que Weber y Marx presentan en muchos otros aspectos, pero con respecto a la *específica cuestión* de la influencia de las ideas en el desarrollo histórico,

Marx también fue capaz de reconocer que las ideologías pueden tener un desarrollo interno parcialmente autónomo y que el grado concreto en que esto ocurra debe ser estudiado de manera empírica y casuística. En cuanto a la tesis weberiana sobre el protestantismo, Giddens considera que es difícil determinar con exactitud hasta dónde Marx hubiera estado de acuerdo con aquella, pero lo que sí puede documentarse es que, en los *Grundrisse*, Marx aceptó la importancia de la conexión del ascetismo protestante con el capitalismo y claramente subrayó la naturaleza de la “racionalidad ascética” del capitalismo moderno. Según Giddens, “Marx llegó a ser tan específico como Weber en este punto”, pues en los *Grundrisse* (pp. 438-439, 313, 133-134) elaboró, con la misma minuciosidad que Weber, el carácter ascético y “racionalizador” del protestantismo.²¹

En caso de ser correcta la audaz reinterpretación de Giddens, entonces ¿en dónde podrían encontrarse las divergencias más importantes y significativas entre Weber y Marx si se acepta que éstas *no* están por el lado de la cuestión de la relación de las ideas con los intereses materiales? Giddens afirma que tales diferencias se dan por el lado de las opciones que ambos dieron a un diagnóstico común sobre la ineluctable expansión moderna de la racionalidad instrumental, especialmente en su manifestación particular del predominio de la racionalidad tecnológica:

La principal fuente de disparidad entre Marx y Weber con relación a las consecuencias de la declinante influencia de la religión sobre la vida social no reside donde se busca ordinariamente, es decir, en la desaparición de los “ideales”. De hecho, la evaluación crítica del modo característico de vida estimulado en el capitalismo es notablemente similar en los escritos de ambos autores (el predominio de la racionalidad tecnológica). Sin embargo, para Weber, las exigencias técnicas de la organización de la sociedad “secular” son tales que necesariamente implican la sumersión o negación de algunos de los valores dominantes que estimularon el desarrollo de cada sociedad: no hay más posibilidades abiertas. En el pensamiento de Marx, por otro lado, las características enajenadoras del capitalismo moderno emanan de su carácter de clase, y serán eliminadas mediante la reestructuración revolucionaria de la sociedad [...]. La más profundamente arraigada divergencia entre Marx y Weber, por lo tanto, se refiere a qué tanto las características enajenadoras que Marx atribuye al capitalismo, en cuanto forma específica de la sociedad de clases, deriva de hecho de la racionalidad burocrática, la cual [según Weber] es un concomitante necesario de la organización moderna de la sociedad, independientemente de si es “capitalista” o “socialista”.²²

Entre las muchas implicaciones que tuvo esta reconsideración de las cosas por parte de Giddens, estuvo la de inspirar la necesidad de revisar una de las corrientes interpretativas dominantes de la obra de Weber hasta ese entonces, representada por la peculiar exégesis de Parsons, e iniciar así en la década de los setenta la llamada “desparsonización de Weber”, aun cuando Giddens jamás estuvo personalmente interesado en emprender tal cruzada, por lo que le dejaría gustoso tal tarea “deconstructivista” a los epígonos estadounidenses. Antes de que esto ocurriera, aparecieron algunas evaluaciones interesantes sobre el estado que para entonces guardaba la polémica septuagenaria sobre la tesis weberiana en torno al protestantismo.

La colección de ensayos sobre Weber de Bendix y Roth en 1971

Entretanto, desde la costa oeste de Estados Unidos, Reinhard Bendix y Guenther Roth publicarían una compilación de ensayos sobre diversos aspectos de la obra de Max Weber, la cual ocuparía una importante posición como obra de referencia a lo largo de la década aquí analizada. Para los propósitos de nuestra investigación, merecen mencionarse únicamente dos artículos de esa compilación escritos ambos por Reinhard Bendix. En uno intenta establecer una comparación entre el tratamiento proporcionado por Weber a la cuestión de los factores motivacionales de los calvinistas del siglo XVII por oposición al dogma enseñado por Calvino en el siglo XVI, y la discrepancia entre doctrina oficial y factores motivacionales del código Bushido de los samurái en el Japón de la época Tokugawa. Para que tal comparación pueda tener sentido, Bendix reconoce que tiene que desplazarse a un plano muy abstracto, el cual puede resultar un tanto forzado pero no por ello menos interesante. Tanto los reformadores protestantes del siglo XVI, como los reformadores japoneses que concluyeron la época Tokugawa e iniciaron la restauración Meiji en 1868 se vieron sacudidos por acontecimientos externos insoslayables, tales como la corrupción de la Iglesia católica en el primer caso, y la llegada del comodoro Perry a Japón, la cual representó una clara amenaza externa que forzó a los japoneses a recuperar una orientación activa intramundana. Aunque forzada, Bendix considera que esta comparación arroja mucha luz sobre la manera en que Weber abordó la discrepancia entre el dogma doctrinal de Calvino y los factores motivacionales que orientaron a los calvinistas del siglo XVII en una dirección de ascetismo intramundano, esencialmente afín con la configuración de la ética de trabajo de la mentalidad del capitalismo moderno.²³

El otro artículo de Bendix que resulta relevante para nuestra investigación es uno donde señala diversas fuentes que influyeron en la redacción de los célebres ensayos de Weber sobre el protestantismo a partir de 1903. En esta reconstrucción, el escrito de Georg Jellinek de 1895 ocupa para Bendix un lugar central. Sin embargo, lo que frecuentemente se olvida es que cuando Weber inició la redacción de sus ensayos la asociación entre protestantismo y capitalismo era una idea que tenía muchas décadas de encontrarse sumamente difundida por toda Europa occidental, y Weber no se consideraba original al discutir esta cuestión ni mucho menos; explícitamente reconoce la enorme genealogía de escritores que ya habían tratado el tema, y él se propone simplemente discutir un aspecto muy específico de esa relación donde no intenta demostrar o probar la conexión, sino que más bien la da por supuesta. Entre los escritores que ya habían dado por supuesta y evidente esa relación, Weber menciona a Matthew Arnold, Keats, Buckle, Laveleye, William Petty, Eberhard Gothein, Macaulay, Carlyle, Wiskemann, pero dicha genealogía puede remontarse a Heine, e incluso hasta el

siglo XVIII con Montesquieu.²⁴ La enorme importancia que para Bendix reviste esta genealogía reside en que las frecuentes malas interpretaciones de la tesis weberiana podrían haberse reducido o minimizado si hubieran prestado mayor atención a esta advertencia de Weber al inicio de sus ensayos, lo cual permitiría sospechar, por otro lado, que muchos “críticos” y supuestos “lectores” de la tesis weberiana jamás pasaron de la lectura de la décima página. Bendix propone esta revisión o “relectura” de la tesis weberiana precisamente porque

Incluso los estudiantes de hoy en día podrían leer los ensayos de Weber de una manera muy diferente si tomaran en cuenta que Weber daba por supuesta, más que intentar probar, la existencia de una relación positiva entre la fe protestante y el crecimiento económico. Sus esfuerzos iban encaminados a entender tal relación sobre la suposición de su existencia. En una terminología más moderna: una vez que una correlación ha sido probada, aun si es una muy débil, todavía requiere ser interpretada.²⁵

Aunque Bendix menciona inmediatamente después que Weber trabaja con construcciones típico ideales, y que, por ello, tanto la ética protestante como el espíritu del capitalismo son dos tipos ideales, no menciona cuál es la naturaleza específica del tipo de conexión que Weber encontró entre éstos ni hace referencia a la noción de las *afinidades electivas*, ni a la paradoja de las consecuencias no buscadas, las cuales había expuesto de manera tan magistral en su libro sobre Weber de 1960. No obstante, el señalamiento de la necesidad de *revisar* los ensayos weberianos sobre el protestantismo, poniendo especial énfasis en las fuentes y los antecedentes señalados expresamente por el propio Weber, resultaba una oportuna llamada de atención al inicio de la década de los setenta.

La sociología empírica estadounidense o la irrelevancia de las extrapolaciones de la tesis weberiana a culturas y contextos históricos no considerados como válidos en la tesis original

De una manera no tan extendida y exagerada como en la década anterior, la década de los años setenta también tuvo de todos modos su buena dosis de irrelevantes intentos por tratar de poner a prueba la tesis weberiana en condiciones que rebasaban el ámbito espacio-temporal explícitamente señalado como válido por el propio Weber. De esta manera, en 1971 Howard Schuman volvió a encender el debate sobre la validez de la investigación empírica realizada por el equipo de Gerhard Lenski en los sesenta sobre la presencia de una ética protestante en los trabajadores de la industria automotriz de Detroit, al poner en duda que existiese una continuidad de los valores protestantes entre esos trabajadores, o incluso en el más amplio contexto de la sociedad estadounidense, así como que Lenski hubiera demostrado realmente lo que él creía haber probado.²⁶ Lenski respondió mediante una defensa de la validez de sus propios instrumentos metodológicos, pero sin hacer notar que, en todo caso, su investigación en Detroit resultaba irrelevante para “demostrar” o “refutar” la validez de la tesis weberiana.²⁷ Poco después, en 1973, Andrew M. Greeley pondría a prueba los alcances de aplicación del llamado “factor religioso” de Lenski en el caso del avance de las carreras académicas universitarias en Estados Unidos, y de manera indirecta supuestamente también pondría en entredicho la “validez” de la tesis weberiana en lo referente al predominio de los protestantes sobre los católicos en las instancias de educación superior detectadas en 1904 en Alemania.²⁸

Mediante un sólido análisis estadístico, Greeley demuestra cómo, a pesar de todos los obstáculos, a lo largo de dos décadas (1953-1973) se dio un muy notable incremento porcentual de católicos para ocupar importantes puestos académicos en Estados Unidos; pese a ello, el viejo prejuicio con respecto a la “inferioridad intelectual” de los católicos se mantuvo firme. En el mismo año de 1973, Gary D. Bouma presentaría una pertinente aclaración en su revisión de la literatura sobre lo estéril de ese tipo de discusiones, desde el momento en que todas las investigaciones, ya fueran a favor o en contra del estudio de Lenski, resultaban totalmente inadecuadas para la tarea de establecer una inferencia causal; además, teóricamente resultaban simplistas y reduccionistas por no tomar en cuenta el restringido contexto histórico de validez de la tesis weberiana, las refinadas distinciones que Weber hizo entre las diversas denominaciones protestantes, así como que Weber no se había propuesto establecer, por lo menos en este caso específico, ninguna imputación causal y que, por ello, las estadísticas de Offenbacher al inicio de su primer ensayo tan sólo fueron tomadas por él como un mero pretexto incidental para “plantear su problema”.²⁹

Las aportaciones de Eisenstadt en 1971 y 1973

El mismo tipo de observaciones críticas podrían haberse hecho al intento de S. N. Eisenstadt, a principios de la década de los setenta, por intentar extrapolar la validez de la sociología de la religión, pero en especial la tesis sobre el protestantismo de Max Weber, al problema de la “modernidad” en diversos países no occidentales. No obstante, Eisenstadt es lo suficientemente claro desde un principio al señalar que tal proyecto de investigación no tiene como objetivo “verificar” o “refutar” la validez intrínseca de la tesis weberiana, sino tan sólo aprovechar sus valiosas sugerencias, mismas que ya han demostrado en muchas ocasiones lo fructíferas que pueden llegar a ser, para emprender un estudio sobre los “funcionales equivalentes” de la ética protestante en otras culturas; es decir, los “equivalentes estructurales” que pueden ser “efectivamente capaces de promover el desarrollo más allá de lo que Weber mismo indicó”.³⁰ Según Eisenstadt, esta búsqueda por los equivalentes funcionales de la ética protestante para iniciar los procesos de cambio modernizador en otras culturas ofrece “la mayor promesa” en sus potencialidades explicativas, precisamente porque “va más allá explícitamente de los límites del análisis concreto de Weber de estas civilizaciones”.³¹ Planteadas así las cosas, las aportaciones de Eisenstadt a este programa de investigación dejan a un lado la discusión sobre cuál debe ser la correcta interpretación de la tesis weberiana, y simplemente la toma como un importante punto de partida para emprender prometedores estudios enmarcados en el esquema conceptual de la teoría de la modernización.

El balance de Robert Moore en 1971

Desde el departamento de sociología de la Universidad de aberdeen en Gran Bretaña, Robert Moore ofreció en 1971 un balance sobre el estado de la polémica de la tesis weberiana sobre el protestantismo, en especial por las limitaciones que, desde su punto de vista, tuvieron siempre una buena parte de los historiadores británicos para apreciar correctamente su complejidad.³² Según Moore, el principal defecto de la recepción de la tesis weberiana entre los historiadores británicos deriva de que, con honrosas excepciones, la mayoría la leyó aisladamente y fuera del contexto de sus otras aportaciones sociológicas fundamentales, especialmente *Economía y sociedad* e *Historia económica general*. Moore señala, por otra parte, que “en *La ética protestante* Weber no confronta directamente la cuestión del análisis causal”, pues su objetivo explícito era tan sólo establecer la “afinidad entre determinados preceptos religiosos y la autodisciplina de la conducta intramundana”. Por medio de una cita del conocido balance de Fischhoff, de 1944, Moore coincide en que la noción de las *afinidades electivas* usada por Weber legítimamente conduce a que sus ensayos sobre el protestantismo deban ser vistos “como un estimulante proyecto de hermenéutica” cultural.³³ La explicación causal sobre los orígenes del capitalismo moderno la proporciona Weber en otros de sus estudios, como el último capítulo de *Historia económica general* y el capítulo sobre “La ciudad” de *Economía y sociedad*, los cuales, en todo caso, deben ser vistos como complementarios al interés básicamente hermenéutico de sus ensayos sobre el protestantismo.³⁴ Por no haber tenido en cuenta estas fuentes y esta complementariedad, a juicio de Moore son totalmente fallidas las críticas elaboradas, entre otros, por Trevor-Roper y Kurt Samuelsson.³⁵ Queda en pie, de todos modos, la cuestión del papel desempeñado por la Reforma protestante en cuanto uno de los múltiples ingredientes que configuraron las características del capitalismo moderno; Moore ofrece la siguiente interpretación:

Weber sugirió que había “una afinidad entre el racionalismo económico y ciertos tipos de rigurosa ética religiosa”. A todo lo largo de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber avanza hacia la noción de que el protestantismo, en cuanto vocación, fue una causa importante de la motivación individual y de la legitimación para la continuidad de la empresa económica racional. Esto no fue la “causa” del capitalismo, sino que introdujo la actitud vocacional disciplinada en la actividad humana en el mundo, lo cual constituye un rasgo del espíritu capitalista. El argumento, sin embargo, va más allá de esta proposición relativamente simple pero metodológicamente problemática. El protestantismo no sólo era importante en el nivel motivacional individual, también representó una ruptura cultural radical con la tradición y trajo consigo nuevos tipos de instituciones y grupos sociales [como las sectas] que también se convertirían en importantes factores para el surgimiento y mantenimiento del capitalismo.³⁶

La crítica del sociólogo Moore a los historiadores por no tomar en cuenta el contexto de las demás aportaciones sociológicas fundamentales de Weber reproduce el estilo de

críticas que Julien Freund había adelantado en Francia desde 1964 y 1968 en su controversia con el historiador suizo Herbert Lüthy, y sentaría las bases para que en 1982 Gordon Marshall resumiera así el estilo preferido de las críticas y reproches de los sociólogos hacia los historiadores.³⁷

La propuesta teórica de José Luis Reyna en 1971 por considerar los modelos causales como un caso especial del tipo ideal

Desde México, José Luis Reyna publicó en 1971 un propositivo artículo teórico para, por un lado, subsumir la lógica de los tipos ideales dentro de un modelo de explicación causal, y, por el otro, resolver la cuestión del tipo de complemento que plantean la explicación histórica y la sociológica.³⁸ Con respecto a la primera cuestión, Reyna es particularmente consciente de las diferencias que presentan entre sí un modelo de explicación causal, especialmente de corte positivista, y la metodología weberiana de los tipos ideales. No obstante, ofrece la siguiente propuesta: “Tanto en los modelos causales como en el tipo ideal subyace la noción de *causalidad*: un rasgo común que, en un primer momento, hace viable la discusión de su vinculación potencial”.³⁹ Al proponer que el análisis histórico constituya una condición previa para construir un modelo causal, Reyna sugiere que así podría relacionarse el enfoque ideográfico con el nomológico “y de esta manera podría argumentarse que los modelos causales se considerarían como un caso especial de tipo ideal”.⁴⁰ Dentro del enfoque weberiano, la imputación de relaciones causales es el elemento central de la explicación sociológica, lo cual “conduce a otro aspecto fundamental de la metodología weberiana: que la causalidad no es imputada aleatoriamente y sí bajo una serie de supuestos que aproximan la realidad de manera relativamente ordenada”.⁴¹ Y el mejor ejemplo para detectar cómo operan los mecanismos de control operativo de las reglas de imputación causal es precisamente el estudio sobre la ética protestante, donde Weber evita, por un lado, un reduccionismo monocausal y, por el otro, propone una relación de causalidad entre tipos ideales:

De esta manera, Weber rechaza que un efecto pueda ser subsumido bajo una simple causa. En su *Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, argumenta que el protestantismo no es la causa, sino solamente una causa, entre otras, del capitalismo. La aproximación a esta relación causal entre valores y sistema económico es a través del énfasis de unas cuantas características, seleccionadas con base en su relevancia e incorporadas en el tipo ideal.⁴²

En una nota, Reyna agrega que la relación entre valores y economía en ese estudio se realiza mediante un específico tipo de *causación adecuada*, lo cual separa los factores “causalmente no pertinentes” de los “pertinentes” en el proceso explicativo.⁴³

Por otro lado, Reyna sugiere que la vinculación entre historia y sociología “podría realizarse a través del tipo ideal”, desde el momento en que Weber concibe que entre ambas disciplinas “hay un alto grado de interdependencia” por la estrecha asociación “entre el análisis de sucesos unívocos y el establecimiento de hipótesis o proposiciones generalizantes”,⁴⁴ de tal modo que, parafraseando a Aron, “historia y sociología son dos tipos de enfoques y no dos disciplinas que se ignoran entre sí; la comprensión histórica

requiere del uso de proposiciones generales y éstas pueden ser demostradas por medio de análisis históricos y comparaciones”.⁴⁵ De tal modo que al proponer vincular “la lógica de construcción del tipo ideal a la lógica de verificación del modelo causal”, Reyna sugiere que aun cuando el tipo ideal se refiere a un individuo histórico, como, por ejemplo, la ética protestante, “su nivel de generalidad y su grado de abstracción no se reducen a la explicación del individuo histórico que se investiga; su alcance y aplicabilidad deben ir más allá del caso histórico particular”.⁴⁶

Por supuesto que la investigación empírica que preocupaba de manera fundamental a Reyna en 1971 no era la de la ética protestante, sino la del desarrollo latinoamericano, pero al ofrecer una propuesta teórica para este problema específico, también fijaba de manera implícita su posición respecto a considerar el clásico estudio weberiano como uno con implicaciones históricas y sociológicas a la vez. Por lo pronto, la síntesis de la propuesta de Reyna para la investigación del desarrollo latinoamericano quedó formulada en los siguientes términos:

De esta manera, si se pretende verificar las hipótesis causales, enmarcadas dentro de la problemática del desarrollo latinoamericano, la estrategia aquí esbozada sugeriría que previa a la construcción formal de un modelo causal dado, la investigación histórica de un caso particular sería, como se anotó ya, la *condición previa* a dicha construcción formal. Serían dos etapas distintas, pero no independientes, de un mismo proceso de investigación. De tener alguna viabilidad esta proposición, ello implicaría que, con base en el estudio de situaciones histórico-particulares, se podrían generar hipótesis más inclusivas, aun cuando no totalizantes, cuya validez dependería de una especie de verificación formal y su interpretación de una teorización histórico-particular.⁴⁷

Aquí hay, por otro lado, una respuesta implícita a la añeja polémica de si la tesis weberiana es fundamentalmente una investigación histórica o una investigación sociológica. De la propuesta de Reyna se desprendería que cubre los dos ámbitos explicativos, precisamente porque “su alcance y aplicabilidad” van más allá del individuo histórico construido típico idealmente, y la relación de causalidad encontrada en la investigación de Weber admite “ser aplicada” a otros casos no contemplados originalmente por la proposición original. En este sentido, desde México, Reyna fijó una posición teórica definida en la guerra académica de los cien años con respecto a la específica cuestión de la relación entre la sociología y la historia en la tesis weberiana, justo cuando ese tema era precisamente el que discutían algunos teóricos de la modernización. La propuesta teórica de Reyna se incrusta así con toda claridad en la “relación a valores” dominante del inicio de la década de los setenta.

La tesis weberiana en la historia del protestantismo en Estados Unidos

En 1971 aparecieron también artículos que lo mismo certificaban la validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo, para el caso de la historia de Estados Unidos, que la rechazaban o ponían en duda. Así, Rex A. Lucas publicó una investigación sobre la experiencia histórica de la colonia de Plymouth de 1623 a 1651, la cual confirmaba la idea de Weber con respecto a la importancia del impacto del calvinismo en la configuración de las actitudes hacia el trabajo. Este ejemplo histórico, según Lucas, respalda la tesis sobre cómo las creencias religiosas orientan la conducta cotidiana intramundana, pero no respalda la tesis de que tales creencias también estimularon el individualismo, lo cual ocurrió únicamente en aquellos casos en que los calvinistas ocupaban un sitio minoritario en una sociedad más amplia gobernada por no calvinistas.⁴⁸

En cambio, Benton Johnson publicaba ese mismo año, en el *The Sociological Quarterly*, un artículo que, aunque reconocía la agudeza de la observación sociológica de Weber en su ensayo de

1906 sobre las sectas protestantes en Norteamérica, consideraba que su comprensión del sentido y las tendencias del sentimiento religioso en esa parte del mundo era insatisfactoria en dos aspectos esenciales: 1) Weber no fue capaz de detectar que la tradición del puritanismo antiguo todavía se encontraba viva y con gran vigor en las periferias de los principales centros de poder religioso de Estados Unidos, y 2) tampoco detectó los esfuerzos del liderazgo puritano para introducir en esa época (1906) una nueva versión del ascetismo intramundano en las iglesias y comunidades de clase media. En suma, la representación de Weber sobre un proceso de creciente secularización distorsionaba la realidad religiosa de Estados Unidos a principios del siglo XX, pues no tomó en cuenta diversas manifestaciones que apuntaban en la dirección de una intensificación del movimiento a todo lo largo de ese siglo.⁴⁹

Stephen Berger subraya en 1971 la “centralidad de las sectas” para la tesis weberiana

En el mismo número de *The Sociological Quarterly* —donde Benton Johnson cuestionó la validez del ensayo de 1906 de Max Weber sobre las sectas protestantes en Norteamérica—, Stephen Berger publicó un valioso artículo sobre la necesidad de leer los ensayos weberianos sobre la ética protestante en el contexto complementario de su ensayo sobre las sectas en Norteamérica, pero no en la primera versión (1906), sino en la mucho más rica versión reelaborada de 1920, a fin de apreciar con plena justicia la manera en que se enriquece la explicación ofrecida por Weber en sus más conocidos ensayos sobre el protestantismo.⁵⁰ El ensayo de Weber sobre las sectas resulta así fundamental —afirma Berger— para entender, entre otras cosas, la muy especial noción de *causalidad* que tiene su tesis sobre el protestantismo, pues por lo general esa noción está muy mal entendida:

[...] siempre debió haber quedado claro que la contribución teórica de Weber no reside en la postulación de una conexión causal entre el protestantismo y el capitalismo, sino en proponer las agencias mediadoras, las variables intervinientes, para explicar (y especificar) una conexión causal que él (y prácticamente todos sus contemporáneos) daban por sentada. La cuestión crucial, por lo tanto, es la naturaleza de las agencias mediadoras así propuesta. En términos generales, los intérpretes de Weber han visto esa conexión o bien como de naturaleza cultural, o bien de naturaleza psicológica. Intentaré demostrar que esa naturaleza debe verse más bien y en buena medida en términos estructural-organizativos, pues Weber también la vio así. En suma, mi tesis es que la organización social de la secta es el vínculo crucial entre, por un lado, la teología protestante y sus vicisitudes, y, por el otro, el surgimiento del espíritu capitalista.⁵¹

Berger propone a continuación prestar especial atención a las modificaciones que Weber introdujo a la primera versión de su ensayo sobre las sectas, para enriquecerlo en la versión de 1920. Esta última, además de ser “mucho más sofisticada sociológicamente”, nos da la clave para entender por qué las “primas sociales” sancionadas por las sectas protestantes constituyen “el punto nodal del poder de la estructura social de la secta para inculcar normas capitalistas”.⁵² En segundo lugar, en la versión de 1920 Weber está mucho más consciente de lo importante no nada más de la estructura social de un grupo, sino también de los “valores” específicos que fuera capaz de inculcar. En tercer lugar, en la versión de 1920, Weber trata con especial cuidado la relación entre las características de la secta y su capacidad para socializar a sus miembros, tanto actuales como potenciales. De esta manera, la secta, en cuanto una muy especial forma de organización social, era la instancia que mejor permitía inculcar determinados valores en sus miembros, “y los valores que inculcaba eran aquellos que llevaban a sus miembros a actuar como si estuvieran imbuidos por el espíritu del capitalismo”.⁵³ Entre los más importantes valores inculcados por las sectas se encuentran

el individualismo, la capacidad de iniciativa para crear nuevas formas de organización, su carácter antiautoritario y, en general, los valores de la “ética protestante” descritos típicamente idealmente en su primer ensayo (1904). Las sectas generaban ese efecto al subrayar el poder y autonomía de la comunidad religiosa local, la importancia del control de legos y la continua evaluación sobre el modo de conducción de vida, lo cual implicaba la necesidad de “probarse a sí mismo” todo el tiempo.⁵⁴

La sustitución de la mentalidad “tradicionalista” por la que promovió la nueva ética protestante no ocurrió súbitamente; fue necesaria una etapa de conflicto y transición, desde el momento en que la transformación debió darse no nada más en el cambio de valores y actitudes de individuos aislados, sino sobre todo en el modo de conducción de vida de grandes sectores sociales. Por ello, según Berger, “la dicotomía fundamental no es la de secta e iglesia, sino la de ética dominante *versus* ética variante; para Weber, el problema es explicar cómo surge una ética variante y logra extenderse en un medio hostil, e incluso llega a dominar un medio que ya no es tan hostil”.⁵⁵ Desde un punto de vista sociológico, la cuestión central reside en detectar la manera específica mediante la cual la nueva ética consigue institucionalizarse en la estructura social, así como la manera en que logra ser inculcada sistemáticamente en la población, la cual recibe, a su vez, una recompensa sistemática por seguir las nuevas reglas.⁵⁶ En sus primeros ensayos sobre el protestantismo, Weber encontró una respuesta de carácter psicológico al problema sobre cómo el calvinista buscó y encontró una respuesta para disminuir la ansiedad generada por la inseguridad que emanaba del “decreto” de la predestinación. Tal respuesta “psicológica” consistió en presuponer que se pertenecía al grupo selecto de los elegidos, lo cual implica que, en última instancia, es la pertenencia a un grupo religioso la que contribuye a dar respuesta a la ansiedad individual frente al “terrible decreto”. Pero en su ensayo sobre las sectas, especialmente en la versión de 1920, Weber introduce una *segunda* respuesta: a fin de que la nueva ética rijan el modo de conducción de vida de grandes sectores sociales, necesariamente debe primero ser *institucionalizada* en una variante de estructura social capaz de socializar a sus miembros actuales y potenciales, así como seleccionarlos sobre la base de su aptitud para vivir a la altura de las nuevas normas del grupo, para lo cual les demanda que se prueben constantemente ante sí mismos y ante el grupo. Berger afirma que ambas respuestas pueden verse, de hecho, como dos aspectos (el teológico cultural y el socio estructural) de una misma solución al problema de la ansiedad ante el “terrible decreto” de la predestinación: “El problema analizado por Weber tiene que ver tanto con la ruptura del tradicionalismo como con la causación de la ética capitalista. Su análisis sopesa de manera equilibrada los aspectos culturales, estructural organizativos y psicológicos de esta cuestión”.⁵⁷

Berger considera, por otro lado, que si teóricos de la modernización como Robert N. Bellah hubieran buscado en otras culturas, como Japón, los “equivalentes funcionales de

la ética protestante” no nada más en el ámbito de valores similares capaces de promover el “ascetismo intramundano”, sino también, y sobre todo, en el tipo de organización social capaz de portar y realizar esos valores, entonces sus análisis hubieran tenido mayor interés y éxito.⁵⁸ En cuanto a la tesis misma de Weber, y no a sus extrapolaciones que no pueden ni refutarla ni comprobarla, la única manera de ponerla efectivamente “a prueba” es mediante el análisis de si sus estructuras organizativas tuvieron el tipo de efectos que reclamaron tener: ¿de verdad surgió una ansiedad ante el decreto de la predestinación? De ser cierto, ¿generó eso realmente un estilo metódico de vida? Y si así fue, ¿puede encontrarse en los grupos religiosos estudiados por Weber, calvinistas, pietistas, metodistas y sectas baptistas, que realmente exigieron a sus miembros demostrar tener las cualidades descritas como típicas de la ética protestante? Por último, ¿cuáles fueron los efectos económicos de los empresarios y trabajadores imbuidos por una ética protestante en el sentido definido por Weber? Para Berger estas son las únicas preguntas que pueden efectivamente poner a prueba la tesis weberiana sobre el protestantismo, una vez enriquecida y complementada con su ensayo sobre las sectas.

En cuanto a todos aquellos “estudios empíricos” que intentan extrapolar el ámbito de validez de la tesis weberiana a coordenadas espacio-temporales no consideradas por el propio Weber, como ocurre entre muchos otros casos con Lenski, Bellah o McClelland, lo cierto es que, al margen del valor intrínseco que tengan esos estudios, no aportan nada que pueda “poner a prueba” dicha tesis. Berger llega a la siguiente conclusión: “Eso es lo más que cabe esperar de tales estudios contemporáneos, incluso sin necesidad de tomar en consideración que Weber estaba interesado en la *génesis* del cosmos capitalista y no esperaba que las diferencias religiosas siguieran desempeñando un papel importante una vez que ese cosmos ya hubiera sido establecido”.⁵⁹

Ehud Sprinzak evalúa en 1972 la tesis weberiana en cuanto explicación histórica

En 1972 Ehud Sprinzak, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, publicó una evaluación sobre la validez de la tesis weberiana a partir de un enfoque que pone énfasis en la importancia de la imputación causal, en cuanto requisito fundamental para la explicación histórica.⁶⁰

Desde un inicio, Sprinzak aclara que el propósito de su artículo va dirigido a tener una mejor comprensión de lo expuesto por Weber en su célebre tesis, “así como mostrar que la mayoría de los argumentos sustantivos esgrimidos contra ella ya habían sido anticipados por Weber, quien los invalidó en virtud de sus cuidadosas y cautelosas acotaciones”.⁶¹ Sprinzak menciona a continuación que las versiones “más populares”, pero también más simplistas, de la tesis weberiana son aquellas que la interpretan en función de una correlación causal directa de la génesis del capitalismo moderno con ciertas ideas del protestantismo inicial, en particular del calvinismo ascético.

Los argumentos en contra de la tesis weberiana pueden así clasificarse en cuatro categorías que incluyen a la inmensa mayoría de las críticas a Weber: 1) que *mal ubicó* el capitalismo; 2) que *malinterpretó* el protestantismo; 3) que *malentendió* el catolicismo; 4) y que *identificó erróneamente* el orden de la causalidad.⁶² El primer tipo de argumento, respecto a que Weber “ubicó mal” la instancia histórica del surgimiento del capitalismo, ha sido tradicionalmente esgrimido por quienes insisten en que Weber afirmó algo así como que la ética protestante fue “la causa” genética del capitalismo moderno, y entre estos terribles simplificadores se encuentran lo mismo Robertson y Hyma que Fanfani; al mencionar los casos de Italia y Flandes, donde el capitalismo aparece desde los siglos XIII y XIV, esos críticos de Weber ingenuamente llegan a creer que así “refutan” o por lo menos “desacreditan su tesis”.⁶³ El segundo tipo de argumento, referente a que Weber no interpretó correctamente al protestantismo, es esgrimido por quienes insisten en el mensaje antimamónico de Calvino y en la ausencia de referencias directas por parte de Weber a los textos de Calvino, así como por su tendencia a “extrapolar” las tesis de los puritanos de los siglos XVII y XVIII al protestantismo continental del siglo XVI. El tercer tipo de argumento, referente a que Weber estuvo ciego frente a las potencialidades del catolicismo para la aparición del capitalismo moderno, fue esgrimido lo mismo por Fanfani en 1934, que por Sombart en su obra *El burgués* de 1913. El cuarto argumento es el más común y simplista: supuestamente, Weber buscó establecer una relación causal unilineal, unidireccional y monofactorial entre el protestantismo y el capitalismo, de tal modo que si se cuestionan sus interpretaciones, o bien sobre el capitalismo, o sobre el protestantismo y el catolicismo, o una combinación de estos, se “destruye” su cadena causal: “Si el capitalismo existió antes de la Reforma, si el protestantismo era anticapitalista o si el catolicismo no era diferente del protestantismo en sus doctrinas

económicas, entonces toda la tesis weberiana se derrumba”.⁶⁴

Ahora bien, Sprinzak afirma que Weber jamás expuso su tesis de manera tan simplista y directa como la “reconstruyen” sus críticos convenientemente para sus propios propósitos de “refutación”. Por un lado, Weber tuvo la precaución de diferenciar “las complejas relaciones de ideas e intereses económicos que pudieron haber llevado a la configuración del capitalismo moderno”.⁶⁵ Por otro lado, Weber jamás estableció una relación de causalidad directa para supuestamente “probar que el capitalismo *tenía que ser* el resultado del protestantismo ascético; más bien él planteó la hipótesis según la cual el protestantismo ascético *contribuyó* a la creación del capitalismo moderno”.⁶⁶ A partir de estas dos consideraciones fundamentales, Sprinzak concluye que “resulta evidente cómo la mayoría de los argumentos esgrimidos contra Weber caen fuera del blanco, en buena medida porque pelean contra un espantapájaros”: Weber no “ubicó mal” el capitalismo ya que en sus ensayos explícitamente menciona formaciones capitalistas en Florencia y otras partes desde finales de la Edad Media, pero también tuvo especial cuidado, al hablar del capitalismo posterior a la Reforma, de indicar que las contribuciones protestantes eran tan sólo *uno* de los diversos factores que contribuyeron a la configuración del capitalismo.⁶⁷ Weber tampoco “mal identificó” el orden secuencial de la causalidad desde el momento en que era perfectamente consciente de que su estrategia de investigación era focalizada, típico ideal y metodológicamente unilateral. Y en cuanto a que Weber malinterpretó el protestantismo y el catolicismo, Sprinzak refiere la intención de Weber para comprender la manera en que las masas protestantes del siglo XVII reinterpretaban el dogma calvinista de la predestinación, a fin de hacerlo más aceptable y menos ineluctable, independientemente de si con ello dejaban de ser fieles seguidores de las enseñanzas de Calvino. En este sentido, es absolutamente falsa la acusación de que Weber intentó “extrapolar” la cosmovisión calvinista o puritana del siglo XVII a la de los protestantes del siglo XVI.⁶⁸ Además, como consecuencia del uso explícito de la paradoja de las consecuencias no buscadas, a Weber le interesaba entender los efectos no deliberadamente buscados de la acción social, “y puesto que el objetivo de Weber no era proporcionar una interpretación oficial de la doctrina protestante en el nivel intencional, tales interpretaciones, aunque intrínsecamente sean valiosas, difícilmente pueden hacer mella en su argumento”.⁶⁹

Puesto que Weber tampoco cayó en un unilateralismo causal de carácter “espiritualista”, semejante al unilateralismo “materialista” del marxismo aunque fuera de signo opuesto, su tesis sobre el protestantismo tampoco es susceptible de ser calificada de “reduccionista” o “determinista”. Así que, según Sprinzak, el talón de Aquiles de la tesis weberiana jamás fue afectado por la mayoría de las críticas contra ella. El punto vulnerable, que según Sprinzak no fue detectado durante más de medio siglo, se encuentra en que “Weber no especificó los mecanismos psicológicos mediante los cuales

puede decirse, o demostrarse empíricamente, que las ideas modifican la conducta”.⁷⁰ Eso lo llevarían a cabo otros investigadores contemporáneos, como David McClelland, quien en su obra de 1961, *The Achieving Society*, introdujo la posibilidad de “poner a prueba empíricamente” la tesis weberiana mediante el factor de la medición del “logro adquisitivo” (*n Achievement*), y así estableció el factor esencial “capaz de sostener todo lo que había sido proporcionado por Weber”.⁷¹ La “defensa” de la tesis weberiana por parte de Sprinzak acaba por reducirse, pues, a una propuesta para sacarla de su contexto histórico, a fin de que adquiriera un “uso práctico” en la investigación empírica contemporánea:

Weber intentó elaborar la línea de argumentación capaz de abrir el camino hacia una explicación no materialista del surgimiento del capitalismo moderno. Y al estar McClelland plenamente consciente de las delicadas especificaciones de Weber, decidió seguir su dirección, pero para demostrar la manera en que un adecuado uso de técnicas modernas podía transferir un argumento de gran interés cultural a un útil esquema teórico. Tal esquema hizo posible superar la manera tradicional de la prueba por la ilustración, o por la cita de autoridad, de tal modo que la teoría pudiera ser empíricamente puesta a prueba.⁷²

La defensa de Sprinzak de la tesis weberiana tiene, a su vez, muchas lagunas y fallas, pues jamás menciona la explícita referencia de Weber a las afinidades electivas para explicar el tipo de relación que en todo caso pudieran tener entre sí la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Sprinzak tampoco parece conocer la mención de Weber con respecto a que el capitalismo contemporáneo ya no requiere para su funcionamiento de la motivación original que lo acompañó en sus etapas iniciales. Y así, el propósito de “fortalecer” la tesis weberiana mediante su “uso actual”, sin tomar en consideración su explícito carácter histórico, circunscrito y focalizado, simplemente dispara fuera del blanco, como también les ocurrió, por diferentes razones, a otras críticas cuestionadas por Sprinzak al inicio de su artículo. Las investigaciones de McClelland tienen su propio valor intrínseco, pero —como ya lo había mencionado Stephen Berger en su artículo de 1971 sobre las sectas protestantes analizado en el inciso anterior— su función no es, ni puede ser, la de “comprobar” o “refutar” la tesis weberiana, la cual está definida como una investigación circunscrita históricamente en su validez al desarrollo del espíritu capitalista de los siglos XVII y XVIII. A Sprinzak lo traiciona así un prejuicio positivista con respecto a la manera en que tiene validez una explicación histórica o social; por ello tiene puntos ciegos en su interpretación con respecto a la naturaleza hermenéutica, historicista y pluralista de la sociología comprensiva de Max Weber, pues tan sólo es capaz de ver un aspecto del problema, y esa limitada perspectiva lo lleva a proponer que la validez de la tesis weberiana se encuentra en la posibilidad de sacarla de su contexto histórico. Se trata, en suma, de una interpretación que comete el error del “reduccionismo positivista” en su evaluación de la función de la “causalidad” como criterio de validez de una

“explanación” histórica o social.

Jean Cohen en 1972 o la dinámica de la dominación racionalizada

En uno de los primeros números de la revista *Telos*, Jean Cohen publicó un artículo durante el invierno de 1972 en el que abordó la cuestión del significado de la noción de *racionalización* en Weber para los procesos de dominación, con un enfoque emparentado con el de la ponencia de 1964 de Marcuse para el coloquio de Heidelberg. Aunque Cohen considera que en Weber “el proceso de racionalización puede ser visto como una dinámica entre la racionalidad formal y la sustantiva”,⁷³ de hecho, tiende a identificar la “racionalidad weberiana” con la racionalidad formal, técnica e instrumental, lo cual es un claro reduccionismo ante la complejidad de la estrategia pluralizada de definición por parte de Weber en relación con el concepto de *racionalidad*. Probablemente como una consecuencia derivada de esa simplificación reduccionista, Cohen interpretó la tesis weberiana sobre el protestantismo como la investigación particular donde Weber encontró la instancia histórica decisiva en el proceso de la creciente expansión de la racionalidad instrumental en el mundo moderno occidental, la cual lleva a implantar formas de dominación burocratizada difícilmente eliminables, y donde la expectativa de encontrar un proceso emancipador en el socialismo es una ingenua ilusión.⁷⁴

La consecuencia no prevista de este proceso, como ya lo había señalado Marcuse en su ponencia de 1964, es la aparición dentro del capitalismo de aspectos profundamente “irracionales” (desde la perspectiva de una racionalidad sustantiva), los cuales no fueron previstos en las etapas iniciales de la fijación histórica y expansión de esa racionalidad formal instrumental a la cual ayudó a configurar el modo de conducción de vida del ascetismo intramundano calvinista. Según Jean Cohen, la dialéctica entre la racionalidad y la irracionalidad de la modernidad, en referencia específica al estudio weberiano sobre el protestantismo, en la reinterpretación de los argumentos centrales propuesta por ella, se expresa de la siguiente manera:

El estudio de *La ética protestante* sirve para ejemplificar el objetivo de la sociología. Aquí Weber intenta hacer inteligible un aspecto del mundo moderno: el capitalismo y el espíritu del capitalismo. Sostiene que el valor último de organizar racionalmente el mundo y controlarlo, para la mayor gloria de Dios y así asegurar la gracia (la ética protestante), es lo que subyace al intenso ascetismo intramundano de los primeros calvinistas y la racionalización de la actividad económica. Actualmente, sin embargo, esa motivación original se ha extinguido, pues el esfuerzo para organizar racionalmente el mundo, que antes era el *medio* para lograr la gloria de Dios, se ha convertido en un *fin* en sí mismo. El espíritu capitalista (organización racional y control), y la ética de trabajo, se ha liberado de sus fundamentos originales, se ha secularizado, y procede ahora de acuerdo a su propia lógica. Así, el significado del absurdo mundo capitalista queda revelado. Su irracionalidad es la consecuencia no intencionada de la acción orientada por un valor último que ha sido sacrificado en el proceso de desencantamiento del mundo.⁷⁵

A pesar de que Jean Cohen no conocía bien la complejidad pluralizada de la noción de *racionalidad y racionalización* de Max Weber, en buena medida porque nunca cita los escritos teóricos de sus ensayos sobre sociología de la religión, el artículo aquí analizado tiene el mérito de proponer la discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo no de manera aislada, sino dentro del contexto más amplio del significado general del proceso de racionalización. De esta manera, el artículo de Cohen no tan sólo es heredero, por su estilo, de la ponencia de Marcuse en 1964, sino también, por su propuesta de fondo, de los escritos de Mommsen en 1965 y de Abramowski en 1966. Por supuesto que el análisis del proceso de la expansión de la racionalidad instrumental requiere ser refinado, y además necesita incorporar las tesis de Weber expuestas en sus escritos teóricos de sociología de la religión, los cuales fueron literalmente ignorados en el artículo de Jean Cohen aquí criticado; sin embargo, eso no le quita ni el mérito de su ya mencionada herencia ni tampoco el de su legado, pues, en muy buena medida, este artículo anticipa ya el estilo de discusión en torno al concepto de racionalidad de Max Weber que caracterizaría, como veremos en el próximo capítulo de esta investigación, buena parte de la literatura sobre Weber en la década de los ochenta.

Weber y la interpretación de la realidad social en la versión de Eldridge de 1972

La antología de textos compilada y publicada por el sociólogo británico J. E. T. Eldridge en 1972, aporta un valioso ensayo introductorio donde, entre otras cosas, también se discute la complejidad de la noción de *racionalidad* en Weber, así como su tesis sobre el protestantismo.⁷⁶ Con respecto a esta última, Eldridge hace notar que Weber definió explícitamente su estrategia de investigación para abordar tan sólo *una parte* del problema de la relación entre ideas e intereses, pero que ese propósito planteado de manera clara y explícita a menudo ha sido olvidado o soslayado, con lo cual muchas de las críticas tradicionalmente esgrimidas contra su argumento se salen fuera de foco, porque intentan criticarlo como si su objetivo hubiera sido el de proporcionar una explicación completa sobre los orígenes y razones de expansión del sistema capitalista. De tal modo que:

Lo que parece haber sucedido en buena parte del debate alrededor de la tesis weberiana es que su estrategia de investigación ha sido tratada como si fuera una explicación completa, a pesar de la propia y clara afirmación de Weber en el sentido de que no era su intención “sustituir una unilateral interpretación materialista por otra igualmente unilateral interpretación causal espiritualista”.⁷⁷

Eldridge cita a este respecto la pertinente aclaración de Tawney en el sentido de que quien quiera conocer la interpretación más amplia y completa de Weber sobre los orígenes del capitalismo, así como sobre su naturaleza esencial, no debe buscarla en sus ensayos sobre el protestantismo, sino en otras obras como *Economía y sociedad* o la *Historia económica general*. También Reinhard Bendix es citado como testimonio de quienes han insistido en que la discusión sobre el significado causal de la tesis weberiana sobre el protestantismo no viene al caso, desde el momento en que Weber insiste varias veces en sus ensayos que su objetivo es algo muy distinto al de intentar explicar el origen o expansión del capitalismo moderno.⁷⁸ Weber afirma en sus ensayos que una tesis que supusiera un precedente cronológico de la Reforma protestante frente a las primeras formaciones capitalistas en Europa sería una “tesis tonta y doctrinaria”, pues basta con detectar a la de Florencia en el siglo XV para desechar tal suposición.⁷⁹ Lo que Weber se propone más bien es establecer una *relación de afinidad* entre una ética y un “espíritu” o una mentalidad; es decir, entre ciertas formas de creencias religiosas y una ética práctica de trabajo con implicaciones económicas.⁸⁰

La tesis de Weber sobre el protestantismo está así sumamente acotada, delimitada y condicionada, pues lo único que plantea es que ciertas ideas religiosas pueden tener, en circunstancias muy específicas, un cierto tipo de influencia sobre el comportamiento de la vida económica. Tal influencia requiere ser evaluada y sopesada en cada contexto de una

configuración cultural particular. De tal modo que, por ejemplo, afirma Eldridge, “el caso de que el calvinismo en Escocia no se asoció a un marcado desarrollo capitalista de la economía no constituye una refutación al argumento de Weber”.⁸¹ Lo que frecuentemente pierden de vista la mayoría de los críticos de la tesis weberiana sobre el protestantismo es que en ésta Weber no buscaba dar una explicación integral sobre los orígenes del sistema capitalista moderno, sino tan sólo en exponer los orígenes de una “energía expansiva” que modificó la trayectoria de un desarrollo capitalista que ya estaba en marcha.⁸² La noción de *vocación* luterana aportó así la idea de que una vida de trabajo diligente y sistemático sería el equivalente del estilo de vida virtuosa del ascetismo monástico, aunque, al extenderse esto a todo el mundo, las consecuencias económicas fueron muy diferentes. Por otro lado, para Weber el factor decisivo de esa “energía expansiva” que modificó el impulso del desarrollo capitalista moderno fue la doctrina calvinista de la predestinación, interpretada de una manera muy particular por los puritanos del siglo XVII, desde el momento en que ante el dilema de tener que “probarse” a sí mismos que estaban elegidos para la salvación, y no predestinados para la condenación, se generó un efecto psicológico sumamente poderoso tanto en el carácter como en la conducta del creyente. Por supuesto que Weber reconoció expresamente que no todos los puritanos interpretaban del mismo modo la doctrina de la predestinación, pero lo que sí tenían todos en común era la pregunta sobre cómo podían llegar a tener alguna “señal” de estar entre los “elegidos” y no entre los condenados, lo cual llevó a casi todos los puritanos a considerar que las obras hechas para la mayor gloria de Dios, si bien no podían ser el medio o “instrumento” para alcanzar la gracia, sí podrían verse como una “señal” de ya estar en ella.⁸³

El efecto directo de estas creencias religiosas sobre la conducta social fue la generación de un modo de organización o “conducción” de vida orientada al trabajo, al quehacer activo en el mundo, vida regida, en fin, por un estilo ascético de concentración en el “llamado” profesional de cada uno. Esto generaría una forma de organización de vida afín a las prácticas del ahorro, el bajo consumo y la acumulación de capital, posteriormente invertido en obras para la mayor gloria de Dios. Weber detectó así una paradoja de las consecuencias no buscadas: el puritano buscaba afanosamente una señal de estar salvado, pero, sin proponérselo deliberadamente, tal búsqueda tuvo efectos en el trabajo, el ahorro y la vida económica. Por otro lado, un aspecto adicional de la paradoja de las consecuencias no buscadas fue la *secularización* del espíritu del capitalismo, de tal manera que el llamado vocacional para el trabajo arduo, metódico y constante, así como ahorrar y acumular capital, se convirtió con el tiempo en un fin que se justificaba por sí mismo, hasta desembocar en un sistema de valores utilitarios ejemplificado en los escritos de Benjamín Franklin, a los cuales “Weber cita de manera demasiado liberal”.⁸⁴ Eldridge aclara, sin embargo, que a pesar de las libertades que Weber se tomó en las citas

que tomó de Franklin para demostrar su tesis, es necesario entender cuál es el lugar tan peculiar que ocupa Franklin en ésta:

[...] aquellos [como Kurt Samuelsson] que reprochan a Weber haber usado a Franklin como ejemplo del espíritu del capitalismo siendo que éste no era un calvinista, entienden muy mal el tema en cuestión. Franklin es usado para ilustrar el espíritu del capitalismo ya plenamente desarrollado (“la acumulación por sí misma”), el cual fue alcanzado únicamente en su etapa secularizada. Franklin está, según reclamó Weber, “expresamente citado como un hombre que estaba por completo más allá de la reglamentación puritana de vida” [ver *EP*, p. 104, nota 11]. Decir, como lo hace Bendix, que esta paradoja disminuye cuando se reconoce que la etapa secular sólo fue posible como consecuencia de toda la historia de la civilización occidental, es obviamente cierto, pero la realización de esa posibilidad continúa siendo una de las ironías de la historia.⁸⁵

Eldridge elabora, a continuación, las respuestas que el propio Weber parece haber dado, incluso por adelantado, a algunos críticos de su tesis, tal y como sería el caso del historiador británico Hugh Trevor-Roper.⁸⁶ En efecto, si revisamos el capítulo VII de la presente investigación, encontraremos que Trevor-Roper pretendió, en 1963, encontrar una “tesis alternativa” a la de Weber para “explicar” la expansión del capitalismo moderno a partir del siglo XVI no tanto por la ética protestante, sino por la “diáspora calvinista” que se expandió por toda Europa generando así una red de empresarios y financieros, a la cual Trevor-Roper denominó “la internacional calvinista”. Sólo que Eldridge encuentra un interesante pasaje en la segunda versión de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, quien, en su refutación a Brentano, parece cuestionar de antemano la validez de la “tesis alternativa” de Trevor-Roper, a la cual literalmente responde *avant la lettre*, pues, según Weber,

Con nuestro problema nada tiene que ver el fenómeno conocido universalmente de que los emigrantes de todas las confesiones del mundo (indios, árabes, chinos, sirios, fenicios, griegos, lombardos, “trapezitas”) se hayan instalado en otros países como representantes del espíritu mercantil de pueblos más desarrollados. En su trabajo sobre los “orígenes del moderno capitalismo”, refiérese Brentano a su propia familia, como ejemplo de esta afirmación. Pero la verdad es que en todos los tiempos y en todos los países ha habido banqueros de origen extranjero como preclaros representantes de la experiencia y las relaciones mercantiles; no son, pues, algo específico del capitalismo y más bien fueron objeto de desconfianza ética por parte de los protestantes. Otra cosa ocurrió con las familias protestantes de los Muralt, los Pestalozzi, etcétera, que de Locarno pasaron a Zurich, donde pronto se convirtieron en propulsores de un desarrollo capitalista (industrial) específicamente moderno.⁸⁷

Otro historiador británico de la década de los sesenta, el marxista E. P. Thompson, es considerado por Eldridge como alguien que, sin proponérselo deliberadamente, extiende y complementa la tesis weberiana al haber demostrado la influencia “prácticamente determinante” del metodismo sobre la configuración de la clase trabajadora inglesa entre 1790 y 1830, inculcando en ella un patrón de obediencia y eficiencia, al fomentar desde

la infancia en el proletariado inglés las virtudes del trabajo duro, constante y metódico, así como la sumisión a la autoridad. Así, Thompson describe en su célebre *The Making of the English Working Class* cómo ese orden normativo “reacomodó radicalmente la estructura del carácter del trabajador o artesano preindustrial en un trabajador industrial sumiso”.⁸⁸ La ética protestante tuvo una importante influencia en la configuración del estilo u organización de vida no sólo de las clases medias y la burguesía de la sociedad industrial, sino también en la clase trabajadora, inculcando en ésta valores que acabaron por ser sumamente funcionales para ese tipo de sociedad, con lo cual Eldridge hace notar que la tesis weberiana sobre el protestantismo sigue siendo válida y fructífera, aunque sólo lo sea porque algunos historiadores contemporáneos parecen extenderla o complementarla.

El segundo balance de Robert W. Green en 1973

En 1973 Robert W. Green —el mismo compilador que en 1959 ya había delimitado mediante una antología el estado de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo— publicó una segunda edición de su compilación, pero revisada y “actualizada” de tal manera que, de hecho, equivale a un libro totalmente nuevo.⁸⁹ Para 1973 Green mismo aparece convertido en detractor de esa tesis, a diferencia de 1959, cuando todavía intentaba mantener una posición imparcial y equilibrada entre los defensores y detractores de la, en aquel entonces, apenas cincuentenaria polémica. En la “segunda edición” de 1973, Green suprimió de su antología los textos de Troeltsch, Sombart, Hudson, Sée, Fanfani, Hyma y Fischhoff, para sustituirlos por los de Stephen Warner, Kurt Samuelsson, Niles Hansen, Stuart Hughes y Bruce Mazlish, los cuales ya fueron analizados y evaluados por nosotros principalmente en el capítulo anterior de la presente investigación. De su compilación publicada en 1959, Green suprimió así siete de los diez artículos originales, y sólo conservó un fragmento de la “introducción general” de 1920 a los tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión* de Weber (a la cual Green confunde como una parte integrante de los ensayos sobre el protestantismo); el artículo de Kemper Fullerton de 1928 y una selección del libro de Tawney de 1926. De tal modo que la tesis weberiana queda muy mal representada, entre otras cosas porque ni siquiera hay un texto que provenga de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, sino que erróneamente se le “representa” con un texto cuyos objetivos no eran servir de introducción a esa tesis, sino a un tema mucho más amplio, lo cual es evidentemente ignorado por Green. Se dirá que esa distinción sólo importa a los especialistas, pero en virtud de sus dos compilaciones Green se presenta a sí mismo como especialista en el tema; en suma, un “especialista” demasiado limitado porque ignora que el texto que seleccionó para “representar” la tesis weberiana sobre el protestantismo no es parte constituyente de la misma.

Robert W. Green considera, de cualquier manera, en su propio estudio introductorio a la compilación de 1973, que en los catorce años transcurridos entre 1959 y 1973 la orientación, el estilo y los temas de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo se modificaron visiblemente. Se mantuvo lo acalorado del debate entre defensores y detractores de la tesis, así como la presencia de un gran número de académicos “que la aceptan pero tan sólo en una versión modificada o cuidadosamente cualificada de ésta”.⁹⁰ También mantuvo su carácter interdisciplinario, pero su persistencia y longevidad debe explicarse porque cada determinado tiempo la polémica se renueva al extenderse a campos cada vez más amplios, diferenciados y especializados de la investigación, lo cual hace de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo algo muy especial y único en la historia de las ciencias sociales:

Porque, por lo común, las controversias académicas se resuelven o abandonan mucho antes del transcurso de siete décadas, las cuales no tan sólo han atestiguado la supervivencia de la controversia sobre la tesis de Weber, sino que también han observado su extensión polémica a nuevos ámbitos de investigación, así como su persistente e insidiosa difusión en áreas que no había perturbado inicialmente. Probablemente la controversia debe su larga vida tanto a lo que contiene implícitamente como a lo que propone explícitamente.⁹¹

Green hace notar también que si hasta 1959 la tesis weberiana sobre el protestantismo se discutía de manera independiente de las otras obras de Weber, incluso con independencia hacia sus otras investigaciones sobre sociología de la religión, para 1973 ya se había demostrado que los ensayos sobre el protestantismo debían discutirse en ese más amplio contexto. La inclusión del artículo de 1970 de Stephen Warner tiene como propósito ofrecer “un resumen de la sociología weberiana de las religiones no occidentales”, al mismo tiempo que aborda la cuestión de un tema ya claramente perceptible a inicios de la década de los años setenta, a saber, “la compatibilidad de los puntos de vista de Weber con los de Karl Marx”.⁹² La otra gran aportación a partir de la década de los años sesenta fue, según Green, la traducción al inglés, en 1961, del libro del economista y periodista sueco Kurt Samuelsson, *Religión y economía*, porque tal libro fue el primer análisis detallado de las deficiencias de la investigación estadística de Offenbacher con la que Weber inicia “el planteamiento del problema” de sus ensayos sobre el protestantismo. A diferencia de otros críticos anteriores de Weber, como Robertson o Fanfani, Samuelsson no estaba interesado en refutar puntos específicos de la tesis weberiana, para acabar finalmente aceptando que sí existía algún grado de conexión entre el protestantismo y el capitalismo, aunque no en la modalidad ni en el formato estipulado por Weber, sino que para Samuelsson no hay *ningún tipo de relación* entre la economía y la religión. Punto.

Green no menciona que entre las múltiples críticas que Samuelsson se echó encima a partir de 1961 está la de su ignorancia total con respecto a los otros estudios de sociología de la religión de Weber, los cuales jamás cita, e incluso llegó a reconocer que no estaba bien enterado ni siquiera de su existencia; todo lo cual entra en contradicción con la justificación de iniciar la antología con el artículo de Warner con respecto a que al inicio de la década de los años setenta ya era evidente que la tesis weberiana no podía seguir discutiéndose o criticándose de manera aislada y fuera de contexto. Impresionado, no obstante, por la crítica de Samuelsson a las estadísticas de Offenbacher, Green menciona que en algunos sectores académicos estadounidenses de la década de los sesenta se veía el libro de Samuelsson “como la refutación definitiva de la tesis de Weber”.⁹³ Pero a continuación Green no puede ocultar su asombro con respecto a que, pese a esa “definitiva refutación”, la tesis weberiana sobrevivió, pues “Max Weber parecía haber gestado una criatura con cabezas de Hidra, y el patrón de la para entonces

controversia de medio siglo se repitió conforme a la obra de Samuelsson le tocó su turno como blanco de las saetas y flechas de la indignación y exasperación académicas”.⁹⁴ En medio de una de las batallas más feroces de la guerra académica de los cien años aquí narrada, Green menciona a continuación que Niles Hansen había demostrado desde 1967 muchos errores fácticos en el libro de Samuelsson, tales como su descripción de la industrialización de la Bélgica católica o su afirmación con respecto a que el uso que Weber había hecho de Benjamín Franklin no era válido porque éste no era calvinista, a lo cual Hansen respondió con la cita donde Weber menciona al final de sus ensayos que, una vez en plena operación, el capitalismo funciona sobre bases mecánicas y se desprende de las motivaciones religiosas que lo acompañaron en sus primeras etapas. De cualquier modo, Green considera que a partir de 1964 la naturaleza de la controversia se había transformado porque, para entonces, la discusión sobre las cuestiones metodológicas de la obra weberiana habían adquirido un predominio especial, el cual no fue muy duradero, porque para fines de esa década e inicios de la siguiente, la polémica había pasado del contenido de la obra weberiana a la figura misma de Weber, cuando su obra empezó a analizarse a la luz de su biografía.⁹⁵

De tal modo que para la séptima década de su existencia, la creciente controversia en torno a la tesis de Weber se había desparramado en tres frentes: la búsqueda de evidencia histórica específica acerca del crecimiento del protestantismo y su relación con el capitalismo en desarrollo; la disputa sobre los métodos de Weber y su contribución a la metodología de las ciencias sociales, y, finalmente, los estudios psicológicos y psicoanalíticos sobre la vida del propio Weber y sus actitudes y efectos sobre su obra [...]. Para complicar todavía más el cuadro, apareció la discusión sobre los cambios en las ideas de Weber entre 1904 y 1920.⁹⁶

Dada esta percepción del debate, Green justifica así la inclusión de una reseña, de 1970, por parte de Bruce Mazlish de la biografía psicoanalítica de Arthur Mitzman, con la cual concluye una antología supuestamente dedicada al tema de la controversia en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero que acaba por degenerar en el reduccionismo de explicar su tesis sobre el protestantismo en función de datos biográficos. No obstante, Green afirma que su selección de textos es “representativa” no sólo de diferentes evaluaciones de la obra de Weber, sino también

[...] de la naturaleza cambiante y en desarrollo, así como del elusivo enfoque, de la controversia. El puro volumen masivo del material publicado en torno a la controversia sobre la tesis de Weber es más que abrumador; es la mejor evidencia de la investigación intensiva y extensiva estimulada, por lo menos en parte, en el continuo debate [...] Muchos han sido conducidos en la controversia sobre la tesis de Weber a reflexiones ulteriores sobre el tipo de métodos más adecuados para el estudio y análisis de este tipo de fenómenos”.⁹⁷

El punto del que Green parece no estar del todo consciente es que el interés por la

obra de Max Weber jamás ha estado circunscrito únicamente a su tesis sobre el protestantismo, lo cual es algo quizá mucho más evidente para alguien formado en la tradición latinoamericana de las ciencias sociales. En México, y a partir de aquí en todo el mundo hispanohablante, las tempranas traducciones de *Historia económica general* y de *Economía y sociedad* del Fondo de Cultura Económica, presentaron una imagen más completa de la obra de Weber que la proyectada por los ensayos sobre el protestantismo. También en Estados Unidos muy pronto hubo una gran literatura dedicada a las tesis de Weber sobre la burocracia y el carisma, así como a su sociología de la dominación en general y a sus ensayos de metodología sociológica, lo cual corrió aparejado a la polémica en torno a la tesis sobre el protestantismo. Afirmar que a partir de 1964 se despertó el interés por la metodología de Weber es falso, lo mismo en Alemania que en Inglaterra, México, Argentina o Estados Unidos. Es simplemente desconocer las grandes discusiones sobre la cuestión de una “*free value science*” en Estados Unidos, como el de la disciplina de la sociología del conocimiento y el de la función de los tipos ideales en el proceso de conocimiento, todo lo cual llena muchas páginas de las principales revistas académicas especializadas en sociología y ciencia política de Estados Unidos, incluso de las décadas previas a 1960, por no decir nada de Alemania o Inglaterra. El interés por la biografía de Weber también es de rancio abolengo, y la necesidad de distinguir entre las obras de Weber de 1904 y las de 1920 se remonta por lo menos al artículo de Friedrich Tenbruck de 1959 sobre la metodología de Max Weber. Si en la presente investigación no hemos profundizado en estos temas ni en esta literatura es porque, aquí, nuestro objetivo está abocado al de la polémica sobre la tesis weberiana en torno al protestantismo, pero no desconocemos la importancia de esa otra literatura, sobre la cual hemos discutido en otro lugar. En el caso de Green, todo apunta a que él creyó que el interés por Weber siempre partió de su tesis sobre el protestantismo, sin percatarse de que mucho antes de 1964, la obra de Weber generaba interés y discusión en muchos otros aspectos. En tal reduccionismo, Green se equivocó rotundamente, lo cual es parcialmente explicable porque en sus compilaciones no incluyó nada escrito en Alemania o Francia después de 1920 y 1930, respectivamente, y seguramente ignoraba que al sur de la frontera se había traducido *Economía y sociedad* desde 1944. El etnocentrismo cultural acaba siempre pagando altos costos cuando hace generalizaciones que ignoran un marco contextual más amplio.

La comparación de Weber con Lucien Goldmann en 1973

Hay una observación, sin embargo, hecha por Robert W. Green en su compilación de 1973 con respecto a la peculiaridad de la tesis weberiana sobre el protestantismo que permite explicar su longevidad y persistencia, y que en ese mismo año, del otro lado del atlántico, también fue señalada por otro intérprete de la tesis en vísperas de cumplir sus setenta años de existencia. Así, al comparar la sociología de las creencias de Max Weber con la de Lucien Goldmann, Terry Lovell afirmaba que “la tesis de *La ética protestante* de Max Weber es quizá el texto sociológico más famoso de todos los tiempos, tanto dentro como fuera de la disciplina”.⁹⁸

Los ensayos de Weber sobre el protestantismo son, por lo menos, el texto *publicado* en el siglo XX que presenta *la tesis individual* de sociología más discutida a todo lo largo de ese siglo, y también probablemente la que más investigaciones colaterales inspiró, tanto empíricas como teóricas y metodológicas. Cuando Raymond Aron declaró en 1967 que Max Weber era “nuestro contemporáneo” de una manera que los decimonónicos Durkheim, Marx y Pareto ya no podían aspirar a serlo, estaba consciente de esa vigencia y actualidad de Weber para todo el siglo XX, incluso antes de que los acontecimientos posteriores a 1989 y los inicios del siglo XXI vinieran a reforzar tal perspectiva.

En su mencionado artículo de 1973, Lovell no estaba tan interesado en discutir la validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo, como en aclarar y explorar sus posibilidades para la construcción de una sociología de las creencias en general, mediante su comparación con el libro de Lucien Goldmann sobre Pascal, donde analiza el papel del jansenismo en la configuración de una ideología favorable para los intereses económicos de un importante sector de la burguesía francesa, en una erudita investigación de corte marxista inspirada por la metodología de Georg Lukács.⁹⁹ Tanto la influencia de Lukács sobre Goldmann como la de Weber sobre Lukács son explícitamente mencionadas por Lovell como un importante común denominador para comparar la sociología de las creencias religiosas del alemán con el rumano naturalizado francés.¹⁰⁰

De esta manera, para Lovell lo más importante es entender que Weber tuvo un gran éxito en elaborar una sociología de las creencias en su tesis sobre el protestantismo al preocuparse más por la manera en que ciertas ideas, originalmente provenientes de Calvino, fueron transformadas y modificadas posteriormente en el siglo XVII para tener una influencia sobre amplios sectores sociales, independientemente de que ya no fueran del todo fieles al dogma original. En otras palabras, a Weber como sociólogo le interesaba más el efecto que pudieran tener ciertas creencias compartidas por amplios sectores sociales, principalmente de clase media, que la coherencia dogmática de un grupo minoritario de intelectuales hierocráticos o las grandes y “heroicas” hazañas de empresarios individuales como los Fugger.¹⁰¹

Una vez interpretada la tesis weberiana de esta manera, Lovell procede a compararla con las aportaciones de Goldmann, quien encuentra una relación mucho más intencional, coherente, instrumental y directa entre las creencias jansenistas y los intereses económicos de la *noblesse de robe*. Mientras que Weber encuentra sus conexiones mediante el flexible recurso de las afinidades electivas, Goldmann usa la conexión mucho más estructural y causalista de las “homologías de estructura”. En cualquier caso, la tesis weberiana sobre el protestantismo seguirá teniendo un promisorio futuro para la sociología de las creencias precisamente por el factor hermenéutico de la *verstehen* que Weber puso en práctica de manera tan refinada para comprender la naturaleza y variantes de las creencias calvinistas, lo cual no puede decirse que siempre haya hecho en otras de sus investigaciones de sociología de la religión, tal y como fue el caso del confucianismo en China, en donde Weber no mostró tener el mismo cuidado y capacidad de comprensión interpretativa interna para captar equilibradamente el significado de esas otras creencias religiosas.¹⁰²

Las aportaciones de Benjamin Nelson en 1973 y 1974

Benjamin Nelson presentó en 1973 un balance del estado de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo mucho más completo y acertado que el llevado a cabo en ese mismo año por Robert W. Green. Así, en un capítulo dedicado a este tema e incluido en una compilación sobre la actualidad de los clásicos en el “estudio científico de la religión”, Nelson puntualizó que el objetivo de los ensayos de Weber sobre el protestantismo no era “ni escribir un ensayo de historia económica ni, para el caso, refutar el materialismo histórico”.¹⁰³ Lo que muchos de sus críticos, tanto de antaño como del presente, también perdieron de vista es que el capitalismo en sentido estricto “tampoco era el interés central de los ensayos de Weber sobre la ética protestante”.¹⁰⁴ Según Nelson, el interés central de Weber era más bien “el de la modernidad del mundo occidental”, pues conforme los años pasaron a partir de la publicación de la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo, Weber tendió a poner cada vez mayor énfasis en la cuestión de “hasta qué punto y por qué el proceso de *racionalización* había sido más intensivo y extensivo en occidente que en cualquier otra parte”.¹⁰⁵

Ahora bien, todo indica que la interpretación que llevó a Nelson por este camino fue la del libro de Günter Abramowski de 1966 sobre “la representación de la historia universal en Max Weber a partir del hilo conductor de los procesos de la racionalización occidental”.¹⁰⁶ Los estudios de sociología comparada de otros complejos civilizatorios que Weber llevó a cabo entre 1911 y su muerte en 1920, no alcanzaron, sin embargo, su más plena integración interpretativa a la luz del significado del proceso de racionalización occidental, sino hasta el momento en que Weber redactó su último texto, la “Introducción” general de 1920 a sus tres volúmenes de ensayos sobre sociología de la religión.¹⁰⁷ Nelson repite, pues, la idea expresada por Abramowski en 1966 con respecto a que los ensayos de Weber sobre “la ética protestante no son más que el esbozo de un programa de investigación, un provocativo bosquejo”.¹⁰⁸ Weber “expandió” así su proyecto de investigación del muy circunscrito ámbito del espíritu del capitalismo, en 1904, al sumamente amplio ámbito del significado del proceso de racionalización, y por ello, para Nelson, la mayoría de sus críticos historiadores desde Rachfahl y Tawney hasta Trevor-Roper, Kurt Samuelsson y Herbert Lüthy, malinterpretaron el vasto alcance del proyecto weberiano de investigación. A lo largo de las extensas notas de la segunda versión de 1920 de sus ensayos sobre el protestantismo, Weber aclara y señala, una y otra vez, la manera en que debe entenderse correctamente su tesis, pero lamentablemente la mayoría de sus críticos no prestó atención a esas aclaraciones y, hasta la fecha, “esas notas de página siguen siendo, en su mayor parte, un territorio inexplorado”.¹⁰⁹

Muchos historiadores criticaron a Weber por las omisiones fácticas que le impone su metodología de los tipos ideales, pero olvidaron que, por su formación, Weber era un historiador mucho más erudito y meticuloso que lo que ellos jamás llegaron a ser. Esos historiadores criticaron a Weber por considerarlo un sociólogo sin perspectiva histórica, pero de lo que no se percataron es que Weber los superaba, y con mucho, en información histórica detallada y especializada. Al parecer no tomaron en cuenta que

Weber tenía un inigualable conocimiento documental de historia antigua y medieval, teología histórica, derecho y del desarrollo del derecho y de las instituciones. Ninguno de sus críticos, tempranos o tardíos, podían competir con él en esos terrenos, ni Sombart o Lujo Brentano ni Tawney ni Pirenne ni Henri Sée, y si esto vale para los historiadores europeos, con mayor razón resulta válido para muchos de sus menos ampliamente entrenados críticos americanos.¹¹⁰

Pese a ello, Nelson considera que el ampliado proyecto de investigación de Weber, en torno al significado del proceso de racionalización en general, ubica su tesis sobre el protestantismo en un ámbito que rebasa el del mero interés histórico. En otras palabras, para Nelson la célebre tesis weberiana rebasa un ámbito de validez circunscrito al de las afinidades demostrables entre el protestantismo y la mentalidad acorde al capitalismo moderno entre los siglos XVI y XVII, desde el momento en que esa tesis “se refiere a los fundamentos culturales de cualquier sociedad comprometida con el dominio del mundo mediante la disciplina intensiva y la organización consensual de los órdenes personal y social”.¹¹¹ A final de cuentas, el terreno de prueba de la tesis weberiana no está en la experiencia histórica de Prusia y ni siquiera de Inglaterra en los siglos XVI y XVII, sino en las actuales condiciones (1973) de “la Unión Soviética, el Lejano Oriente, el Medio Oriente, África, en suma, el mundo entero”.¹¹²

Redefinido así el ámbito de validez de la tesis weberiana, Nelson pasa a cuestionar, por reduccionistas, a toda una serie de críticas presentadas a lo largo de siete décadas a la tesis weberiana, ya sea 1) porque rechazan que las fuerzas religiosas o culturales sean un factor efectivo de cambio social, como ocurre con los marxistas ortodoxos; 2) o bien porque, como Kurt Samuelsson, niegan cualquier tipo de influencia de la religión sobre la economía; 3) o bien porque, como Brentano y Charles George, intentan probar la existencia de un espíritu del capitalismo y factores análogos al de la ética protestante en situaciones históricas anteriores a la llegada de la Reforma protestante, 4) o finalmente, porque, al igual que Sydney Burrell, intentan demostrar que la existencia del protestantismo en una u otra área, como por ejemplo Escocia, de ninguna manera garantiza el desarrollo del capitalismo.¹¹³ Tales críticas e intentos de “refutación” de la tesis weberiana representan simplificaciones y deformaciones de ésta, pues, de hecho, es una ficción construida artificialmente por los críticos mismos.

Así, desde las primeras décadas del debate han existido intentos de demostrar la

presencia de algún equivalente de la “ética protestante” antes de Calvino, ya sea en la ética tomista y en el pensamiento de Leon Battista Alberti, según intenta “probarlo” Sombart en *El burgués* (1913), o bien con el caso de san Goderico de Finchale en el siglo XI, como han intentado hacerlo muchos a partir de que Henri Pirenne mencionó el caso desde 1914 y 1922. Pero lo cierto, según Nelson, es que tales intentos de “demostración” son tiros que caen fuera del blanco porque no se ajustan al tipo de racionalismo que Weber atribuyó específicamente a la ética protestante, y por lo mismo “no se puede refutar a Weber mediante la prueba de que santo tomás y otros escolásticos tenían estructuras racionales de análisis ético”.¹¹⁴ Lo mismo puede decirse de las críticas de Trevor-Roper y Herbert Lüthy, quienes, de una u otra forma, niegan que el protestantismo haya sido una de las rutas centrales para la configuración del mundo moderno, y cometen garrafales simplificaciones cuando intentan analizar las relaciones entre el protestantismo y el catolicismo en los siglos XVI y XVII. A ambos, según Nelson, les hubiera beneficiado mucho leer el libro de Bernhard Groethuysen de 1927, *La formación de la conciencia burguesa en Francia*, antes de ponerse a escribir sobre temas en los que, en cuanto historiadores, tenían una información muy deficiente y ciertamente muy inferior a la de Weber.¹¹⁵ En cambio, Nelson elogia los intentos de David McClelland y W. W. Rostow por extender el ámbito de validez de la tesis weberiana a las condiciones de despegue en el inicio de la modernidad de culturas no occidentales contemporáneas.¹¹⁶ Otro de los autores elogiados por Nelson es David Little, en especial por la acertada crítica que hizo a algunos de los reduccionismos del libro de Michael Walzer de 1966 sobre “la revolución de los santos puritanos”, en particular por lo que se refiere a la noción del *orden* que tenían los puritanos”.¹¹⁷

De cualquier manera, para Nelson, la mayor parte de las críticas hechas a la tesis weberiana a lo largo de siete décadas son inválidas o resultan fallidas por no haber tomado en cuenta las sutilezas y complejidades de la argumentación de Weber, ni haber entendido que la tesis se inscribe en el más amplio proyecto sobre el significado del proceso de racionalización en general. Weber desarrolló gradualmente, entre 1904 y 1920, una clara conciencia “sobre la necesidad de ver la particular racionalización de la conducta, llevada a cabo con ayuda de la ética protestante, en el más amplio ámbito del desarrollo de la racionalización en occidente”.¹¹⁸

Por lo mismo, no es correcto reducir la ética protestante a una equivalencia con la necesidad del logro, sino que debe verse sobre todo como una de las principales vías mediante las cuales se ingresa al mundo moderno, lo cual tampoco quiere decir que la tesis de Weber afirmara algo así como que la ética protestante fue una condición suficiente para el surgimiento del espíritu del capitalismo y de la plena institucionalización de las estructuras de empresa y perspectiva características del mundo occidental contemporáneo, pues “éste jamás fue su argumento”.¹¹⁹ Su tesis más bien fue la de

detectar el conjunto de circunstancias y cambios que probaron ser un catalizador crítico para un determinado tipo de transformación social. El resultado único y peculiar de la

Ética protestante fue así el de difundir un orden sociocultural racionalizado basado en el requisito del ascetismo vocacional, conforme su sociología comparada de otras civilizaciones le permitió encontrar que “todos los otros componentes, involucrados en la fusión occidental, podían hallarse de manera separada o en combinación en otros lugares, pero que éstos no habían tenido el estímulo proporcionado por Lutero, Calvino, la ética protestante y el espíritu del capitalismo para el caso de occidente”.¹²⁰ De tal modo que Weber jamás argumentó que la ética protestante hubiera bastado, por sí sola, para generar el moderno cosmos capitalista, sino que más bien la vio “como una muy pequeña parte de un proceso mucho más amplio, es decir, del progreso del espíritu de la racionalización, el cual ha tenido hasta ahora una manifestación única, de difusión y persistencia en occidente”.¹²¹

Nelson expresaba así, con esta síntesis y defensa de la tesis weberiana sobre el protestantismo, algo muy parecido a lo que Tenbruck y Abramowski ya habían expuesto en Alemania desde la década de los sesenta: la necesidad de ver una expansión del proyecto de investigación de Weber entre 1904 y 1920, donde los casos del protestantismo y del capitalismo quedaron subordinados al tema mucho más amplio del significado del proceso de racionalización en general. Y esta misma tesis la volvería a exponer Nelson en un importante artículo de 1974, donde llamaría la atención sobre la fundamental importancia de la "Introducción" general de 1920 a los tres volúmenes de ensayos de sociología de la religión para poder entender adecuadamente cuáles eran los principales proyectos y objetivos teóricos de Max Weber al iniciarse la década de los años veinte, cuando el ambicioso y complejo tema del sentido del proceso de la racionalización en general ya había desplazado a segundo plano la importancia y el interés por la cuestión de los orígenes, naturaleza y características del capitalismo moderno.¹²²

Nelson va a insistir en 1974 sobre la importancia de ver en esa "Introducción" general de 1920 la “clave maestra” para entender el sentido general de su fragmentada obra, sus principales proyectos de investigación y sus objetivos teóricos, en virtud de que tal texto ya había sido autenticado por los peritos alemanes como “probablemente el último texto que salió de la mano de Max Weber”.¹²³ Por ello, Nelson expresa a un público anglosajón a mediados de la década de los setenta lo que ya Tenbruck y Abramowski habían advertido al público alemán desde la década anterior: la crucial importancia de señalar la secuencia cronológica en la que fueron apareciendo los textos de la obra de Weber en cuanto “prerrequisito crítico capaz de integrar los puntos de referencia necesarios a fin de llegar a una evaluación confiable de los principales propósitos y logros de Weber”.¹²⁴ En el marco de tal interpretación “genético-evolutiva”, previamente apuntada por Friedrich Tenbruck desde 1959, Nelson advierte ahora al público

anglosajón sobre la urgente necesidad de otorgar al último texto escrito por Weber una significación mucho mayor de la asignada hasta entonces, no sólo en cuanto a un posible testamento y “canto de cisne”, sino sobre todo en cuanto llave maestra para entender sus más amplias y ambiciosas intenciones y proyectos de investigación.¹²⁵ Una atenta lectura de ese texto nos mostrará en qué tan alta medida el tema de la racionalización se convierte en el hilo conductor que unifica todos los diversos temas y problemas de los que Weber se ocupó en su polifacética y fragmentada obra sociológica; nos mostrará la pluralidad de formas de racionalidad distinguidas por Weber, así como las variantes de los procesos de racionalización aparecidos en Oriente y occidente; las poderosas estructuras de institucionalización de las diversas manifestaciones de las racionalidades y racionalismos; la enorme importancia de la tecnología y los lenguajes altamente formalizados con sus influencias en la filosofía, la teología, la lógica, la ciencia y el derecho en las diferentes civilizaciones o “círculos culturales”, y las diferencias entre esas poderosas estructuras institucionalizadas y la más estrecha manifestación de la peculiar forma identificada como racionalización instrumental.¹²⁶

A la luz de este amplio marco de interpretación, los ensayos weberianos sobre el protestantismo se nos presentan como un mero programa precursor, un “bosquejo provocativo” sumamente específico y delimitado en sus propósitos y alcances. La introducción general de 1920 nos permite ver que la discusión sobre los orígenes del capitalismo, más específicamente del “espíritu del capitalismo” en occidente, tenía un interés sumamente focalizado y no era de ninguna manera el horizonte único o más importante en la amplia perspectiva teórica de Weber. Una vez que quedaron redactados sus principales textos y respuestas en torno a la polémica que generaron sus ensayos sobre el protestantismo, Weber se dirigió, probablemente a partir de 1910, o a más tardar en 1913, en la dirección “de un interés mucho más amplio por las estructuras distintivas y ámbito de acción del racionalismo y la racionalización que operan en las diferentes combinaciones y cristalizaciones de los elementos culturales e institucionales en Oriente y occidente”.¹²⁷ Nelson considera así que “hay fuertes razones” para creer que si Weber hubiera vivido más allá de 1920, seguramente habría reformulado el argumento y énfasis de *La ética protestante* con el fin de darle mayor importancia que la meramente apuntada en la versión original a los rasgos distintivos de la ciencia y la tecnología modernas, “racionales” y occidentales.¹²⁸ El desplazamiento del interés focalizado en las primeras obras de Weber por el capitalismo o el espíritu del capitalismo hacia el más amplio interés teórico por el tema de la racionalización es expresado textualmente por Nelson de la siguiente manera:

Mientras más cuidadosamente estudiemos el *corpus* de Weber a la luz de los nuevos énfasis puestos en sus obras de los últimos años, más nos sentiremos obligados a cualificar la suposición compartida casi universalmente de que la exploración sobre los orígenes y funcionamiento de las instituciones occidentales y

de la forma occidental del capitalismo constituían el centro, corazón y única preocupación de los más grandes esfuerzos de Weber [...].

De tal modo que desde el punto de vista aquí adoptado, Weber fue el pionero, sin que jamás lo declarara explícitamente a favor de su propio nombre, del desarrollo de *la sociología histórico comparativa diferencial de los complejos civilizatorios*.¹²⁹

Una vez encontrada la crucial importancia de la lectura del último texto escrito por Weber para entender sus más amplios objetivos teóricos, así como la manera en que el concepto de *racionalidad* sirve de hilo conductor para encontrar un orden expositivo a su fragmentada obra, la cual necesariamente debe integrarse de acuerdo a una secuencia cronológica, Nelson será el primero en reclamar la imperiosa necesidad de proceder a elaborar cuanto antes una edición crítica de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, a fin de poder detectar claramente las variantes y adiciones que introdujo en la versión de 1920 frente a la primera versión de 1904/1905, pues sólo esa conciencia de las variantes presentadas en orden cronológico nos permitirá llevar a cabo una correcta lectura “genético-evolutiva” de su obra:

Todavía no contamos con una *edición crítica y con variantes* de los ensayos de *La ética protestante* capaz de permitirnos ver cómo el horizonte del pensamiento de Weber se modificó como consecuencia de las transformaciones de los contextos que le demandaron sus diversos tipos de críticos, especialmente los historiadores de economía, política y religión, así como los politólogos [...].

Tan sólo cuando los grandes textos de su obra sean integrados y analizados, en una forma apropiadamente coordinada, podremos mejorar nuestra comprensión sobre las muchas cuestiones relativas al desarrollo de las intenciones centrales o últimas de Max Weber.¹³⁰

Prácticamente todas las observaciones de Benjamin Nelson son acertadas y valiosas, así como iluminadoras y visionarias, con respecto al tipo de trabajo que en el futuro debería hacerse para contar con confiables ediciones críticas a partir de las variantes de su obra. Seis años después de demandarlas Nelson, se inició en Alemania el proyecto de hacer una edición crítico integral de todas las obras de Max Weber, en donde se incluirían las variaciones dentro de un enfoque “genético-evolutivo”, como el sugerido por Tenbruck desde 1959. El único aspecto difícilmente defendible de la interpretación de Nelson es su insistencia en sacar de su contexto, de clara y rigurosa delimitación histórica, el alcance y la validez de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, pues en muy buena medida su fortaleza y perdurabilidad a lo largo de casi un siglo se explica por esa expresa delimitación de objetivos con la que Weber los presentó originalmente.

Esto tampoco significa que deban prohibirse o vetarse las extensiones de la fructífera tesis a otros ámbitos, fenómenos, culturas o periodos históricos de investigación, a la manera en que lo hicieron, por ejemplo, McClelland, Bellah, Lenski o Eisenstadt, sino que simplemente se trata de hacer patente, en aras de la claridad conceptual y

metodológica, que independientemente del valor intrínseco que puedan tener tales investigaciones, éstas no sirven para “apoyar”, “cuestionar” o “refutar” la tesis weberiana, la cual, en todo caso, debe ponerse a prueba tan sólo en el ámbito de su delimitación histórico y cultural.

Las únicas “extensiones” de la tesis weberiana, válidas en sentido estricto para ponerla a prueba, serían aquellas que respetan ese marco de delimitación histórica y cultural, y exploran y desarrollan aspectos apuntados expresamente por Weber en sus ensayos. Tales son, por ejemplo, la cuestión de las relaciones del puritanismo con el desarrollo de la ciencia en los siglos XVII y XVIII, según lo hizo Robert K. Merton en su tesis doctoral de Harvard en 1938, o David Little con respecto a la cuestión del orden y el derecho en la Inglaterra puritana del siglo XVII, también en una tesis doctoral presentada en Harvard en 1966. Salirse de ese ámbito de validez y circunscripción focalizada es violar el rango fijado expresamente por Weber ante Rachfahl, Brentano y Sombart, con respecto a cuál es el ámbito donde debe medirse la validez de su célebre tesis. Si Nelson tenía como proyecto extender la tesis weberiana para desarrollar una “sociología histórico comparativa diferencial de los complejos civilizatorios”, eso podía resultar válido tan sólo si tal extensión no pretendiera erigirse en criterio de demarcación para apoyar o refutar la tesis de Weber sobre el protestantismo, la cual exige, en todo caso, que se respete su expresa circunscripción, delimitada histórica y culturalmente. Lo que sí resulta cierto y comprobable es que Weber desplazó su interés teórico inicial del tema de los orígenes y características del capitalismo moderno al mucho más amplio y complejo del significado del proceso de racionalización en general, y a partir de esta perspectiva es que se generaría un paradigma interpretativo prácticamente unánime en torno al crucial tema de la racionalidad en la obra de Weber en las aportaciones críticas aparecidas durante la década de los ochenta.

Weber y el Islam según la interpretación de Bryan S. Turner en 1974

En 1974, el sociólogo británico Bryan S. Turner publicó un artículo y un libro donde abordaba la validez de la interpretación de Max Weber sobre las razones por las cuales no pudo desarrollarse un sistema capitalista autóctono en los países musulmanes.¹³¹ Weber no pudo concluir su cuarto volumen de ensayos de sociología de la religión, el cual iba a estar dedicado al tema del Islam, pero dejó múltiples y valiosas observaciones esparcidas en sus obras. De tal modo que es posible reconstruir su visión sobre cuál fue el tipo de respuestas que el Islam dio a problemas teológicos generales, como el de la teodicea o la soteriología. Según Turner, todo eso tiene, a su vez, importantes implicaciones para la interpretación y evaluación de la tesis weberiana sobre el protestantismo:

En un determinado nivel, las notas de Weber sobre el Islam parecen ser una especie de acompañante lógico para su análisis de la ética protestante. De hecho, Weber ve el Islam en muchos aspectos como el polo opuesto del puritanismo. Para Weber, el Islam acepta un espíritu puramente hedonista, especialmente hacia las mujeres, el lujo y la propiedad. Dada la acomodaticia ética del Corán, no había conflicto entre los preceptos morales y el mundo, de lo cual se sigue que del Islam no podía surgir ninguna ética ascética de dominio racional del mundo. Podríamos estar tentados, en consecuencia, a interpretar a Weber como si estuviera argumentando que, puesto que el ascetismo estaba ausente en el Islam, esto explicaría la ausencia del capitalismo racional en sociedades dominadas por la cultura musulmana. No obstante, sólo podríamos asumir tal posición si pudiera demostrarse que Weber mantuvo constantes las condiciones necesarias para el capitalismo racional [...]. Pero la argumentación de Weber fue la opuesta, pues muestra por qué en el feudalismo prebendario y en la burocracia patrimonialista, característicos de las dinastías Abbasidas, Mamelucas y Otomanas, los prerequisites del capitalismo racional no podían darse. Las condiciones militares y económicas de la sociedad islámica eran muy poco apropiadas para el desarrollo del capitalismo.¹³²

La tesis central y fundamental de Turner reside en afirmar que Weber no llevó a cabo una adecuada interpretación de la religión musulmana, basada en sus criterios de una *verstehende soziologie* o “sociología comprensiva”, sino que explicó la ausencia del desarrollo del capitalismo en el mundo islámico por factores “infraestructurales”, lo cual ubica su explicación, primero, en un contexto de causalidad “dura”, y, segundo, en una estrecha cercanía con la explicación de Marx, desde el momento en que “puede demostrarse que la ‘dominación patrimonial’ de Weber es conceptualmente muy similar al bosquejo de Marx de la sociedad asiática”.¹³³ A diferencia de la cuidadosa reconstrucción hecha por Weber en sus ensayos sobre el protestantismo de la imagen del mundo que tenía el puritano del siglo XVII, en donde sí se pone en práctica el método de la *verstehen* (“comprensión interpretativa”), y donde sí se respeta hermenéuticamente el marco de interpretación del mundo y de los motivos del creyente calvinista, en el caso del Islam, Weber no aplicó esta metodología, pues interpretó la religión musulmana desde fuera, es decir, desde su propia perspectiva de observador externo frente a esas creencias ajenas.¹³⁴ Por ello,

En la práctica, como ya lo he sugerido, Weber estaba mucho más preocupado por el análisis de las circunstancias militares, económicas y políticas de la sociedad oriental, que por las “imágenes del mundo” surgidas en esas circunstancias [...].

Weber trató el papel de los valores como algo secundario y dependiente a las condiciones sociales islámicas. Y en la medida en que adoptó esa posición, su análisis no estaba muy lejano al de Marx y Engels, quienes afirmaban que el modo de producción asiático, característico de la India, China y Turquía, produjo un orden social duradero que era incompatible con el capitalismo.¹³⁵

Turner acusa por ello a Weber de “inconsistente”, puesto que en su tesis sobre el protestantismo sí puso gran cuidado en la comprensión interpretativa interna de las creencias y motivaciones del puritano del siglo XVII, pero en el caso del Islam no respetó ni puso en práctica tal principio metodológico, sino que acabó por dar una explicación causal “dura” y externa, sin comprender el significado de las motivaciones del creyente musulmán. Independientemente de si Turner es justo en su crítica o no, lo cierto es que avala la tesis weberiana sobre el protestantismo, desde el momento en que la considera más completa y adecuada, desde el punto de vista de los parámetros de la “sociología comprensiva”, que la explicación ofrecida para el caso del Islam.

Por otro lado, Turner advierte, desde el primer capítulo de su libro, contra las interpretaciones monocausalistas o “idealistas” de la tesis weberiana sobre el protestantismo, como las sostenidas, entre otros, por H. M. Robertson, Trevor-Roper y Parsons, para calificarlas después de “erradas e insostenibles”.¹³⁶ Menciona después las más sofisticadas y refinadas interpretaciones de la misma tesis, para las cuales no hay simplistas cadenas causales desde el momento en que

Weber estaba interesado en elaborar y descubrir complejas “afinidades” o “congruencias” entre acciones significativas. No es suficiente mostrar correlaciones estadísticas entre ocupaciones (empresarios) y las creencias de sus portadores (calvinistas); la tarea de la sociología es la de entender los motivos de los actores sociales que hacen significativas e inteligibles esas relaciones estadísticas.¹³⁷

Pese a ello, Turner afirma que Weber no siempre puso en práctica esa metodología tan superior y recomendable. De tal modo que si bien sus ensayos sobre el protestantismo sí califican, cuando son bien interpretados, como modelos de aplicación de la metodología de la *sociología comprensiva*, no puede decirse lo mismo de sus explicaciones con respecto a civilizaciones y culturas no occidentales. Por ello, Weber no fue capaz de ver la creencia en el Alá islámico en términos de una relación social debido a que su sociología de la religión *no* otorgaba rango de “actor social” a fuerzas y poderes “sobrenaturales”; en cambio, en sus ensayos sobre el protestantismo sí tiene gran cuidado en seguir el método de la *verstehen* para dar cuenta de la interacción del calvinista con Dios. Según Turner,

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, fue precisamente la ambigüedad de la relación “social” entre el calvinista y su Dios lo que formaba parte de la explicación de Weber sobre el surgimiento de la ética protestante. El Dios del calvinismo tenía una serie de características especiales; era un Dios absoluto, más allá de la comprensión y la influencia humanas, el cual había predeterminado, también por razones inescrutables, a todas las almas para la salvación o la condenación. El Dios calvinista no puede ser influenciado por la magia, la oración u otros medios. El dilema psicológico del calvinista fanático era que él deseaba la certeza de la salvación eterna en una situación en la que no podía cambiar ni su condición religiosa de predestinado ni saber cuál era el signo de ésta. La ansiedad del creyente no podía mitigarse con su pertenencia a la Iglesia desde el momento en que “el intercambio del calvinista con su Dios se verificaba en el más profundo aislamiento interior” [EP, p. 170]. Weber argumentó que, a fin de lidiar con los problemas que surgían de este “intercambio” con un Dios distante, los calvinistas desarrollaron dos líneas características de consejo pastoral. La primera era que todo calvinista temeroso de Dios tenía un deber religioso de creer que estaba elegido para la salvación; todas las dudas eran vistas como tentaciones satánicas. La segunda consideraba la intensa actividad en este mundo como la manera más segura de remover las dudas e inculcar confianza en sí mismo. Las dificultades endémicas a cualquier tipo de “intercambio” con Dios eran resueltas en parte por el desarrollo de una vocación activa en el mundo. Fue esta combinación del calvinismo posterior, entre el ascetismo y una intensa vocación, la que, según Weber, proporcionó un conjunto único de motivos inspirados religiosamente para emprender la actividad capitalista. Por lo tanto, en su estudio sobre el protestantismo, Weber parece tomar en cuenta la “tipificación” [término de Alfred Schütz] de Dios en cuanto actor todo poderoso, por parte del actor social. De hecho, son precisamente los dilemas del “intercambio” social con Dios los que generaron las ansiedades psicológicas de la salvación.¹³⁸

La crítica de Turner a la manera en que Weber abordó el caso del Islam, donde supuestamente no usó la metodología de la *verstehen*, por oposición a sus ensayos sobre el protestantismo donde sí la puso plenamente en práctica, constituye uno de los más sólidos reforzamientos indirectos a la validez de la principal tesis weberiana en la historia de la guerra académica de los cien años. Y aunque consideramos correcta la interpretación de Turner en el caso de la tesis weberiana sobre el protestantismo, más adelante veremos que tres años después de la publicación de su libro sobre Weber y el Islam, desde México se desarrollaría una tesis alternativa a la suya orientada a reconstruir de manera diferente la explicación de Max Weber sobre cuáles fueron los factores que inhibieron el desarrollo de un capitalismo autóctono en el mundo musulmán. Pero antes de llegar a 1977, deberemos detenernos un poco en otras importantes aportaciones de la década de los setenta.

Las afinidades electivas de la “nueva” ideología empresarial: Alan Winter en 1974

En 1974, Alan Winter buscó demostrar la utilidad del enfoque de las afinidades electivas en las investigaciones que relacionan variables religiosas con variables económicas, pero no en términos de una correlación causal “dura” y directa, sino más bien en términos de la mera adecuación o congruencia entre ambas. Inspirado en los ensayos weberianos sobre el protestantismo, de los cuales ofrece una fiel y refinada exposición, Winter pone énfasis en la noción de las *afinidades electivas* para comparar las “ideologías empresariales” de dos épocas distintas: la estudiada por Weber para los puritanos del siglo XVII, y la aparecida en Norteamérica después de la segunda Guerra Mundial en la era del capitalismo corporativo y gerencial descrito por John Kenneth Galbraith en *The New Industrial State*.¹³⁹ En la síntesis que Winter ofrece de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, menciona como concepto clave de Max Weber para relacionar ideas con intereses el de las *afinidades electivas*, el cual en la traducción de Parsons de ese texto al inglés, en 1930, fue sustituido por el mucho más impreciso y desorientado de *correlaciones*.¹⁴⁰ Weber encontró así importantes *afinidades electivas* entre la ética protestante y su doctrina de la predestinación con la ideología del capitalismo empresarial, basado en los principios de racionalidad económica, ascetismo intramundano y ética de trabajo con fundamento en la noción de *vocación*.¹⁴¹

Winter afirma que en el capitalismo corporativo y gerencial del “nuevo Estado industrial” de Norteamérica posterior a la segunda Guerra Mundial es posible encontrar también afinidades electivas entre una “nueva teología”, la cual pone énfasis en la doctrina de la interdependencia de los hombres y un Dios amoroso, ya no tan distanciado de la humanidad como lo era el Dios calvinista de los siglos XVI y XVII, y una también “nueva ideología” del capitalismo gerencial con sus principios democráticos y horizontales de relaciones humanas, humildad mundana y trabajo como satisfacción en la realización personal y empresarial.¹⁴² Winter señala que, no obstante, tales afinidades electivas todavía no han sido demostradas mediante una exhaustiva investigación empírica, que, en caso de realizarse, demostraría todavía más la utilidad heurística del concepto weberiano de las *afinidades electivas* frente al sugerido en el mero “ejercicio teórico” ofrecido por su artículo de 1974, el cual ya hace, de cualquier modo, una aportación inicial dirigida a demostrar las enormes potencialidades heurísticas de dicha noción weberiana.¹⁴³

El artículo de Winter tiene el mérito de sumarse a la línea exegética de los ensayos weberianos sobre el protestantismo propuesta, entre otros, por Aron, Fischhoff o Bendix, en lo que se refiere a la importancia de las afinidades electivas para relacionar la ética protestante con la ética del trabajo de la mentalidad capitalista moderna. No obstante lo interesante de su propuesta para encontrar afinidades electivas, y no nexos causales

duros, entre la “nueva teología protestante” y la “nueva ideología” empresarial del “nuevo Estado industrial”, lo cierto es que el análisis de Winter olvida la expresa advertencia de Max Weber hacia el final de sus artículos con respecto a que el capitalismo contemporáneo opera sobre “fundamentos mecánicos” y ya no requiere de las motivaciones religiosas que lo acompañaron en sus primeras etapas.¹⁴⁴

La extrapolación de Winter del análisis de Weber a la nueva ideología empresarial del “nuevo Estado industrial” se contrapone también al expreso diagnóstico de Max Weber con respecto a la vacuidad “espiritual” del funcionamiento del capitalismo contemporáneo precisamente en Estados Unidos del siglo XX. En efecto, todo el esfuerzo de Winter parece quedar refutado cuando se lee el siguiente diagnóstico de Weber hacia el final de sus célebres ensayos, en el cual utiliza el regaño del Zarathustra de Nietzsche a esos “últimos hombres” que al parecer Weber identificó con esos “nuevos” empresarios tan admirados por Winter:

[...] la idea del “deber profesional” ronda por nuestra vida como un fantasma de ideas religiosas ya pasadas. El individuo renuncia a interpretar el cumplimiento del deber profesional cuando no puede ponerlo en relación directa con ciertos valores espirituales supremos o cuando, a la inversa, lo siente subjetivamente como simple coacción económica. En el país donde tuvo mayor arraigo, los Estados Unidos de América, el afán de lucro, ya hoy exento de su sentido ético-religioso, propende a asociarse con pasiones puramente agónicas, que muy a menudo le dan un carácter en todo semejante al de un deporte [...]. En este caso, los “últimos hombres” de esta fase de la civilización podrán aplicarse esta frase: “Especialistas sin espíritu, hedonistas sin corazón: estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente”.¹⁴⁵

La “desparsonización” de Weber en 1975

En la polémica centenaria aquí reseñada no puede dejar de señalarse la enorme importancia de una serie de artículos aparecidos en el *American Sociological Review* en 1975, que aun cuando no tocan directamente el tema de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, tienen una importante incidencia en estos al haber llamado la atención sobre la necesidad de leer a Weber sin las gafas interpretativas de los intereses teóricos de Talcott Parsons, su primer e influyente traductor al inglés. De este modo, algunos jóvenes sociólogos estadounidenses, inconformes con la manera en que se enseñaba y transmitía el conocimiento de los clásicos en el sistema universitario de Estados Unidos, especialmente de la costa este, iniciaron en 1975 una “pulverización” de la tesis de la “convergencia” teórica construida por Parsons desde 1937. Al demostrar que Durkheim y Weber no tenían prácticamente ningún punto importante de acercamiento o “convergencia”, y que el segundo jamás había sido un funcionalista o evolucionista ni era un teórico de la integración y el equilibrio, así como que, desde cierto punto de vista, tenía una interpretación del conflicto social mucho más radical que la de Marx, en la década de los años setenta se desarrolló esta importante corriente interpretativa que exigió la necesidad de llevar a cabo una “desparsonización” de la obra de Weber, pues ésta jamás podría entenderse adecuadamente en caso de seguirse leyendo a través de las sesgadas y deformadas gafas de los intereses teóricos de Parsons. Whitney Pope, Jere Cohen y Lawrence Hazelrigg iniciaron y encabezaron así esta célebre revuelta interpretativa que tantas repercusiones tendría en la discusión de la teoría sociológica estadounidense de los años setenta y ochenta.¹⁴⁶

La demostración sobre la incorrecta manera en que Parsons había interpretado a los autores clásicos de la sociología se basó en exhibir puntualmente las “trampas y trucos” usados por Parsons como traductor para representar a Weber en cuanto supuesto precursor del enfoque funcionalista, y como un autor cuyos principales postulados teóricos supuestamente iban por la vía de hacer gran énfasis en las estructuras normativas como principal recurso para mantener un orden social en equilibrio y funcionamiento. En suma, Parsons tradujo sesgadamente a Max Weber para hacerlo sonar como un parsoniano *avant la lettre*:

El meollo de la equivocada representación por parte de Parsons de la obra de Weber reside en su exagerado énfasis de la categoría de lo normativo. La confusión de las “regularidades fácticas” con la “validez normativa” —a pesar de las numerosas advertencias de Weber en contra de tal confusión— llevó a Parsons a exagerar la importancia asignada por Weber a las orientaciones normativas de la acción social, la legitimidad y la integración colectiva, al mismo tiempo que Parsons hacía una severa subestimación de la importancia de los aspectos no normativos de la acción social y de las estructuras de dominación. En consecuencia, Parsons expandió y agrandó la importancia de lo que era tan sólo una parte de la sociología de Weber para convertirla en un todo.¹⁴⁷

Por lo que se refiere específicamente a la sociología de la religión, los mencionados críticos de Parsons hicieron notar que, en términos generales, Weber no otorgaba un papel determinante a la religión sobre los procesos sociales, y que en aquellos casos en que Weber sí encontró que el factor religioso tenía alguna importante influencia sobre procesos económicos y de dominación, no imputó tal influencia a la elección de fines a partir del contenido normativo de los valores en juego: “Weber no argumentó que las éticas religiosas se cumplen simplemente porque *sean* valores y normas absolutos; más bien esas éticas se siguen en muchos casos básicamente porque proporcionan medios para la consecución de intereses propios”.¹⁴⁸ Por ejemplo, Weber interpretaba el deseo de la salvación no como una norma o valor que los individuos adoptaran a partir de los sistemas religiosos, sino como una necesidad humana fundamental que emanaba de un interés, un “interés ideal” si se quiere, pero a final de cuentas siempre un interés. “En el caso de la ética protestante, la necesidad de la seguridad de la salvación era la motivación primordial para la conformidad religiosa, y Weber afirma explícitamente que ‘tales cuestiones relegaban los demás intereses a un segundo plano’. Este motivo cae dentro de la categoría del interés propio, y Weber afirmó que tal preocupación por la salvación también motivó a pietistas y metodistas”.¹⁴⁹ En suma, para Cohen, Hazelrigg y Pope, la sociología de la religión de Weber ponía un mucho mayor énfasis en los intereses ideales, y no tanto en las normas sociales, como base de las motivaciones para la conformidad con prescripciones rituales. El énfasis en las normas es así de Parsons y no de Weber.¹⁵⁰

Resulta en verdad notable la relativa timidez defensiva con la cual Parsons respondió a sus detractores frente a estas severas críticas, pues se limitó, de hecho, a afirmar que jamás podrá hacerse una traducción estrictamente literal de ninguna obra clásica, y que si bien sus críticos tienen razón “en un plano formal” con respecto a que, por ejemplo, conceptos clave de Max Weber como el de *racionalidad de medios a fines* (*Zweckrationalität*) no tiene *prima facie* connotaciones normativas, en la práctica Weber sí le asignó tal normatividad, lo cual Parsons ya no demuestra en su breve respuesta sino que simplemente lo postula.¹⁵¹ Todo lo demás quedó sin respuesta convincente, al grado que da la impresión de que, después de todo, Parsons sí tenía cierto complejo de culpa con respecto a las libertades que se tomó para traducir a Weber. De cualquier modo, a partir de esta fecha, la lectura de la obra de Weber traducida por Parsons ya no volvería a hacerse en Estados Unidos de manera tan inocente, entre otras cosas porque al contar desde 1968 con una traducción integral al inglés de *Economía y sociedad* por parte de Roth y Wittich, resultaba relativamente fácil para el público anglosajón encontrar y detectar las enormes libertades que Parsons se había tomado para sus traducciones en función de sus propios intereses teóricos y doctrinarios.

Dos contrastantes interpretaciones en 1975 de la relación de Weber con Marx

Al lado de la demanda de una nueva generación de sociólogos estadounidenses por llevar a cabo una “desparsonización” de la obra de Max Weber, en 1975 aparecieron dos aportaciones europeas muy diferentes entre sí con respecto a la manera en que debería interpretarse la relación de Weber con Marx. La primera provino de Carl Mayer, un antiguo colega alemán de Alfred Schütz en la New School of Social Research y quien un año antes de morir había dictado una conferencia ante jóvenes estudiantes en Alemania con respecto a las semejanzas y diferencias de las obras de Weber y Marx.¹⁵²

Frente a las versiones de Salomon o Schumpeter en los años cuarenta referentes a que las diferencias entre Weber y Marx se dan en los detalles y no en el enfoque esencial, tal interpretación, desde el punto de vista de Mayer, debe más bien invertirse para encontrar así que es en algunos detalles donde ambos coinciden, conforme “hay una diferencia fundamental con respecto a las posiciones metodológicas decisivas”.¹⁵³ La diferencia fundamental se encuentra en sus respectivas concepciones de la realidad y del conocimiento; y puede sintetizarse en la diferencia fundamental que separa el criticismo kantiano del ontologismo hegeliano o, en palabras del propio Mayer: “El problema fundamental en este nivel, planteado por la confrontación de Marx con Weber, es el problema de Hegel vs. Kant o de Kant vs. Hegel”.¹⁵⁴

Mayer señala también que la crítica de Weber nunca estuvo dirigida directamente contra Marx, sino más bien contra el marxismo vulgar y determinista representado entre otros por Kautsky, Plekhanov y Labriola, y aunque la crítica de Weber “se dirige primordialmente al Marx ‘vulgar’ y no al Marx ‘genuino’”,¹⁵⁵ hay de cualquier modo diferencias fundamentales en lo referente a la interpretación del tipo de relación que guardan entre sí las ideas con los intereses en los procesos de cambio social: Weber no acepta la tesis de Marx, según la cual, la existencia social determina la conciencia, aunque Weber tampoco llegó a afirmar jamás que la conciencia determina la existencia social:

La diferencia fundamental para Weber es esta: a pesar de todo su reconocimiento de la relación entre la infraestructura y la superestructura, y de toda su aceptación del significado de las ideologías como expresiones de intereses especiales, las últimas fuentes de las ideas que configuran una superestructura *son autónomas* y no pueden derivarse de la “existencia social”. [es decir], la fuente última y final de la metafísica, de la religión y de las mitologías no puede derivarse directamente de la existencia social, pues estas fuentes tienen un origen autónomo.¹⁵⁶

Pero una vez descubierta la autonomía de las ideas, que, a su vez, lleva a procesos autónomos de racionalización, para Weber, a diferencia de Marx, no resulta lógico explicar la relación entre intereses e ideas en términos de procesos de causalidad, sino que esa relación debe explicarse en términos de un criterio mucho más flexible abierto y

creativo: el de las afinidades electivas. De esta manera, Mayer se une al ya nutrido grupo en 1975 de intérpretes de Weber que niegan que éste haya usado nociones de causalidad, especialmente en su explicación de las relaciones entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, y afirman que la noción decisiva para la relación entre ideas e intereses es la de las *afinidades electivas*:

Weber encuentra el verdadero significado de su sociología de la religión en el concepto de las *afinidades electivas* (*Wahlverbandschaft*). Weber no piensa en términos de causalidades mutuas, sino en conceptos de afinidades electivas entre la existencia y la conciencia [...]. En su sociología sistemática de la religión, Weber desarrolla la siguiente construcción. Toma los grupos y estratos sociales y se pregunta cuáles son sus principales intereses. Entonces investiga, en un segundo proceso de sus pesquisas, cuál es la visión del mundo naturalmente adecuada, cuál es la visión general con respecto a la naturaleza del mundo y del hombre, que se sigue de esos intereses. Y esto lo lleva a cabo para los casos del campesino, del trabajador, las clases medias positiva o negativamente privilegiadas, etcétera [...]. Weber convierte en algo productivo el concepto de las *afinidades electivas* para la solución del problema de la relación entre la infra y la superestructura, de las esferas ideales y reales, que Marx buscó resolver con su concepto de *ideología*. Sin embargo es evidente que la solución weberiana difiere fundamentalmente de la de Marx.¹⁵⁷

El análisis de Mayer adolece, sin embargo, del defecto de no dar cuenta sobre cómo Weber sí utilizó explícitamente nociones de *causalidad* para relacionar ideas con intereses, tanto en su “sociología sistemática de la religión” como en los casos no occidentales analizados por ésta. El recurso a la noción de *afinidades electivas* es algo que tiene una presencia fundamental en sus ensayos sobre el protestantismo, pero no puede decirse que ocupe el mismo lugar primordial en sus otros estudios sobre sociología de la religión.

Como complemento al artículo de Carl Mayer, en el mismo número de *Social Research* apareció publicado un comentario de Helmut R. Wagner, biógrafo y editor de algunos volúmenes de los papeles póstumos de Alfred Schütz, en el cual dicho comentarista expone su crítica en términos de dos supuestas omisiones de la interpretación de Mayer.¹⁵⁸ En primer lugar, Wagner considera deseable que Mayer también hubiera discutido la interpretación de Max Weber por parte de Alfred Schütz, en virtud de que Mayer y Schütz se conocían bien en su calidad de colegas alemanes de la Graduate Faculty de la New School of Social Research, aun cuando fueran ahí también bastante conocidas las siguientes objeciones de Mayer a Schütz: el uso que había hecho del concepto del *tipo ideal* era “sobregeneralizado”, y Mayer no consideraba adecuado sacar de contexto los conceptos de Weber con respecto a los objetivos y fundamentos que él se había planteado explícitamente para su obra; además, Mayer no aprobaba la posición básicamente ahistórica de la fenomenología de Husserl que se refleja en la obra de Schütz: “En particular, Mayer sugirió que no se hace justicia a la metodología de Weber cuando se intenta ir más allá de la forma específicamente histórica del tipo ideal,

es decir, de aquello que Weber llamó el ‘*individuum histórico*’¹⁵⁹. Pese a estas diferencias entre Mayer y Schütz, Wagner también considera que el recurso señalado por el primero para reducir la oposición entre Weber y Marx a la de Kant y Hegel resulta incompleto e insatisfactorio, por lo que debería intentarse una tercera alternativa: “La de fundamentar la sociología de Weber en las consideraciones esenciales desarrolladas sobre la base de los enfoques existencial y fenomenológico”.¹⁶⁰

Tal observación se encontraría actualmente periclitada, porque hoy resultaría mucho más apropiado recurrir al enfoque de la *hermenéutica* a fin de encontrar esa tercera alternativa, mucho más cercana a la de Weber en virtud de la mediación de Dilthey, en la cual se respeta la innegable procedencia e inspiración historicista de ambos, y frente a la cual, como bien hacía notar Mayer, no puede dar cuenta satisfactoria la fenomenología husserliana. En todo caso, el fallido intento de “complementar” a Weber con Husserl fue una moda pasajera de las décadas de los sesenta y setenta, que estaría ya agotada para las siguientes dos décadas. La noción de la *verstehen* weberiana se encuentra mucho más cercana al enfoque hermenéutico historicista que a la fenomenología, pues esta última no puede dar cuenta satisfactoria de la historicidad, según lo demostró el mismísimo Heidegger, quien para estos propósitos consideró insuficiente y limitado el método fenomenológico y se vio obligado a recurrir a Dilthey para abordar el problema de la historicidad en *Sein und Zeit*.

Frente a la sofisticada interpretación de Mayer con respecto a la relación de Weber con Marx, en 1975 aparecería una interpretación simplista, vulgar y reduccionista por parte del marxista británico John Lewis.¹⁶¹ El público anglosajón tuvo así acceso en el mismo año a dos interpretaciones europeas de lo más opuestas y contrastantes sobre la relación de Weber con Marx: la refinada y creativa del alemán Mayer y la vulgarizada, deformadora y dogmática del británico Lewis. Al igual que Mayer, John Lewis había anunciado sus principales ideas sobre Weber desde 1974, pero en este último caso se hizo desde la publicación partidista inglesa *Marxism Today*.¹⁶² En ese artículo, Lewis presentó de manera embrionaria las principales “críticas” contra la sociología de Weber que desarrollaría con mayor detalle en las fantásticas y grandilocuentes deformaciones de su libro de 1975. Para empezar, Lewis considera la sociología weberiana como una “ideología” orientada a mantener y defender el *status quo* capitalista desde una perspectiva “ahistórica” y reaccionaria.¹⁶³ En el desarrollo de su “argumento” Lewis hace uso de falsedades tan notables como, por ejemplo, afirmar que “Weber estudió marxismo en Heidelberg con Georg Lukács” o que “fue un discípulo de Rickert”,¹⁶⁴ o bien que “su amigo Simmel era otro neokantiano del grupo de Heidelberg”.¹⁶⁵ Cuando Lukács estudió en Heidelberg, entre 1911 y 1914, su mentor informal fue Max Weber, y el esteta húngaro todavía no era marxista ni trabajaba con categorías marxistas, lo cual no empezó a hacer sino hasta 1917, mientras que Weber había trabajado con categorías

marxistas desde 1896, cuando era historiador *antes* de convertirse en sociólogo; Weber y Rickert eran colegas, y Simmel jamás pudo entrar a Heidelberg ni tampoco participaba en el tipo de neokantismo dominante en esa universidad.¹⁶⁶

Pero las deformaciones más graves del artículo de Lewis no son tanto esas falsedades o inexactitudes, sino que se encuentran más bien por el lado de representar a Weber como un “reaccionario” ideólogo legitimador del *status quo* de “la dominación capitalista de la burguesía”, al mismo tiempo que caracteriza su metodología como básicamente “ahistórica”. ¿de dónde pudo sacar Lewis semejante conclusión? básicamente de considerar “ahistórica” o “contraria al desarrollo de la racionalidad histórica” a cualquier interpretación que sea incapaz de ver la caída inminente del capitalismo como consecuencia de sus contradicciones dialécticas internas, y no se percate del triunfo prácticamente inevitable del socialismo a nivel planetario. Para Lewis, Weber es capaz de ver algunas contradicciones del capitalismo a las que él mismo calificó de “irracionalidades sustantivas”,¹⁶⁷ pero al ser incapaz de ver la superación del capitalismo en la alternativa socialista, resulta que su enfoque es “ahistórico” por ir contra las leyes de la historia y el “historicismo” descubierto por Marx. Weber cometió así un “error ideológico” supuestamente paralizante “al rechazar el historicismo de Marx, el cual demuestra cómo surgió el capitalismo, cómo ha alcanzado sus límites y cómo puede ser trascendido”. Por ello “Weber no explica el capitalismo históricamente, sino con un modelo estático de las cosas tal y como son en el momento”. Lo cual es muy grave porque “nada era más ajeno a Weber que una ley general del desarrollo capaz de mostrar cómo la humanidad pasa necesariamente de una etapa a la otra, y tampoco Weber estaba convencido de que el capitalismo necesariamente caerá como consecuencia de su inevitable colapso económico, o que la creciente miseria de los trabajadores los obligará a rebelarse”.¹⁶⁸ Por eso, Weber es “ahistórico” porque el único enfoque histórico válido y científico es aquel que acepta las leyes de la historia descubiertas por Marx, “nosotros, por el contrario, no vemos el capitalismo como el único modelo que existe y constituye el esquema de la realidad, sino como una fase histórica, frente a la cual la sociedad se está alejando cada vez más rápidamente”.¹⁶⁹ Cuando no se aceptan esas leyes inevitables de la historia se cae de manera necesaria en una posición reaccionaria como le ocurrió a Weber:

Weber se definió a sí mismo como burgués e identificó su obra con la misión histórica de la burguesía. A todo lo largo de su carrera unió fuerzas con los representantes más reaccionarios y fue bien recibido como aliado por la casta militar. Weber fue el enemigo abierto de los intelectuales radicales y sus teorías lo llevaron a darle un apoyo abierto al imperialismo alemán.¹⁷⁰

Planteadas así las cosas, no debe sorprender ya que la tesis weberiana sobre el protestantismo sea vista como una interpretación idealista que explicó el capitalismo por

factores ideológicos y religiosos. Para Lewis, la tesis de Weber demuestra así que “el espíritu del capitalismo y la ética protestante son una y la misma cosa”,¹⁷¹ lo cual constituye el punto de partida para “defender” al sistema capitalista como el único que puede existir. Tal deformación vuelve a aparecer desde las primeras páginas del libro de Lewis de 1975, en el que desarrolla su “crítica marxista a la sociología de Max Weber”. En efecto, la deformación causalista, unilateral, idealista y determinista, contra la que Weber se pronunció explícitamente al final de sus célebres ensayos sobre el protestantismo, es “reconstruida” por el dogmatismo de Lewis en los siguientes términos: “En 1905 aparece la que acaso llegará a ser su obra más conocida, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; en esta obra plantea que la esencia del capitalismo no radica en su sistema económico sino en la ideología transformada de Europa occidental que condujo a la Reforma protestante”.¹⁷²

Según la “crítica marxista” de Lewis, Max Weber nunca fue capaz de explicar el capitalismo más allá de su epifenómeno ideológico, desde el momento en que “su explicación del capitalismo llega hasta el ‘racionalismo occidental’ y el espíritu racional del ‘protestantismo’: pero ¿de veras bastará con eso?”¹⁷³ Para Lewis eso es insuficiente porque Weber nunca consiguió rebasar ese nivel y porque “no aborda el capitalismo como sistema económico o como la consecuencia del avance tecnológico”, en cambio, se centra en el factor de “la religión protestante que más decisivamente que cualquier otro factor encarnaba la esencia misma de la nueva civilización: ‘el espíritu del capitalismo’”.¹⁷⁴ Reducida y deformada así la tesis weberiana sobre el protestantismo, Lewis procede a dar los mismos argumentos contra el supuesto enfoque “ahistórico” y “legitimador” del orden capitalista por parte de Weber, “esgrimidos” en su artículo del año anterior:

El que Weber fuera incapaz de ver el capitalismo como una etapa necesaria pero transitoria, se debió a que nada era más ajeno a su punto de vista empirista que una visión general del desarrollo histórico que demostrara cómo la humanidad pasa de una etapa a otra antes de llegar a la última etapa, el socialismo. Sólo conocía al capitalismo y carecía de una visión más amplia.¹⁷⁵

Debido a estas supuestas limitaciones y carencias es posible entender, según Lewis, el rasgo más característico de la sociología de Max Weber, donde “de inmediato sobresale un aspecto notable: su falta de dimensión histórica”.¹⁷⁶ En cuanto a su metodología, Lewis afirma que aunque Weber “pretenda ir más allá del empirismo, tampoco lo logra”, porque en realidad Weber no puede rebasar los límites de su “justificación pragmática del *status quo*”.¹⁷⁷ De tal modo que el libro de Lewis resulta ser en verdad uno de los más notables testimonios de deformación dogmática a lo largo de la guerra académica de los cien años, no nada más de la tesis weberiana sobre el protestantismo, sino de toda la

sociología de Weber, tanto en sus aspectos sustantivos y metodológicos como en sus propósitos, objetivos y fundamentos, por no decir nada del retrato equivocado que presenta de su vida y de su posición política, así como de su relación con Marx. Afortunadamente, este tipo de interpretaciones tan deformadas de la obra de Weber empezarían a desaparecer en el último cuarto del siglo XX, aun cuando, sin llegar a estos extremos, todavía habría un buen número de malas interpretaciones de su tesis sobre el protestantismo en lo referente a otros aspectos menos graves que los deformados por Lewis.

Elazar Weinryb hace en 1975 una interpretación causalista de la tesis de Weber

Tal es el caso de Elazar Weinryb, de la Universidad Hebrea de Jerusalén, quien en 1975 comparó la validez de la justificación de las tesis de causalidad histórica en los casos de Henri Pirenne, Frederick J. Turner y Max Weber.¹⁷⁸ Las tres tesis discutidas, desde la perspectiva de la validez justificatoria de sus respectivas conexiones causales, son: la del historiador belga Henri Pirenne, para quien sin Mahoma y la expansión musulmana no podrían haber surgido ni Carlomagno ni el imperio carolingio; la del historiador Frederick J. Turner, para quien la frontera movible de Estados Unidos hacia el oeste durante el siglo XIX garantizó la supervivencia de la democracia estadounidense; y la tesis weberiana sobre el protestantismo. Aunque Weinryb tiene razón en considerar las tesis de Pirenne y Turner como casos típicos de tesis causales, y ningún intérprete o crítico ha cuestionado jamás sus pretensiones de explicación causal, no ocurre lo mismo con el caso de la tesis weberiana sobre el protestantismo donde, según hemos visto, existe un nutrido grupo de distinguidos intérpretes que considera que tal tesis no establece nexos causales duros, pues la noción de las *afinidades electivas* estipula una conexión que rebasa los criterios de causalidad e introduce la variable de la *verstehen* ausente en los otros casos de tesis históricas que operan con el criterio de causalidad.

No obstante, Weinryb discute y evalúa las tres tesis con los mismos criterios de relevancia causal, y de esta manera encuentra que la principal debilidad de la tesis de Pirenne se encuentra en que la causalidad de su tesis depende de toda otra serie de cadenas causales para poder justificarla, lo cual resulta francamente “deficiente porque la cadena causal incluye, a su vez, nuevas proposiciones de causalidad”.¹⁷⁹ Para Weinryb, Pirenne no aclara, por otra parte, cuál sería la importancia relativa de cada una de las causas que incluye en su larga serie de encadenamientos causales.¹⁸⁰

En el caso de la colección de ensayos intitulada *The Frontier in American History* (1893), el historiador Frederick J. Turner también postuló una tesis típicamente causal, aun cuando no dejó claro si para él “la frontera constituye una explicación exclusiva o si únicamente es el factor más importante, y con tal obscuridad, por supuesto, se generó una gran fuente de confusión”.¹⁸¹ Por ello, muchos críticos de la tesis de Turner denominada “el mito de la frontera” consideraron que en caso de ofrecerse un contraejemplo a la tesis que postulaba una generalización, con ello quedaba refutada, y así no les costó demasiado trabajo encontrar instancias específicas donde la democracia no se desarrolló en condiciones fronterizas. Para Weinryb tal recurso crítico resulta inválido porque supone que con la mención de algunos ejemplos contrarios a una generalización se dan razones suficientes para la refutación no sólo de la tesis de Turner, sino de cualquier tesis causal. Lo cierto es que “esos estudios comparativos no sirven ni para validar ni para invalidar la tesis de Turner, básicamente porque la noción de *frontera*

en ella jamás constituyó un ‘fenómeno objetivo’. Por sí misma la frontera no puede ser la base para una comparación”.¹⁸² En todo caso, la principal debilidad de la tesis de Turner se encuentra por el lado de quienes consideran que la cultura democrática requiere para su florecimiento de muchos y más importantes factores explicativos que los de una mera ubicación geopolítica.

En el caso de la tesis weberiana sobre el protestantismo, Weinryb considera que también es una tesis causal porque “la tesis de Weber puede resumirse en la siguiente proposición causal: ‘la Reforma protestante causó el surgimiento del capitalismo moderno’. Weber mismo describió su investigación como una contribución a la comprensión sobre la manera en que las ideas se convierten en fuerzas efectivas de la historia”.¹⁸³ Independientemente de la gran simplificación cometida en este “resumen” de la “proposición causal” de Weber, lo cual constituye una típica falsificación de su tesis que frecuentemente desemboca en lamentables malos entendidos, lo cierto es que Weinryb por lo menos logró matizar la simplificación inicial al reconocer inmediatamente después que Weber elaboró “un esquema teórico diseñado para justificar la imputación causal en cuestión”, al no referirse a una relación directa entre fenómenos históricos, sino más bien entre tipos ideales para dar cuenta sobre cómo una serie de dogmas religiosos interpretados por amplios sectores sociales tuvieron un efecto sobre un estilo de vida que afectó la conducta económica. “Weber diseñó la construcción de un *tipo ideal* del empresario capitalista, por un lado, y un tipo ideal del creyente protestante, por el otro, [conforme] aclaró que él no tenía interés en las varias doctrinas de las iglesias reformadas, sino más bien en las sanciones psicológicas que se siguen de ellas”.¹⁸⁴ De esta manera, Weinryb advierte que Weber no estipuló una conjunción constante de los dos fenómenos analizados en la relación causal, desde el momento en que resulta evidente, por sus numerosas y reiteradas aclaraciones al respecto, que en su tesis “causa y efecto se describen en términos únicamente de tipos ideales”.¹⁸⁵

Después de mencionar algunas críticas a la tesis weberiana, como las de Robertson, Hyma y Trevor-Roper, Weinryb hace notar que ninguno de ellos negó algún tipo de relación entre protestantismo y capitalismo, sino que en todo caso criticaron a Weber por la interpretación que hizo de los hechos históricos. El caso de Trevor-Roper resulta especialmente interesante porque al proponer la tesis alternativa de la diáspora calvinista en el siglo XVII introdujo el factor de las migraciones como elemento complementario, alternativo o rival a la tesis weberiana.¹⁸⁶ De cualquier modo, para Weinryb, la contribución más importante entre los intérpretes de la tesis weberiana sobre el protestantismo es la de S. N. Eisenstadt, en el sentido en que abre las puertas a la investigación de diversos procesos de modernización cuando se toman en cuenta las enormes “capacidades transformativas” que tiene la ética protestante para el cambio social: “El método de Eisenstadt es, de hecho, idéntico al de Weber. Ambos expresan sus

ideas en una manera que indica una concepción según la cual, a fin de establecer conexiones causales, es necesario proporcionar redescripciones teóricas (‘típico-ideales’) de un fenómeno dado”.¹⁸⁷ Para Weinryb, si se acepta esta importante metodología según la cual “se proporcionan descripciones de causa y efecto en términos de un esquema teórico, y si estas descripciones son adecuadas y la teoría es aceptable [...] entonces la proposición causal puede justificarse”,¹⁸⁸ con lo cual la tesis weberiana sobre el protestantismo, al ser más sofisticada teóricamente que las de Pirenne o Turner, tiene una mejor sustentación y más posibilidades como fuente inspiradora de nuevas y fructíferas investigaciones del estilo de las emprendidas por Eisenstadt.

Ahora bien, la gran dificultad con este “respaldo teórico” sugerido por Weinryb es que no toma en consideración todas las sutilezas y complejidades de la tesis weberiana sobre el protestantismo: la noción de las *afinidades electivas*; la enorme importancia de la *verstehen* como comprensión interpretativa del significado de la acción social; el contexto más amplio de sociología de la religión donde se inscribe la tesis sobre el protestantismo; las explicaciones alternas de sociología de la religión del Islam, China o la India, donde Weber sí utilizó expresamente explicaciones causales “duras”; los ensayos metodológicos de Weber donde éste habla de la “posibilidad objetiva” y la “causación adecuada” como criterios de imputación causal en los procesos explicativos de las ciencias sociales, ni la explicación alternativa y complementaria a la tesis sobre el protestantismo que desarrolla

Weber en su ensayo sobre las sectas protestantes en Norteamérica, la cual había sido tan pertinentemente señalada por el artículo de Stephen Berger desde 1971 y que Weinryb debió haber tomado en cuenta en 1975 al disponerse a tocar un tema tan delicado y de la importancia de la *causalidad* en las tesis weberianas. Por todas estas razones, su evaluación de la tesis weberiana sobre el protestantismo, aunque a final de cuentas intente ser favorable y pretenda apoyarla y hasta “reforzarla”, también es cierto que resulta sumamente incompleta e insatisfactoria.

La tesis de Weber en *Las contradicciones culturales del capitalismo* de Daniel Bell

En 1976, Daniel Bell publicó su histórico diagnóstico sobre los malestares culturales del capitalismo contemporáneo en donde la tesis weberiana sobre el protestantismo se encuentra presente de muy diversas e importantes maneras.¹⁸⁹ Más aún, podría afirmarse que la investigación de Bell parte precisamente de la conclusión a la que había llegado Weber en ¹⁹⁰5 al final de sus célebres ensayos, y en cierta forma extiende y analiza sus implicaciones y consecuencias para las contradicciones del desarrollo del capitalismo en la sociedad estadounidense del siglo XX. Así, Weber había presentado al final de sus ensayos un diagnóstico donde afirmaba que el capitalismo contemporáneo operaba sobre fundamentos mecánicos y ya no requiere de las motivaciones religiosas que lo habían acompañado en sus primeras etapas, al mismo tiempo que fustigó a esos supuestos “últimos eslabones de la humanidad” que viven en ese capitalismo “desespiritualizado” y a los cuales podría aplicarse la frase de regaño y denuncia de Nietzsche por ser más bien unas “nulidades” y unos “especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón”.¹⁹⁰ en la antepenúltima página de sus ensayos, donde Weber elabora el diagnóstico de esta “desespiritualización” y hedonismo de la cultura capitalista contemporánea, se refiere al caso de Estados Unidos, país donde tuvo su mayor arraigo el afán de lucro, pero que hoy se encuentra “exento de su sentido ético religioso y propende a asociarse con pasiones puramente agoniales, que muy a menudo le dan un carácter en todo semejante al de un deporte”.¹⁹¹ Ahora bien, Bell retoma el diagnóstico de tal “desespiritualización” y hedonismo de la cultura capitalista contemporánea para describir y analizar las “contradicciones del capitalismo” en términos de la pérdida de la ética protestante y las demandas del hedonismo de la sociedad de consumo contemporánea:

[...] las contradicciones del capitalismo de las que hablo en estas páginas se relacionan con la disyunción entre el tipo de organización y las normas que exige el ámbito económico y las normas de autorrealización que son ahora esenciales en la cultura. Los dos ámbitos que estuvieron unidos históricamente para dar origen a una misma estructura de carácter, la del puritano y su vocación, ahora se han separado.¹⁹²

Bell desarrolla y amplía esta idea al encontrar que en las fases iniciales del desarrollo del capitalismo, “el impulso económico sin freno fue controlado por las restricciones puritanas y la ética protestante”, pero que con el tiempo esa ética protestante fue socavada por el propio capitalismo:

El más poderoso mecanismo que destruyó la ética protestante fue el pago de cuotas o crédito inmediato. Antes, era menester ahorrar para poder comprar. Pero con las tarjetas de crédito se hizo posible lograr gratificaciones inmediatas. El sistema se transformó por la producción y el consumo masivos, por la creación de nuevas necesidades y nuevos medios de satisfacerlas.

La ética protestante había servido para limitar la acumulación suntuaria (pero no la acumulación de capital). Cuando la ética protestante fue apartada de la sociedad burguesa, sólo quedó el hedonismo, y el sistema capitalista perdió su ética trascendental [...]; la falta de un vínculo trascendental, la sensación de que una sociedad no brinda algún conjunto de “significados supremos” en su estructura de carácter, su trabajo y su cultura, dan inestabilidad a un sistema.

El hedonismo, la idea del placer como modo de vida, se ha convertido en la justificación cultural, si no moral, del capitalismo [...]. Aquí reside la contradicción cultural del capitalismo. En esto ha terminado el doble vínculo de la modernidad.¹⁹³

La erosión, pues, de los dos pilares que sostenían el sistema valorativo tradicional de la sociedad estadounidense, la ética protestante y el temperamento puritano, socavaron, a su vez, las creencias y legitimaciones que sancionaban el trabajo y las recompensas en esa sociedad. Esa transformación al lado de la ausencia de una nueva ética que sustituyera a la antigua, son las dos condiciones que generan las graves contradicciones culturales del capitalismo estadounidense contemporáneo y que Bell describe con múltiples y variados ejemplos en una sección de su libro intitulada “De la ética protestante al bazar psicodélico”.¹⁹⁴ Ahí, Bell adopta, de manera incuestionada, la tesis weberiana sobre el protestantismo para caracterizar el desarrollo de la incipiente cultura capitalista estadounidense: “La ética protestante y el temperamento puritano fueron códigos que exaltaban el trabajo, la sobriedad, la frugalidad, el freno sexual y una actitud prohibitiva hacia la vida”.¹⁹⁵ Tal ética y modo de conducta no operaban de manera subjetivista en individuos aislados, sino que configuraba patrones de conducta para comunidades enteras que ejercían sobre sus miembros fuertes mecanismos de control social:

Cualquiera que fuese el misterio irracional de los cimientos de la teología puritana, la comunidad misma se gobernaba por una moralidad racional en la que la ley moral era una fría y virtuosa necesidad. El núcleo del puritanismo, una vez despojado de la cáscara teológica, era un intenso celo moral por la regulación de la conducta cotidiana, no porque los puritanos fueran rudos o lascivos, sino porque habían fundado su comunidad como un pacto del que todos los individuos compartían la responsabilidad [...]; el individuo no sólo debía preocuparse por su propia conducta sino también por la de la comunidad. Los pecados de una persona no sólo ponían en peligro a ella, sino también al grupo; al no observar las exigencias del pacto, se podía atraer la cólera de Dios sobre la comunidad.¹⁹⁶

Al igual que Max Weber, Daniel Bell es consciente de las grandes transformaciones que sufrió la evolución del puritanismo, específicamente en sus dos primeros siglos de arraigo en Norteamérica, donde pasó de la rigurosa predestinación calvinista, al pragmatismo utilitarista de Franklin para difuminarse en la “tradición de buen tono” después de la Guerra de secesión, de tal modo que “si al comienzo el trabajo y la riqueza fueron los signos de la elección, en el siglo siguiente se convirtieron en los símbolos de la respetabilidad”.¹⁹⁷ Como conjunto de prácticas sociales en Norteamérica, el puritanismo

se transformó así para justificar el lucro e individualismo sin freno de los darwinistas sociales, al mismo tiempo que generó los estrechos códigos restrictivos de las pequeñas comunidades urbanas. No obstante, para la primera década y media del siglo XX, el puritanismo estadounidense sufriría en el ámbito de la cultura el primer ataque abierto por parte de los “jóvenes intelectuales”, un grupo del Harvard College del que formaban parte Walter Lippmann, Van Wyck Brooks, John Reed y Harold Stearns.¹⁹⁸ En su ataque al puritanismo y su austero modo de vida, los “jóvenes intelectuales” predicaban una ética del hedonismo, del placer y el juego, “en síntesis, una ética de consumo” que en poco tiempo iba a contar con las bases económicas para que ese tipo de consumo suntuario, en un inicio reservado a minorías selectas, pudiera extenderse a las masas y generar así una verdadera “sociedad de consumo”.¹⁹⁹

Entretanto, si bien las justificaciones intelectuales del puritanismo se evaporaban en las prácticas y reflexiones de los grupos elitistas de la cultura de vanguardia, “sus prácticas sociales ganaron nueva fuerza en las pequeñas ciudades, precisamente por el temor al cambio [representado en] un nuevo modo de vida: la vida de las grandes ciudades, turbulenta, cosmopolita y pecaminosa. Estaba en juego una definición de respetabilidad que halló su símbolo en la templanza”.²⁰⁰ El modo de conducción de vida de ese nuevo llamado a la templanza es, por supuesto, posterior al puritanismo, pero tuvo su fuente en las doctrinas protestantes de la laboriosidad, el ahorro, la disciplina y la sobriedad; su cimiento institucional lo constituyeron las iglesias fundamentalistas, y su carácter típico se resumió en la idea de la restricción, así como en el combate al consumo de alcohol y la vida de los bares. Precisamente en tal cruzada el movimiento de la templanza halló un símbolo para la lucha cultural de la sociedad rural protestante contra el sistema social urbano e industrial emergente, de tal modo que “siguiendo un conocido proceso, la moralidad se convirtió en moralización y la virtud en fariseísmo [por lo que] la prohibición fue algo más que una cuestión de alcohol, fue el problema del carácter, y un momento de cambio en el modo de vida”.²⁰¹ Todo esto ocurría al lado de una profunda y radical transformación de la estructura social norteamericana, pues también estaba surgiendo una sociedad de consumo, con su exaltación del gasto y las posesiones materiales, lo cual socavaba el sistema valorativo tradicional basado en el ahorro, la frugalidad, el autocontrol y renuncia de los impulsos. La batalla final estaba programada para la victoria del capitalismo consumista porque éste tenía de su lado a los efectos sociales generados por el desarrollo tecnológico:

Como parte de ambos cambios sociales, estaba teniendo lugar una revolución tecnológica que, mediante el automóvil, el cine y la radio, rompió el aislamiento rural y, por primera vez, unió al país en una cultura común y una sociedad nacional. Esta transformación social fue la responsable del fin del puritanismo como conjunto de prácticas que podían sustentar el sistema valorativo tradicional.

Si seguimos el proceso social, podemos ver que 200 años antes, a principios del siglo XVIII, la estructura

social se había fundido con una cultura que la apoyaba. Gradualmente, esta cultura se debilitó, y a principios del siglo XX el protestantismo en las pequeñas ciudades ya no poseía símbolos culturales efectivos o modos culturales que pudieran proporcionar un conjunto de significados simbólicos eficaces, o defensas, contra los ataques. Un nuevo sistema cultural emergente, basado en una clase media urbana y en nuevos grupos radicales, pudo en breve lanzar una crítica tan efectiva contra la vieja cultura que casi nadie trató de defenderla.²⁰²

La transformación cultural de la sociedad moderna se debe fundamentalmente a la difusión de una sociedad de consumo masivo, pero éste sólo fue posible, a partir de la década de 1920, por una revolución tecnológica que permitió la aplicación de la energía eléctrica a las tareas domésticas, y por tres invenciones con grandes repercusiones sociales: el automóvil barato, el desarrollo de la mercadotecnia que permitió estimular el apetito del consumidor y la difusión de las compras a crédito, “la cual, más que cualquier otro mecanismo social, quebró el viejo temor protestante a la deuda”.²⁰³ En efecto, si el ahorro, o la abstinencia, “es el núcleo de la ética protestante”, la manera de quebrar la resistencia protestante a contraer deudas se eliminó mediante la artimaña de red denominar a la palabra *deuda* con la de *crédito*, es decir, mediante el mecanismo psicológico de sustituir una palabra asociada a la idea de la *culpa* con la de la *creencia* en la honorabilidad del “sujeto de crédito”. Una vez que el sistema bancario estadounidense incluso permitió el “sobregiro” de cheques sin fondos, siempre y cuando se cubriera el déficit dentro de los pagos y depósitos mensuales, “la seducción para el consumidor se hizo total”, pues siempre podría darle rienda suelta a su instinto consumidor cuando apareciera una oferta, subasta o barata “irresistible”. Parte de la crisis económica norteamericana de los años setenta es explicada así por Bell en términos de esa quiebra de las antiguas virtudes protestantes y las recompensas mundanas e instantáneas para las masas, que “han comenzado a desmandarse”.²⁰⁴ Inmediatamente después de la segunda Guerra Mundial, la cultura estadounidense ya no parece preocuparse tanto sobre cómo trabajar y realizar, sino más bien sobre cómo gastar y disfrutar: “A pesar de cierta permanencia en el uso del lenguaje de la ética protestante, el hecho era que, para la década de 1950, la cultura norteamericana se había hecho primariamente hedonista, interesada en el juego, la diversión, la ostentación y el placer, y todo ello —típicamente de Norteamérica— de una manera compulsiva”.²⁰⁵

El mundo de esos “especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón”, que Max Weber había proféticamente vislumbrado desde 1905 en todas sus lamentables potencialidades, es hallado nuevamente, pero ahora plenamente desarrollado, por Daniel Bell en la cultura de consumo masivo estadounidense de la segunda posguerra: “El mundo del hedonismo es el mundo de la moda, la fotografía, la propaganda, la televisión y los viajes”. Es el mundo de la revista *Playboy* que estimula las fantasías de éxito y de las proezas sexuales masculinas; es el mundo del sexo en cuanto “última frontera” de la

expansión y realización de la vida estadounidense, cuando “el culto del orgasmo sucedió al culto de la riqueza como pasión básica de la vida norteamericana”.²⁰⁶ Es el mundo de la cultura física de los bañistas de California, estado de la unión americana que representa “la apacible, impía y gregaria prosecución del placer”; es el mundo de “la moralidad de la diversión” que reemplaza a “la moralidad de la bondad” que exaltaba el freno de los impulsos. Pero todo esto constituye, según Bell, una “grave contradicción” para el futuro desarrollo del sistema capitalista porque “lo que este abandono del puritanismo y el protestantismo consigue, desde luego, es dejar al capitalismo sin ninguna moral o ética trascendente”.²⁰⁷ Aparece, en consecuencia, una gran escisión entre las normas de la cultura y las de la estructura social, pero también una extraordinaria contradicción dentro de la misma estructura social, porque se demandan conductas muy diversas al individuo en cuanto trabajador y en cuanto consumidor:

Por un lado, la corporación de negocios quiere un individuo que trabaje duramente, siga una carrera, acepte una gratificación postergada, es decir, que sea, en el sentido tosco, un hombre de la organización. Sin embargo, en sus productos y propaganda, la corporación promueve el placer, el goce del momento, la despreocupación y el dejarse estar. Se debe ser “recto” de día y un “juerguista” de noche. ¡esta es la autorrealización!²⁰⁸

La transformación de valoraciones en las motivaciones y recompensas del sistema económico se produce, pues, cuando el trabajo y la acumulación dejan de ser fines en sí mismos para convertirse en simples medios para el consumo y la ostentación, cuando el goce hedonista, incluso como mero símbolo de estatus, y no el trabajo y la elección de Dios, se convierte en el signo de éxito, cuando la corporación exige una conducta basada todavía en los valores de la ética protestante a fin de estimular la producción y el trabajo, pero los productos de la empresa promueven y estimulan en cambio la demanda de placer y juego en el campo del consumo. Cuando aparece, en fin, una especie de exigencia esquizofrénica destinada a agudizarse y extenderse, en vez de resolverse. Las contradicciones culturales del capitalismo contemporáneo pueden ser resumidas así de una manera relativamente sencilla para Daniel Bell:

Podría describirse sencillamente el temperamento puritano mediante la expresión “gratificación postergada” y por las restricciones en la gratificación. Por supuesto, se trata del precepto malthusiano de prudencia en un mundo de escasez. Pero la pretensión del sistema económico norteamericano era haber introducido la abundancia, y ésta, por naturaleza, estimula la prodigalidad, no la prudencia. El motor del cambio, entonces, es un mayor nivel de vida, no el trabajo, como un fin en sí mismo. La glorificación de la opulencia, no la sumisión a la naturaleza tacaña, se convierte en la justificación del sistema. Pero todo esto era en gran modo incongruente con los cimientos teológicos y sociales del protestantismo del siglo XIX, que era a su vez el cimiento del sistema valorativo norteamericano.²⁰⁹

Hay otras contradicciones que aquejan al sistema capitalista contemporáneo, tales

como las demandas para limitar la producción a fin de no dañar el medio ambiente o las demandas para tener un “crecimiento cero” estable;²¹⁰ pero, frente a estas contradicciones, la ausencia de una base valorativa trascendente capaz de justificar el sistema económico es la más grave. Los remanentes en el lenguaje y las fórmulas convencionales que recuerdan los valores de la ética protestante no son ya más que pálidos reflejos de una época pasada, como bien lo había señalado Max Weber desde 1905, pero ahora ese certero diagnóstico tiene a su disposición una evidencia incomparablemente mayor.

Aunque la exposición de Bell sobre las contradicciones culturales del capitalismo contemporáneo se basa en una interpretación un tanto determinista de la tesis weberiana sobre el protestantismo, tiene el indudable mérito de haber advertido claramente su carácter focalizado y de específica delimitación histórica. No tiene sentido, pues, tratar de encontrar en la experiencia del desarrollo del capitalismo contemporáneo una correlación con formas supervivientes de la ética protestante de los siglos XVI y XVII. Weber mismo expone al final de sus ensayos que el capitalismo contemporáneo opera sobre fundamentos mecánicos y que la cultura que lo acompaña es hedonista y está, por así decirlo, “desespiritualizada”, para lo cual se refirió explícitamente al caso de Estados Unidos. En este sentido, resultan absurdos todos esos intentos por “poner a prueba” la tesis weberiana mediante casos empíricos contemporáneos, o mediante correlaciones forzadas entre el “nuevo capitalismo empresarial” y una “nueva teología” protestante como pretendió hacerlo J. Alan Winter en 1974.

La manera como Daniel Bell aprovecha fielmente la tesis weberiana para describir las contradicciones culturales del capitalismo contemporáneo constituye no sólo un estudio ejemplar, sino también la manera más clara y contundente para refutar, tajantemente, todos esos esfuerzos o intentos de investigación, literalmente fuera de contexto, que van tras el vano objetivo de “reforzar” o “refutar” la tesis weberiana sobre el protestantismo. Lo mismo vale para otras investigaciones publicadas en 1975 y 1976, es decir, precisamente por la época en que apareció el mencionado libro de Bell, y que en cierta forma quedaban instantáneamente refutadas por éste. Tales investigaciones llegaban al absurdo de intentar “reforzar” la tesis weberiana, ya sea mediante correlaciones socio-psicológicas de carácter conductista para probar la inclinación hacia la actividad capitalista en una muestra de estudiantes que “llenaban” previamente el criterio de una “actitud protestante”, según lo intentaron Hammond y Williams en 1976 con cuadros estadísticos y demás recursos,²¹¹ o bien, y ya en el colmo del absurdo, “psicoanalizar” a quienes supuestamente tienen una rígida ética protestante calvinista y viven actualmente muy infelices porque supuestamente su rigidez no les permite “cambiar” y adaptarse a las nuevas circunstancias de un mundo “en constante transformación”, como ingenuamente intentó hacerlo, en 1975, Mordechai Rotenberg, de la Universidad Hebrea de

Jerusalem.²¹² Frente a estas “interpretaciones” y “actualizaciones” de la tesis weberiana sobre el protestantismo, el libro de Bell demostró su enorme superioridad, en parte, porque avanzó a partir del punto de llegada de Weber, pero también por haber entendido el carácter histórico y focalizado de su tesis sobre el protestantismo, cosa que no pudieron hacer esas otras “actualizaciones socio-psicológicas” de signo conductista o freudiano.

Una interpretación del espíritu del capitalismo desde Japón en 1976

Un interesante esfuerzo por aclarar el sentido original que Weber dio a la noción del *espíritu del capitalismo* (*der Geist des Kapitalismus*), frente a la manejada previamente y con connotaciones diferentes por Sombart y Lujo Brentano como *espíritu capitalista* (*der kapitalistischer Geist*), es ofrecida en 1976 por el erudito investigador japonés Hisao Otsuka.²¹³ Mediante una cuidadosa lectura de las fuentes originales en alemán, Otsuka encontró así que Max Weber rara vez hizo referencia a la noción de lo *capitalista* en cuanto adjetivo para calificar al *espíritu* como sustantivo, pues siempre prefirió hablar del *capitalismo* (en cuanto sustantivo con mayúscula) para ponerlo en términos de igualdad con el sustantivo *espíritu* (también con mayúscula).²¹⁴ Tal diferencia en la frecuencia de uso de los términos de Weber frente a Sombart y Brentano no es una mera y superficial variante de nomenclatura, sino que también guarda profundas diferencias de contenido y significado. Mientras que Sombart, y sobre todo Brentano, definen el *espíritu capitalista* por *el afán de ganancia* y la codicia, al mismo tiempo que consideran que sus principales portadores fueron grandes figuras empresariales del “capitalismo heroico”, como los Fugger y el renacentista florentino Leon Batista Alberti, Max Weber siempre consideró que la codicia y el afán de ganancia se han dado en todos lados y en todas las etapas de la historia, razón por la cual no son elementos distintivos del espíritu del capitalismo *moderno*, al mismo tiempo que a él, en cuanto sociólogo, no le interesaba estudiar figuras aisladas de grandes empresarios financieros, sino el efecto que una específica ética económica tuvo sobre el modo de conducción de vida de amplios sectores sociales.²¹⁵ Para Weber, por otro lado, el espíritu del capitalismo está asociado a un específico modo de estilo de vida, caracterizado por la frugalidad, el ahorro y la inversión metódica con un cálculo de la reproducción de capital a largo plazo, todo lo cual no es ni remotamente visto como algo esencial en las respectivas definiciones de Brentano y Sombart del espíritu capitalista. Por esta razón, todas las críticas que Brentano y Sombart hicieron a Weber a partir de su propia y peculiar definición del *espíritu capitalista*, esencialmente diferente a lo que Weber entendía por *espíritu del capitalismo*, simplemente yerran el blanco pues no se preocuparon por entender las sutilezas y precisiones introducidas por Weber tanto en su definición del término como en el argumento central que elaboró en sus ensayos sobre el protestantismo.

Establecidas así las diferencias esenciales entre el contenido de la definición y el ámbito de aplicación de la noción del *espíritu del capitalismo* de Max Weber, frente a las del *espíritu capitalista* de Brentano y Sombart, Otsuka pasa a construir, basado en los escritos originales de Benjamín Franklin usados por Weber, la noción de una ética *productiva* que incluso pudiera ser actualmente usada para resolver problemas económicos en países en vías de desarrollo o en países no occidentales. Para Otsuka, el

espíritu del capitalismo en el sentido de Max Weber, debe entenderse como una ética productiva sumamente específica y única que incluso puede darse *antes* de que estén presentes los requisitos materiales e institucionales para el pleno desarrollo del capitalismo moderno. Si bien Franklin tuvo éxito en organizar pequeños talleres para la mejor producción en las colonias estadounidenses del siglo XVIII, antes de estar presentes ahí las condiciones institucionales para el pleno desarrollo del capitalismo, y tuvo éxito en aumentar su productividad y sus ganancias, eso se debió no tan sólo al talento del genio organizativo de Franklin, sino sobre todo a que los individuos a quienes organizó ya poseían los componentes esenciales de esa ética productiva que Weber incluía en su noción del *espíritu del capitalismo*.²¹⁶ Por otro lado, los portadores sociales de ese *ethos* que configuraba al espíritu del capitalismo no eran fundamentalmente grandes empresarios o capitanes de industria, sino amplios sectores sociales de clase media cuyo modo de conducción de vida permitió la creación y despliegue del capitalismo moderno.²¹⁷

Sin embargo, al llegar a este punto, Otsuka interpreta, en términos demasiado causalistas y determinantes, la tesis de Weber, no sólo porque jamás hace la menor referencia a las afinidades electivas para referirse a la conexión entre una ética y una mentalidad o un espíritu, sino sobre todo porque adjudica a la ética productiva, supuestamente incluida ya en el espíritu del capitalismo, una determinación directa para la aparición del capitalismo moderno como tal, lo cual, según hemos visto reiteradamente a lo largo de esta investigación, jamás fue estipulado por Weber de manera tan mecánica y directa, entre otras cosas, porque el propósito de su tesis no era dar cuenta de la génesis del sistema capitalista en su conjunto, sino tan sólo y exclusivamente del espíritu del capitalismo. Pese a ello, Otsuka, extrapola ilegítimamente el argumento de Weber para afirmar, por ejemplo, que el *ethos* “incluido” en el espíritu del capitalismo “estimuló espiritualmente el establecimiento del capitalismo industrial que caracteriza a la era moderna”.²¹⁸ Por otro lado, Otsuka afirma que para Weber el espíritu del capitalismo se basaba en la noción del *deber hacia una vocación* promovida por el protestantismo desde Lutero; que el *ethos* del ascetismo intramundano compartido por empresarios y clases medias trabajó en la dirección del establecimiento de “empresas económicas racionales”; que el *ethos* “individualista” de ese mismo ascetismo intramundano había sido detectado por Weber desde la vida monástica medieval pero que el protestantismo lo había sacado de las celdas monásticas para llevarlo al mundo seglar, y que este *ethos* individualista fue, a su vez, “finalmente heredado por el espíritu del capitalismo”;²¹⁹ lo cierto es que Otsuka parece tener un punto ciego con respecto a los efectos causados por el decreto de la predestinación calvinista en el comportamiento de los grandes sectores de puritanos de clase media durante los siglos XVI y XVII. En efecto, Otsuka no hace referencia *ni una sola vez* a la cuestión del decreto de la predestinación calvinista, en

cuanto elemento fundamental del argumento de Weber; y como consecuencia de ello, tampoco se refiere a la necesidad de los puritanos de considerarse “elegidos” y buscar “señales de prueba” o de gracia ni a la manera en que esas creencias configuraron el modo de conducción de vida de esos amplios sectores sociales. Y sin estos elementos, simplemente no puede entenderse lo que Weber identificó con la noción del *ascetismo intramundano* ni el pleno significado de la paradoja de las consecuencias no intencionadas del sentido de la acción social. Para Otsuka, en cambio, todo se reduce a la cuestión de cómo el “individualismo” fue el factor esencial que promovió la organización capitalista racional moderna,²²⁰ por lo cual expone una interpretación mecánica y reduccionista de la tesis weberiana:

Soy de la opinión que la “ética productiva”, en cuanto componente básico del “espíritu del capitalismo”, puede ser también designada como el *Betriebsethos* (ética de organización) por excelencia.

De tal modo que el “espíritu del capitalismo” promovió con gran fuerza el establecimiento del capitalismo industrial —o capitalismo racional— en cuanto orden económico único y característico de la era moderna. Sin embargo, de acuerdo con Weber, desapareció cuando la organización del capitalismo se estableció de manera firme y segura [pese a ello, personalmente considero que] la “ética productiva” que era parte del “espíritu del capitalismo” puede ser invocada nuevamente y puede, bajo una forma totalmente nueva, llegar a tener un gran impacto sobre el curso de la historia.²²¹

Independientemente de si esa expectativa se encuentra justificada o no, lo cierto es que Otsuka tiene una grave limitación para captar la noción del *espíritu del capitalismo* pues su investigación no se esfuerza por entender propiamente la noción de la *ética protestante* a partir de sus características específicamente religiosas, ni el carácter histórico, culturalmente circunscrito y delimitado, tanto de esa ética como de ese espíritu. Una lectura del libro de Daniel Bell, aparecido ese mismo año de 1976, le habría servido al economista japonés para ver claramente las razones por las cuales resulta vano e iluso esperar tal “resurrección” de la ética protestante. No obstante, la investigación de Otsuka tiene acertadas observaciones sobre otros aspectos de la tesis weberiana que no inciden directamente en la cuestión del protestantismo. Así, con respecto a la crítica referente a que Weber no tomó en cuenta el desarrollo capitalista de las ciudades medievales del norte de Italia, Otsuka señala que Weber sí se refirió a estas como importantes centros de formación capitalista, pero que al no haberse desarrollado ahí un estilo de vida basado en la frugalidad, el ahorro y la inversión metódica con un cálculo de la reproducción de capital a largo plazo, no puede decirse que ya existía ahí un espíritu del capitalismo en sentido estricto.²²² Otsuka reconoce que su manera de exponer la tesis weberiana no es la más ortodoxa y puede sonar extraña en una primera aproximación, pero la justifica porque le permite presentar, supuestamente con “mayor claridad”, algunos puntos, y además sugiere la manera en que podría ser utilizada en la promoción del desarrollo económico de países contemporáneos, objetivo primordial del “instituto de economías en

desarrollo” de Tokio, donde apareció publicada la monografía de este economista japonés:

El argumento weberiano es, a grandes rasgos, el siguiente: el “espíritu del capitalismo” es, de hecho, el *ethos* de trabajo (*Arbeitsethos*), compartido tanto por los trabajadores como por los empresarios capitalistas. La modernización de la economía podría ser un proceso mucho más fácil si estos dos grupos compartiesen ese *ethos*. Más aún, tal *ethos* puede verse como originalmente derivado de la ética religiosa del protestantismo ascético [...]. De lo cual se sigue que no tiene sentido dar primero una interpretación arbitraria del concepto de Weber del “espíritu del capitalismo”, y después argumentar si esa visión de las relaciones históricas entre el “espíritu del capitalismo” y la ética protestante es correcto o equivocado en términos de la *evidencia empírica*, como es frecuentemente el caso en estos días también en el Japón.²²³

Según la peculiar interpretación de Otsuka, el *ethos* del espíritu del capitalismo descubierto por Weber “determina que la gente actúe en la dirección del racionalismo, o más exactamente, del racionalismo formal”.²²⁴ Y a partir de semejante interpretación causalista y determinista de la tesis weberiana, Otsuka establece una relación causal directa entre la industrialización capitalista y el *ethos* del espíritu del capitalismo, considerando a este último como factor causal fundamental, lo cual, conviene recordarlo una vez más, jamás fue estipulado de manera tan simplista y directa por Max Weber. Otsuka señala, inmediatamente después de postular una relación causal determinante entre ambos, que hay que tomar en cuenta otros factores, pero eso ni es desarrollado en su investigación ni elimina el carácter determinista de su interpretación de la tesis weberiana, según puede desprenderse del siguiente párrafo proveniente de la penúltima página de su monografía:

Weber enfatizó que el crecimiento del capitalismo moderno, es decir, de la industrialización en el sentido estricto del término, podría ser realizado en la historia sólo cuando ese *ethos* o “espíritu del capitalismo” fuera ampliamente adoptado por los trabajadores.

Según Weber, entonces, para que el capitalismo moderno o la organización industrial pueda crecer con facilidad —o, lo que equivale a lo mismo, para que la modernización económica pueda proceder con facilidad— es crucial que en un determinado momento el *ethos* tradicionalista de la población general fuera destruido y transformado en un *ethos* racionalista. A esto es a lo que Weber llamó el “espíritu del capitalismo”, y además afirmó que el *ethos* del protestantismo ascético poseía tal capacidad transformadora. Pero él nunca afirmó, sin embargo, que el protestantismo fuera su única fuente; de hecho, Weber reconoció la posibilidad de un *ethos* alternativo que pudiera actuar como fuente de tal transformación. Esto debería tenerse cuidadosamente en mente. Weber sólo postuló el hecho histórico de que el protestantismo ascético ejerció una influencia decisiva que en un determinado punto llegó a cambiar la dirección general de la historia mundial, debidamente apoyada en parte por el desarrollo de la “*Interessenlage*” de las esferas política, social y económica.²²⁵

Otsuka se toma así demasiadas libertades en su peculiar interpretación de la tesis weberiana, no sólo porque introduce una especie de determinismo evolucionista o identifica de manera demasiado simple el capitalismo con la industrialización y la

modernización económica, en una asociación conceptual anacrónica jamás postulada en esos términos por Weber, sino también porque asegura que Weber “afirmó” cosas que jamás dijo, y es más bien Otsuka el autor de semejantes afirmaciones atribuidas falsamente a la autoridad de Max Weber, tal como ocurre, por ejemplo, con el término de *capacidad transformadora*, jamás usado por Weber, pues quien lo acuñó para referirse a la ética protestante fue Eisenstadt en 1968. La manera en que el protestantismo ascético influyó en la modificación de la dinámica de los intereses por los que ya venía encarrilado el capitalismo desde la baja Edad Media es presentada de una forma mucho más cautelosa y condicionada por Weber, quien seguramente no habría estado de acuerdo con la formulación de Otsuka en el sentido de que el protestantismo “llegó a cambiar la dirección general de la historia mundial”. La tesis de Weber postula algo mucho más complicado, sutil y delimitado y jamás aparece formulado con tan tajantes pretensiones históricouniversales como las usadas por Otsuka. Pese a ello, las aclaraciones presentadas por este autor japonés respecto al específico significado que Weber adjudicó al término *el espíritu del capitalismo* resulta una valiosa aportación, aun cuando también sea cuestionable, en parte por ingenua, su intención de aprovechar la tesis weberiana para promover el desarrollo económico de los países subdesarrollados, lo cual constituye el propósito expreso con el que Otsuka concluye su monografía:

A menos que nos apartemos completamente de esas interpretaciones que ven en “el espíritu del capitalismo” algo que únicamente poseen los empresarios capitalistas, que es sinónimo del instinto adquisitivo o de codicia, o que Weber tenía esas opiniones, sus ensayos no se convertirán en algo verdaderamente útil para aplicarlo a los problemas de las regiones subdesarrolladas del mundo.²²⁶

Las críticas estructuralistas y naturalistas británicas de 1977 a la tesis weberiana

Aunque la polémica a principios de la década de los setenta entre Nicos Poulantzas y Ralph Miliband sobre la naturaleza y funcionamiento del Estado en la sociedad capitalista tocaba a la figura de Weber básicamente por sus aportaciones a la sociología política, sin mencionar su tesis sobre el protestantismo, lo cierto es que, para la segunda mitad de esa misma década, la influencia del enfoque marxista estructuralista tendría una importante influencia en la manera en que se criticaba la sociología de la religión de Max Weber, sobre todo en Gran Bretaña, aun cuando fuera por parte de autores que no se consideraban marxistas pero que de cualquier modo habían recibido ya el influjo del estructuralismo en su interpretación sobre la naturaleza esencial de las ciencias sociales.²²⁷

Tal es el caso en muy buena medida de Bryan S. Turner quien en un artículo donde sintetiza “la crítica estructuralista a la sociología de Weber”, señala que como para los estructuralistas el objeto propiamente dicho de las ciencias sociales son las estructuras sociales y no los individuos, así como que el conocimiento es el producto de la actividad teórica y no una serie de abstracciones derivadas del estudio empírico, de esto se sigue que “la sociología de Weber es rechazada *como un todo* en cuanto obra pre-científica incapaz de proporcionar conocimiento de las operaciones de la estructura de las sociedades (formaciones sociales)”.²²⁸ A los estructuralistas ortodoxos les irrita en particular el énfasis en la indeterminación causal, en la riqueza y la complejidad de lo empírico, y en las explicaciones probabilísticas y no deterministas que aparecen en particular, y de manera sumamente pronunciada, en los ensayos weberianos sobre el protestantismo. Por ello, la sociología weberiana es considerada “pre-científica” desde el momento en que “la explicación es vista como una especie de competencia democrática entre enfoques conflictivos y donde la explicación que tenga la mayor capacidad para dar cuenta de la complejidad y la riqueza de un fenómeno histórico será aceptada provisionalmente como válida”, lo cual introduce un inaceptable nivel de imprevisibilidad e indeterminismo que no puede considerarse de ninguna manera como científico.²²⁹

El tratamiento del surgimiento del capitalismo por parte de Weber es criticado así por Poulantzas porque Weber ve una formación social en términos de la acción de individuos, de hombres que aparecen como los creadores últimos de estructuras, lo cual resulta pre-científico porque “representa una variedad de historicismo hegeliano por el cual la historia es el despliegue de una esencia interna, que en el caso de Weber está configurado por la racionalidad”.²³⁰ Y como los tipos ideales del capitalismo y el protestantismo se refieren en última instancia a la conducta individual, “para los estructuralistas las actividades y conducta de los capitalistas individuales no son relevantes en cuanto objeto de investigación empírica, puesto que lo científicamente

importante es el efecto de las estructuras”.²³¹ Turner señala que esta dogmática crítica no le hace justicia a la tesis weberiana porque “buena parte de la crítica estructuralista a Weber depende de una muy particular interpretación sobre la naturaleza y significado de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, y tal interpretación es sostenida para ejemplificar el supuesto compromiso equivocado de Weber con el subjetivismo, el historicismo y el empiricismo de los tipos ideales”.²³² Pero lo cierto es que Weber jamás fue ni un “empiricista” simplista como los estructuralistas quieren representarlo ni tampoco un “subjetivista” limitado a la comprensión de las motivaciones de individuos aislados, sino que más bien “la sociología de Weber consiste en la construcción teórica de conceptos para el análisis de las relaciones sociales”.²³³ Turner señala, así, que en muchos casos de sus estudios sobre sociología de la religión, en especial del Islam, Weber proporcionó explicaciones “estructuralistas” que incluso violentaban o no cumplían con los objetivos y propósitos metodológicos planteados en su sociología “comprensiva”, por lo cual debería concluirse que “en términos del viejo debate entre las explicaciones causales y las interpretativas, o entre los individuos y las colectividades, o entre los enfoques nomotéticos e ideográficos, Weber se desliza de manera incierta entre una problemática del sujeto y una problemática de la estructura”.²³⁴

Por otro lado, hay demasiadas nociones de las explicaciones estructuralistas que parecen cercanas a Weber, de tal modo que no puede negarse la posibilidad de que al confrontarse en una lucha “con el fantasma de Weber”, esos marxistas se hubieran visto obligados a desarrollar categorías que tomaban aspectos del tipo criticado de explicación sociológica; por ejemplo, “la noción estructuralista de la *sobredeterminación* muy bien pudiera ser simplemente otro término para describir las explicaciones multicausales de Weber”.²³⁵ Razón por la cual, ya casi al final de su artículo, Turner aclara que su demostración respecto a que la sociología de Weber no es totalmente ni subjetivista ni historicista tiene parcialmente como propósito sugerir que el corte entre el estructuralismo y la teoría sociológica clásica no es tan tajante ni nítido como suponen los estructuralistas: “Mi intención no ha sido primordialmente la de defender a Weber de esas críticas, sino sugerir que los estructuralistas no deben alarmarse por la posibilidad de conservar ciertos tipos de teoría sociológica dentro de su propia producción de conocimiento”.²³⁶ El artículo de Turner pone así énfasis en los aspectos supuesta o primordialmente “estructuralistas” de la obra de Max Weber.

Algo similar ocurre con otra crítica de la tesis weberiana sobre el protestantismo publicada en el mismo número de la *British Journal of Sociology* por Peter Razzell, quien en síntesis sostiene la temeraria pero de ninguna manera original tesis, según la cual, las “verdaderas ciencias sociales” son ciencias naturales y no requieren de métodos específicos como la “comprensión interpretativa” o *verstehen*, pues, específicamente en el caso de la sociología, debe entenderse como “una ciencia natural que trata la

conducta y las acciones sociales como objetos que deben explicarse de una manera determinista y causalista”.²³⁷ Por tal razón, Razzell se propone hacer “una crítica científico-natural” de la tesis weberiana sobre el protestantismo, lo cual no es, a final de cuentas, sino otro intento más por tratar de demostrar que Weber trabajaba básicamente con explicaciones “estructuralistas” que violentaban sus objetivos, declarados mas no cumplidos, de llevar a cabo una sociología interpretativa o comprensiva. Es decir, la referencia weberiana a motivaciones religiosas y sus efectos racionalizadores puede explicarse en términos “científicos”, por ejemplo freudianos, sin necesidad de recurrir a métodos que no sean propiamente “naturalistas”. Aunque Weber siempre se manifestó en contra del abuso de explicaciones “evolucionistas”, Razzell considera que frecuentemente se vio “obligado a recurrir al concepto evolucionista de la *racionalización*”, y que las consecuencias psicológicas de ese proceso, tales como la ansiedad, la culpa y el “desencanto”, pueden y deben ser explicados “sólo mediante una perspectiva científica natural, psicológica, para dar cuenta adecuadamente de los resultados de su trabajo sustantivo”.²³⁸ De este modo, Razzell describe los logros de la tesis weberiana sobre el protestantismo, básicamente por haber “analizado la relación entre el desencantamiento de la racionalización y la evolución de la ética protestante”, lo cual fue conseguido mediante la sublimación de la ansiedad y la culpa. Tanto la ética protestante como el espíritu del capitalismo “se oponen a lo que Freud llamó el principio del placer, pues institucionalizan al ego y al superego en cuanto fuerzas psicológicas”.²³⁹ De este modo, los resultados combinados de la “compulsión al ahorro” y la diligente actividad en una vocación llevaron, en conjunción con otras fuerzas económicas y sociales, al desarrollo del capitalismo moderno. Todo lo cual es “perfectamente explicable” en función de criterios “científicos naturales”, como lo es también el que Weber encontrara en su sociología de la religión los principales portadores sociales de tal ética en los sectores urbanos de la clase media emergente.²⁴⁰ El balance final de esta “crítica científico natural” que pone un gran énfasis en los factores “estructurales”, sin descuidar los factores “psicológicos” en términos de un tratamiento freudiano de éstos, a fin de evaluar “correctamente” tanto los “logros” de Weber como lo que todavía queda por hacer para la investigación científica, es resumido por Razzell en la siguiente conclusión de su artículo:

El gran logro de Weber fue analizar la relación entre el desencantamiento emanado del proceso de racionalización y la evolución de la ética protestante. Lo cual implicaba la sublimación de la ansiedad y la culpa derivadas de la destrucción de la creencia protectora de la magia institucionalizada (por ejemplo, al eliminar la confesión), dentro de una sobria ética, racionalizada y metódica, asociada tanto con el puritanismo como con ciertos aspectos del capitalismo occidental. Se requiere mayor investigación sobre la naturaleza de las fuerzas psicológicas implicadas en ese proceso y sobre por qué adoptaron la forma que tuvieron. Aunque la ética protestante ha llegado a influir en culturas fuera de su área de origen, la pregunta planteada por Weber a la sociología comparada sigue en pie: ¿por qué el proceso de la racionalización se desarrolló primero en

Europa occidental y no en otra parte?²⁴¹

Finalmente, en el contexto del debate generado por el enfoque estructuralista, también otro sociólogo británico, Ted Benton, de la Universidad de Essex, en 1977 salda cuentas con la cuestión de dónde se ubican los ensayos weberianos sobre el protestantismo en relación con la explicación de carácter estructural.²⁴² Su conclusión consiste en afirmar que la tesis desarrollada en esos ensayos es incompatible con la perspectiva de la determinación estructural desde el momento en que su recurso a la explicación en términos de lo “multicausal” y la “afinidad electiva” no permite desarrollar tal determinación, más aún, ni siquiera permite “plantear la cuestión de la causalidad histórica de una manera teórica”.²⁴³ Tal interpretación de la tesis weberiana había sido sostenida, según hemos visto a lo largo de la presente investigación, por muchos otros autores como Aron, Bendix, Giddens o Fischhoff, pero casi siempre con la intención de defender la sofisticación del análisis weberiano y no con la intención de denostarlo, como ocurre en el enfoque estructuralista de Benton. Pero si tal denuncia es hecha con la intención de demostrar que Weber no era un determinista, ni histórico, ni económico y ni siquiera idealista o materialista, entonces tal denuncia es justa y está muy bien hecha, sólo que en la actual “relación a valores” parece operar a favor de la riqueza del análisis de Max Weber, y en contra de la pobreza reduccionista del “estructuralista” detractor.

La ética protestante y el patrimonialismo islámico en una tesis mexicana de 1977

A finales de la década de los setenta se presentaron desde México importantes aportaciones a los estudios weberianos. Por un lado, en 1977 Francisco Gil Villegas M. presentó una tesis en El Colegio de México donde *por primera vez* se hizo referencia en América Latina a las enormes potencialidades que podía tener el tipo ideal weberiano de la dominación *patrimonialista* para los estudios sociales y para la delimitación de los obstáculos al desarrollo político y la modernización socioeconómica.²⁴⁴ Por otro lado, tal investigación también tenía el mérito de emprender una reconstrucción, basada en una estrategia hermenéutica y reconstructiva muy diferente a la de Bryan S. Turner, sobre cuál hubiera sido, con mayor probabilidad, la explicación de Weber sobre por qué el capitalismo no se desarrolló de manera autóctona en el mundo islámico, en caso de haber concluido el sociólogo alemán su cuarto volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*, proyectado para abordar el tema del Islam. El primer capítulo de esa tesis, intitulado “una visión weberiana del Islam”, rastreaba las diversas referencias que Max Weber dejó desperdigadas en *Economía y sociedad*, *Historia económica general* y sus ensayos de sociología de la religión con respecto al mundo islámico, no tan sólo en lo referente a los tipos ideales de dominación patrimonialista y sultanista, sino también en lo referente a la cosmovisión religiosa musulmana, las características de la ciudad islámica por oposición a la medieval occidental, así como el tipo de racionalidad económica y de racionalidad jurídica que se desarrolló en el mundo islámico, tanto clásico como otomano, y sus limitaciones para el desarrollo de una racionalidad formal instrumental acorde con los requisitos necesarios para la aparición del capitalismo “moderno”.²⁴⁵

Aunque influida por una especie de “relación a valores” dominante en las ciencias sociales de finales de la década de los setenta, la tesis se propone poner énfasis en la explicación “estructural” de los factores que inhibieron el desarrollo del capitalismo en el mundo islámico. También aborda la cuestión de las diferencias señaladas por el propio Weber entre la cosmovisión religiosa islámica y la cosmovisión religiosa protestante, con lo cual se planteó, a su vez, la cuestión de la utilidad y relevancia de los ensayos weberianos sobre el protestantismo para el análisis comparado de los problemas de desarrollo y modernización en dos complejos civilizatorios tan importantes y distintos como son el musulmán y el occidental. Por ello, la tesis mencionada señaló explícitamente las observaciones aisladas que Weber ya había hecho con respecto a la manera en que debía compararse la doctrina de la predestinación en el Islam y el protestantismo, así como el carácter esencialmente *intramundano*, o de orientación a la actividad *dentro* del mundo, que comparten ambos, aun cuando en el caso del Islam no se haya generado un modo de conducción de vida esencialmente afín a los requerimientos de la mentalidad capitalista moderna. Formulado esto en los términos,

conceptos y categorías de 1977 se afirmaba en consecuencia que:

Weber nunca consideró que el principio de la predestinación inclinara a los musulmanes al fatalismo, antes bien, afirmó que el Islam, junto con el puritanismo protestante, se orientaba hacia la vida activa y atribuyó al Islam una “adaptación al mundo”. Para Weber la predestinación musulmana implicó una acción positiva en este mundo manifestada en la guerra santa [*Jihad*], pero a diferencia del puritanismo protestante, no conoció un sistema racional de ascetismo cotidiano, lo cual “menguó todo proceso de ‘aburguesamiento’ en el Islam al no fundar una técnica de vida cotidiana como en el puritanismo”.²⁴⁶

Planteadas así las cosas, la tesis de 1977 se preguntaba a continuación sobre cuál era la explicación que puede desprenderse de los textos weberianos para entender por qué no apareció un capitalismo autóctono en el mundo musulmán, y se llegaba a la conclusión de que éste no derivaba tanto de un peso determinante otorgado al factor religioso, sino que más bien predominaban los factores estructurales, a los cuales se les adjudicaba un nexo de “causalidad” dura, mientras que la influencia del factor religioso, si bien resultaba importante, era en todo caso de carácter más bien indirecto. Como prueba, se ofreció el siguiente pasaje proveniente de *Economía y sociedad*: “No fue el Islam como profesión de fe de los individuos lo que impidió la industrialización [...]. Lo que ha impedido la industrialización ha sido la *estructura* religiosamente condicionada de las organizaciones estatales islámicas, de su burocracia y de su administración de justicia”.²⁴⁷

Esto llevaba directamente a analizar las formas de dominación que Weber mismo utilizó no solamente para describir las características políticas del mundo musulmán, sino también para la construcción de los tipos o subtipos ideales de dominación patrimonialista y sultanista, así como para su análisis sobre el papel que desempeñó la ciudad islámica medieval, en contraste con la medieval occidental, en el proceso de desarrollo tanto político y jurídico como comercial y económico.

Aunque de manera fragmentaria, Weber sí proporciona todos los elementos para dar una explicación coherente y plausible sobre dónde deben buscarse los principales obstáculos para entender por qué no pudo desarrollarse un capitalismo autóctono en el mundo musulmán. Lo que la tesis de 1977 aportaba era así el armar y “darle orden al rompecabezas”, acomodando para ello las numerosas piezas que Weber había dejado desperdigadas a lo largo de varias obras con sus múltiples referencias al Islam: dado que el Islam no conoció una separación entre el poder temporal y el poder espiritual, pues nunca hubo un equivalente medieval al de la Guerra de las investiduras, tampoco apareció una separación entre un derecho canónico y un derecho secular; como consecuencia, la *Sharia*, o derecho islámico, nunca pudo formalizarse plenamente pues los preceptos estrictamente jurídicos se mezclaban con preceptos morales y religiosos que obedecían a una racionalidad sustantiva que imposibilitaba la formalización del derecho; al no haber una racionalización formal del derecho, tampoco pudo darse una

consecuente racionalidad formal en la economía acorde con los intereses económicos de las clases artesanales, comerciales y financieras, por lo cual muy diversas transacciones económicas se siguieron rigiendo por criterios contrarios a la posibilidad de un cálculo formal de la reproducción del capital; la predominante forma de dominación patrimonialista, y en caso extremo sultanista, bloqueó la posibilidad para que apareciera una burguesía fuerte y autónoma en el mundo islámico, pues a diferencia de la fuerte burguesía de las ciudades medievales occidentales, los sectores comerciales, artesanales y financieros de la ciudad islámica siempre estuvieron supeditados a los intereses centralizadores de los califas y sultanes que tenían un control patrimonial directo sobre los recursos y organización administrativa de las ciudades islámicas; en el Islam no se desarrollaron corporaciones autónomas que promovieran los intereses específicamente económicos de los burgueses, como ocurría con las guildas medievales europeas, y tampoco se desarrollaron organizaciones municipales autónomas con un derecho municipal propio, capaz de proteger y estimular ese mismo tipo de intereses; la administración de las ciudades islámicas siempre estuvo a cargo y bajo el dominio de fuertes autoridades patrimoniales centralizadoras, y por ello, a diferencia de lo que ocurrió en occidente, nunca pudo desarrollarse una burguesía fuerte, capaz de promover sus propios intereses económicos en la dirección de una creciente racionalidad formal, tanto jurídica como económica, afín a las posibilidades del cálculo de la reproducción del capital; la falta de un trabajo formalmente libre en las ciudades islámicas completa el cuadro de obstáculos para la posibilidad de desarrollar un capitalismo autóctono en el mundo musulmán.²⁴⁸

Los dos elementos de esta explicación predominantemente “estructural”, basada en nexos de causalidad dura, son, por un lado, la ausencia de una burguesía fuerte y autónoma capaz de desarrollar y promover la formalización jurídica y económica de sus propios intereses y, por el otro, la presencia de un fuerte poder centralizador patrimonialista o sultanista con un control directo sobre los recursos económicos, militares y administrativos tanto de las ciudades como de los imperios (omeya, abbasida, mameluco, sélyucida y otomano). A diferencia de los ensayos sobre el protestantismo, donde Weber parece evadir, al menos explícitamente, la postulación de nexos causales duros y prefiere la referencia a los nexos mucho más libres y flexibles de las afinidades electivas, en aquellos casos donde utilizó el tipo ideal de dominación *patrimonialista*, principalmente para los casos de China y el Islam, Weber sí postuló, expresa, clara, tajante y brillantemente, explicaciones basadas en cadenas de nexos causales duros. Tal diferencia entre esos dos tipos de explicación fue señalada en la tesis de 1977, para concluir el primer capítulo con las siguientes observaciones:

Hemos visto cómo para Weber la religión islámica en sí misma no fue un factor que pudiera ser un obstáculo para el desarrollo del capitalismo. El Islam no tiene una esencia fatalista ni fomenta el alejamiento del “hacer

activo” en este mundo, ni favorece las prácticas mágicas, sino que, antes bien, es hostil a ellas [...].

Los obstáculos a la racionalidad formal y el desarrollo del capitalismo tienen que buscarse no tanto en la religión, sino en las estructuras políticas, jurídicas y económicas islámicas [...].

Dadas estas circunstancias, sobresalen dos variables que tendrán una influencia decisiva en la evolución posterior de los países árabes y, de manera específica, en los problemas de desarrollo político y cambio socioeconómico que afrontan actualmente Libia y Arabia Saudita: por un lado, una burguesía débil y sin experiencia, incapaz de desempeñar las nuevas funciones políticas y económicas que le reclama la sociedad moderna y que, por su debilidad, puede desaparecer en cualquier momento; por otro lado, la tradición de un Estado patrimonial en el que recae el principal peso de la actividad económica, y con una tendencia a limitar la participación política que no sea directamente controlable [...].

La cuestión referente a la fácil penetración del capitalismo moderno en el mundo musulmán se conecta con el proceso de la colonización y el imperialismo occidental. No obstante, las bases de esta explicación parten de las características de la dominación patrimonial islámica. Es decir, la ausencia de una burguesía nativa fuerte y la incapacidad del Estado patrimonial para afrontar por sí mismo el desarrollo capitalista facilitan la imposición externa del capitalismo por el imperialismo, y la posibilidad de que éste controle las fuerzas impulsoras de tal proceso. Sólo que el capitalismo impuesto por el imperialismo no será, por su misma definición y origen, autónomo sino dependiente.²⁴⁹

De esta manera, la mencionada tesis constituyó una especial aportación por ser *la primera vez en América Latina* que se usaba y aplicaba la noción weberiana del *patrimonialismo* para explicar procesos de desarrollo político y modernización socioeconómica en países dependientes y en vías de desarrollo. A partir de entonces, tal categoría sería utilizada también para intentar explicar características del sistema político mexicano, por ejemplo, por Manuel Camacho Solís, quien había fungido, junto con Rafael Segovia y Manuel Ruiz Figueroa, como miembro del jurado examinador de esa tesis y, con el tiempo, tal categoría llegaría a ser utilizada también por Octavio Paz. Aunque presentada en 1977, tal tesis advierte desde la primera página que la versión embrionaria del primer capítulo había sido elaborado previamente como trabajo final en el seminario monográfico que el islamista Ruiz Figueroa, posterior supervisor de la tesis, había impartido en El Colegio de México en el primer semestre de 1974.

1978: la primera exposición realmente fidedigna de la tesis weberiana en México

Con propósitos de exposición y difusión para la docencia universitaria, en 1978 aparece en México un libro introductorio dedicado al pensamiento, vida y obra de Max Weber, cuya autora, Martha Cecilia Gil, era a la sazón profesora del departamento de sociología de la Universidad autónoma Metropolitana.²⁵⁰ El libro tiene el mérito de exponer con rigor y erudición, además de un informado contexto biográfico, tres aspectos básicos de la obra de Max Weber: su metodología, su pensamiento político y su aportación a la sociología de la religión, ejemplificada con su tesis sobre “la racionalización y la ética protestante” que es el título del cuarto capítulo. Si se compara la exposición de esa tesis con las demás hechas hasta ese entonces en México, ya fuera por René Barragán en 1939, Antonio Caso en 1945, Recaséns Siches en 1956 o Sánchez Azcona en 1965 y 1969, la versión de Martha Cecilia Gil es la más completa y fidedigna por captar con mayor rigor y claridad las sofisticaciones y mediaciones de la tesis weberiana, y por no tropezar con ninguno de los reduccionismos o falsificaciones en que habían caído las exposiciones impresas anteriores, de las cuales ya dimos cuenta oportunamente en capítulos previos. Consciente de las tergiversaciones y malos entendidos a los que ha conducido una lectura deficiente de los célebres ensayos weberianos, la autora mexicana inicia su exposición evaluando algunas razones por las cuales esto ha ocurrido así. En primer lugar, la tesis weberiana se inscribe en la tradición epistemológica neokantiana de las llamadas “ciencias del espíritu”, por lo cual se cometen graves errores cuando se intenta entenderla desde una perspectiva positivista o marxista; en segundo lugar, los ensayos weberianos se han difundido en ediciones que no incluyen ni su ensayo sobre las sectas ni las secciones pertinentes de *Economía y sociedad* donde Weber habla de la ética protestante y de las relaciones entre las sectas y las iglesias; además frecuentemente se cree, de manera errónea, que la “introducción general” de 1920 a los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* es la “Introducción” a *La ética protestante*; finalmente se encuentra el factor que genera mayores malos entendidos al suponer, con diferentes grados de matiz, que “Weber intentó refutar al marxismo mediante la demostración de que el nacimiento del capitalismo fue un producto de ciertas ideas religiosas”.²⁵¹ La autora señala que los objetivos y propósitos de Weber eran otros, y en contra de quienes quieren ver en los ensayos weberianos una refutación del marxismo encuentra más bien que

La interpretación anterior contradice numerosos pasajes de *La ética protestante* donde Weber subraya su clara intención de estudiar las afinidades entre los mecanismos de funcionamiento de la empresa capitalista y ciertos elementos ideológicos del protestantismo ascético *sin tratar de sostener que existe una relación causal unívoca entre ambos fenómenos*. [Weber fue] lo suficientemente riguroso y honesto como para no incurrir en el afán burdo de *invertir* la causalidad entre estructura económica y superestructura jurídico-político-ideológica. Más bien, lo que Weber intentó demostrar fue la inexistencia de cualquier determinación “en última

instancia”, ya fuera ésta económica, política o ideológica. Desde este punto de vista, todo fenómeno social debería estudiarse primeramente en sí mismo para luego precisar, de acuerdo al interés particular del investigador, las relaciones mantenidas con otras esferas de la vida social.²⁵²

La sofisticación en el manejo de los nexos causales por parte de Weber es así cuidadosamente señalada por Martha Cecilia Gil al afirmar que en dicha obra “no se trata de demostrar que el desarrollo del capitalismo fue efecto del protestantismo, sino más bien que éste generó, como consecuencia no deseada, un tipo de conducta afín al racionalismo económico del que se vale el capitalismo para expandirse”;²⁵³ también hace notar que Weber trabaja con tipos ideales “que abarcan una multiplicidad de aspectos y que son puestos en relación mediante la aprehensión de sus afinidades significativas”, lo cual se hace mediante el método de la comprensión o *verstehen* significativa que predomina a lo largo de los ensayos weberianos, “y es el que genera, a mi juicio, las mayores dificultades para su interpretación”.²⁵⁴ Con el fin de exponer la tesis weberiana con especial énfasis en su uso del método comprensivo, la mencionada autora señala que los tipos ideales básicos en torno a los cuales giran los ensayos weberianos sobre el protestantismo son los de protestantismo ascético, espíritu capitalista y profesión o vocación, los cuales se relacionan entre sí mediante otro concepto típico ideal, el del racionalismo económico, en cuanto “matriz que genera el hallazgo de las afinidades significativas entre los tres primeros”.²⁵⁵

Así, Weber contrapuso el tipo ideal del tradicionalismo económico, que considera el trabajo como un mero medio para obtener los satisfactores vitales y ganar lo necesario para seguir viviendo como siempre, con el tipo ideal de la concepción moderna del racionalismo económico donde el trabajo y la ganancia aparecen como los *fines últimos* de la existencia.²⁵⁶ El paso de la condena moral medieval o de la indiferencia ética renacentista al elogio burgués del cumplimiento del deber profesional en las actividades lucrativas, constituye el punto de transición del espíritu tradicionalista al espíritu capitalista, lo cual se consigue en buena medida gracias a la importancia asignada por el protestantismo a la idea de *profesión* o *vocación*.²⁵⁷ La innovación realizada por el protestantismo con su nueva concepción de *vocación* fue acabar con la distinción moral entre las tareas profanas y las monásticas: la exigencia luterana a sus fieles era cumplir con la vida virtuosa no en el retiro del monasterio seleccionado para unos pocos, sino cumpliendo en el mundo con los deberes exigidos por la vocación profesional. Pero como para Weber el cambio introducido por la concepción luterana no fue suficiente para modificar la conducta de amplios sectores sociales, decide centrar su atención en el caso del calvinismo pero no en su aspecto dogmático doctrinal original, sino en sus modificaciones pastorales, y con ello Martha Cecilia Gil capta otro aspecto decisivo que había sido ignorado o muy descuidado en las demás exposiciones latinoamericanas de la

tesis weberiana hasta ese entonces:

Es importante destacar que Weber no define al calvinismo de acuerdo a los escritos de Juan Calvino, sino más bien a partir de los textos que durante el siglo XVII tuvieron mayor difusión entre los calvinistas. Esto es así puesto que el objetivo de Weber no reside en estudiar al calvinismo desde un punto de vista histórico, filosófico o teológico, sino sociológico: los efectos que las creencias religiosas ejercen sobre la conducta práctica —económica en particular— de los individuos que viven bajo su influencia.²⁵⁸

Fue específicamente mediante la interpretación de la doctrina de la predestinación que el calvinismo y sus variantes del siglo XVII tuvieron eficacia histórica al modificar la conducta y el estilo de vida de amplios estratos sociales de clase media burguesa. Uno de los efectos más importantes de la doctrina calvinista de la predestinación fue “el abandono del creyente a una completa soledad interior”, lo cual, lo empujó a un profundo individualismo a la vez que una angustia continua referida a la certeza de su salvación. Ante la rigidez teológica de Calvino con respecto a que nada puede hacerse frente al inescrutable designio de Dios, la angustia por saber si se es o no, uno de los elegidos pasa a los sucesores de Calvino, los cuales elaboran una respuesta doble para calmar la angustia de sus fieles: en primer lugar, despojarse de sus dudas y estar seguros de sí mismos, pues el primer síntoma de la condenación es la inseguridad; en segundo lugar, recurrir al trabajo profesional como medio para ganar confianza, alejarse de las tentaciones carnales y producir buenas obras, mismas que no deberían considerarse como *medios* para la salvación, sino como *señales* de que Dios ha elegido a su artífice y por eso le permite hacer el bien.²⁵⁹ El calvinismo en su variante pastoral fomentó así una forma de religiosidad práctica en la que el individuo aparece como *instrumento* de Dios y los frutos del trabajo son señales de salvación y no medios para obtenerla. Lo decisivo de este efecto “fue que condujo a una *planificación y metodización de la vida del creyente medio*, lo cual constituye, según Weber, el más importante producto del protestantismo ascético”.²⁶⁰ Así, la práctica pastoral del calvinismo hizo de cada cristiano una especie de monje pero con una acción intramundana: “prohibió la huida ascética del mundo, pero hizo de éste un gran convento donde los hombres servían a Dios mediante sus actividades prácticas y no a través de la contemplación mística”.²⁶¹ Con ello, el análisis ha alcanzado el punto en que se demuestra la fundamentación de la ética de la vida profesional en el protestantismo ascético, al mismo tiempo en que se muestran las “afinidades” entre los deberes de sistematización de la vida cotidiana y las exigencias de la empresa capitalista.

Para el puritano calvinista del siglo XVII que sigue la práctica pastoral de Richard Baxter, la ganancia derivada del arduo y metódico trabajo debería dedicarse al fortalecimiento de las posibilidades de servicio a Dios, o sea, en ampliar las capacidades de ejercicio de la profesión. Por eso en los escritos puritanos aparece el estímulo del afán

de lucro al lado del esfuerzo por estrangular el consumo,²⁶² y el resultado inevitable, según Weber, es el de “la formación de un capital como consecuencia de la coacción ascética para el ahorro”. Hacia el final de sus ensayos sobre el protestantismo, Weber mismo muestra que esa motivación religiosa ya se ha extinguido, pues el capitalismo actual opera sobre fundamentos mecánicos, razón por la cual la autora concluye su exposición con la siguiente reflexión: “Weber concluye pues con una crítica, cargada de nostalgia, hacia las condiciones alienantes impuestas por el sistema capitalista. Éste se presenta a sus ojos como una prisión de acero, de la cual ha escapado el espíritu religioso, es decir, el fin trascendente que en un principio le daba razón de ser”.²⁶³

Según puede verse, la exposición de Martha Cecilia Gil fue la primera que realmente le hizo verdadera justicia en México a la tesis weberiana sobre el protestantismo. Comparada con ella, las versiones anteriores o bien resultan falsas y deformadoras (Barragán), incompletas (caso), simplistas (Recaséns) o reduccionistas (Sánchez Azcona). Es interesante observar también cómo Martha Cecilia Gil evita el lenguaje de una causalidad dura en su exposición de la tesis weberiana, y aunque tampoco niega todo tipo de nexo causal, parece describirlo más bien en los flexibles términos del lenguaje de las afinidades electivas. Las razones por las cuales ya no tiene sentido poner a prueba la tesis weberiana en las condiciones actuales, dado su carácter de estricta delimitación histórica y cultural, también resulta perfectamente captado en su exposición. Lamentablemente, el contar con tan valiosa exposición de la tesis weberiana en México desde 1978 no constituyó ninguna garantía para que no volvieran a aparecer deformaciones en su exposición, pues tan sólo dos años después, la década de los setenta cerraría en México con una nueva exposición deficiente.

Una versión del capitalismo en Weber en la *Revista Mexicana de Sociología* de 1980

En efecto, a principios de 1980 apareció en la *Revista Mexicana de Sociología* un artículo de Denis Baranger “sobre la noción del capitalismo en la obra de Max Weber”, en el cual se manifiestan diversos errores interpretativos que habían estado ausentes en la exposición de Cecilia Gil, publicada dos años antes. Por un lado, Baranger inicia su artículo afirmando que se propone analizar la noción del *capitalismo* en la conexión que estableció Weber “entre la ética protestante, por una parte, y el desarrollo del capitalismo, por otra”,²⁶⁴ pero en realidad olvida que Weber no se propuso establecer una conexión entre la ética protestante y el capitalismo en sí, sino entre la primera y la mentalidad o espíritu del capitalismo moderno, que no es idéntico al sistema capitalista. Por ignorar que la “introducción general” de 1920 *no es* una introducción a los ensayos weberianos sobre el protestantismo, sino a los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, Baranger confunde los objetivos mucho más ambiciosos de Weber en 1920 con los mucho más circunscritos y delimitados de 1904/1905, donde Weber se preguntaba únicamente por los orígenes de la mentalidad capitalista moderna, y no por el sistema capitalista como un todo ni “por el origen de la empresa capitalista racional”, los cuales sí eran, entre otros muchos, objetivos a considerar en su “Introducción” de 1920. Por ello, Baranger comete el siguiente y frecuente error interpretativo originado en el desconocimiento de la cronología diferenciada y los diversos propósitos de los escritos de Weber: “Cuando Weber, entonces, al principio de su *Ética protestante* se preguntaba por qué el capitalismo se desarrolló solamente en occidente, estaba inquiriendo simultáneamente por el origen de la empresa capitalista racional y por el sistema económico capitalista”.²⁶⁵

Por otro lado, Baranger no parece entender que la diferencia fundamental entre la noción del *espíritu del capitalismo* de Weber y la del *espíritu capitalista* de Sombart y Brentano reside en que en el primero no se considera definitorio al “afán de lucro” como criterio y demarcación de la mentalidad capitalista moderna, pues ese afán se ha dado en todo tiempo y todo lugar, mientras que Sombart y Brentano sí lo incluyeron en su definición. No obstante, Baranger decide enmendarle la plana a Weber para supuestamente poder encontrar así que en realidad Weber sí consideraba fundamental al afán de lucro para su definición del espíritu del capitalismo:

Empero, es indudable que no se puede tomar aquí la formulación de Weber al pie de la letra cuando dice que el afán de lucro no tiene nada que ver con el capitalismo; lo que quiere decir es que el afán de lucro por sí solo no es suficiente para caracterizar el capitalismo. El afán de lucro es, por lo contrario, un elemento básico para la definición del espíritu del capitalismo; pero lo que Weber quiere destacar es que hay en éste algo más: una “moderación racional” de ese impulso.²⁶⁶

Independientemente de que Baranger confunde el capitalismo como tal con el espíritu del capitalismo desde el momento en que a veces parece tomarlos como sinónimos según se desprende de la cita anterior, lo cierto es que Weber expresamente construye su tipo ideal del espíritu del capitalismo con características ajenas al afán de lucro al considerar que se fundamenta en un estilo de vida basado en la frugalidad, el ahorro y la inversión metódica con un cálculo de la reproducción de capital a largo plazo. Probablemente la razón para explicar por qué Baranger no fue capaz de ver estas características evidentes y expresas de los ensayos weberianos proviene del hecho de que, en su propio afán por explicar los orígenes del sistema capitalista en su conjunto, presta muy poca atención, por no decir que ninguna, a las características del tipo ideal del ascetismo intramundano calvinista que es en el que se basa Weber para, en muy buena medida, encontrar las notas definitorias con las que construye el tipo ideal del espíritu del capitalismo moderno. Finalmente, tal punto ciego por parte de Baranger para entender la tesis circunscrita y delimitada de los ensayos weberianos sobre el protestantismo parece derivar de una lectura demasiado dependiente del texto de 1976 del investigador japonés Hisao Otsuka, el cual, según ya vimos antes, también padece exactamente de ese mismo punto ciego. En efecto, Baranger cita reiteradamente a Otsuka y se apoya mucho en él,²⁶⁷ por lo cual sería posible atribuir a esa dependencia el que prácticamente tampoco tome en cuenta el argumento weberiano sobre la importancia del decreto calvinista de la predestinación para entender tanto la conducta como el estilo de vida del tipo ideal del empresario puritano calvinista. Pese a ello, y a diferencia de Otsuka, hacia el final de su artículo Baranger sí hace referencia a nociones capitales de la tesis weberiana, tales como las afinidades electivas, aun cuando lo haga inmediatamente después de caracterizar como “factor determinante del desarrollo capitalista” a la ética protestante,²⁶⁸ lo cual no deja de ser sumamente contrastante con los matices que introduce a continuación:

Weber no se propuso otro objetivo que el de demostrar una cierta “afinidad electiva” entre ciertas vertientes de la Reforma y el espíritu del capitalismo. Se trataba de un enfoque parcial que originalmente debía terminar integrándose dentro de una obra más vasta, en la que Weber se proponía también investigar la conexión inversa, es decir, la influencia de lo económico sobre el dogma protestante. En ausencia de esa obra mayor que finalmente no se concretó, el ensayo preliminar de Weber no pretendía ser más que una “modesta aportación ilustrativa de cómo las ‘ideas’ alcanzan eficiencia histórica” [...].

La tesis de Weber quedaba así perfectamente delimitada. Sin embargo, la mayoría de las críticas no se atuvieron a la formulación que hizo su autor, sino que debieron basarse en interpretaciones ilegítimas, con lo cual quedaban invalidadas a partir de ese momento.²⁶⁹

Hemos visto las razones por las cuales tampoco la interpretación de Baranger se salva de ser una “interpretación ilegítima”, pero a pesar de estar muy por debajo del nivel interpretativo alcanzado en México en 1978, también es justo decir que está por encima del nivel expositivo de Barragán en 1939, Recaséns en 1956 o Sánchez Azcona en 1969.

Pese a todo, es posible ver así una especie de progreso y de mejora para bien en la exposición de la tesis weberiana sobre el protestantismo en el desarrollo de las ciencias sociales promovidas desde México.

Dos aportaciones filológicas anglosajonas de 1978 y 1979

Entretanto, a finales de la década de los setenta, en el mundo anglosajón se hacían dos valiosas aportaciones de carácter esencialmente filológico sobre dos nociones clave de los ensayos weberianos sobre el protestantismo: el de las *afinidades electivas* y el de *hombre de vocación* o *Berufsmensch*.

Así, Richard Herbert Howe hace notar en su erudito artículo de 1978 que aunque los sociólogos han llamado la atención sobre la importancia en la obra weberiana de la noción de las *afinidades electivas*, en ninguna parte se ha intentado hacer un tratamiento sistemático y filológico del término, por lo cual él se propone realizar esa tarea para ubicarlo en el orden del discurso weberiano.²⁷⁰ A partir de ahí, Howe rastrea el linaje del término en las historias de la literatura, de la química y la alquimia y de la filosofía con especial referencia al conocimiento que Weber tenía de esas historias. Los términos relacionados de *afinidad* y de *afinidad íntima* son examinados y puestos en contexto con el uso que Weber daba a la noción de las *afinidades electivas*. Esos materiales sugieren que la afinidad electiva, concebida como una “idea” en el sentido kantiano, dan la base para responder a la pregunta: “¿cómo es posible la ciencia social?”, la cual se encontraba implícita, según Howe, en la epistemología neokantiana de Weber.²⁷¹ Ahora bien, al margen de esta última pretensión interpretativa, lo cierto es que el valor de la aportación de Howe se encuentra por el lado filológico al encontrar el origen del término en la alquimia y la química, de donde lo tomó Goethe para intitular a su célebre novela y, de ahí, pasar a la metodología de Weber. Fuera de esto, Howe no aporta una explicación o descripción sobre cómo la utilizó concretamente Weber, especialmente en sus ensayos sobre el protestantismo, ni refiere la manera en que inspiró otros recursos metodológicos similares, como el de la *Seinsverbundenheit des Wissens* (“determinación existencial del conocimiento”), desarrollada por Karl Mannheim en su “sociología del conocimiento” a partir de la publicación alemana de *Ideología y utopía* en 1929. Tanto el enorme valor metodológico del término como su extensión en otras aportaciones clave de la teoría sociológica, como la de Mannheim, pueden encontrarse en las extensas notas que sobre el tema introduje en mi edición crítica de *La ética protestante*, de Weber, para las cuales también me valí en buena medida de las valiosas aportaciones filológicas de Howe.²⁷²

La otra gran aportación esencialmente filológica de esta época la constituye un informado artículo de 1979 del británico Arnold Eisen sobre el papel del “hombre de vocación” (*Berufsmensch*) puritano en la sociología de Max Weber.²⁷³ Eisen toma como punto de partida un tema ya muy manido en la literatura de la guerra académica de los cien años aquí analizada, el del protestantismo ascético, pero le da un nuevo giro al proporcionar un iluminador atisbo sobre hasta qué punto Weber concibió la racionalidad occidental como una especie de extensión de la vocación protestante. En este sentido,

Eisen afirma que su principal preocupación no es la tradicional de evaluar el tipo de conexión posible entre el capitalismo y su *ethos* con el calvinismo o el puritanismo, “sino el del nexo teórico entre los puritanos como los leyó Weber y la racionalidad como la concibió y describió”.²⁷⁴ De este modo, el mérito del artículo de Eisen se encuentra en que conecta el tratamiento que Weber dio al proceso de la racionalización con una lectura detallada de los autores puritanos del siglo XVI, para lo cual se sirve de las investigaciones realizadas por el gran Master del Balliol College de la Universidad de Oxford, Christopher Hill, precisamente un año antes de su retiro de tan brillante gestión.

Una vez hecha la comparación entre los puritanos del siglo XVI y la interpretación que de ellos presentó Weber, Eisen dictamina que la representación ofrecida por el sociólogo alemán es, en términos generales, correcta y fundamentada, excepto quizá por una exageración típico ideal en la cuestión del ascetismo, lo cual puede explicarse por su marcada preferencia a recurrir más a fuentes posteriores a la Guerra civil británica del siglo XVII que a los primeros textos puritanos. De cualquier modo, los temas de la elección, de la prueba y del control son prominentes en el uso de la noción weberiana de *Chancen* (en el original alemán) tanto para definir la acción social como sus instituciones, así como resultan fundamentales para el método de la sociología comprensiva o interpretativa. Eisen demuestra así que los sesgos racionalistas de la obra de Weber, la problemática distinción entre la racionalidad formal y la racionalidad sustantiva, así como la justificación weberiana del análisis basado en tipos ideales, pueden ser vistos en términos del *Berufsmensch* puritano, quien no se pregunta, ni considera necesario preguntar, sobre el significado de la práctica de su vocación dentro del mundo, de cuyo contexto total y designio en todo caso él no es responsable, sino, ante todo, su Dios.

De lo cual puede concluirse que nuestros actuales dilemas en la racionalidad científica y tecnologizada del mundo moderno descenden y son los herederos de los que afrontaron los puritanos del siglo XVII, sólo que ahora de una manera mucho más radical, especializada y, si se quiere, enajenada:

La influencia de los ancestros puritanos, según hemos visto, se inserta en la ciencia weberiana a varios niveles. Comienza con la convicción de Weber de que ellos nos dieron nacimiento históricamente, fundando en su temor un método de acción social racional que todos hemos acabado por adoptar. Nuestro llamado al orden se ha iniciado donde concluyó el de ellos. Su motivación, la superación de la incertidumbre, es nuestra; su preocupación, la dolorosa racionalización del mundo, es nuestra, y su método también es nuestro porque nuestra ciencia es una parte, una parte dirigente, de la racionalización que estudia. Somos *Berufsmenschen*, estudiando a *Berufsmenschen*, usando las anteojeras de los *Berufsmenschen*. Los sesgos weberianos hacia la racionalización en cuanto sujeto de investigación y de la neutralidad valorativa como su método parecen estar arraigados en el de ellos; así como también hacia los sesgos más profundos que esconden éstos.²⁷⁵

Al margen del indudable valor como filosofía de la cultura que tienen estos juicios de Eisen, lo cierto es que al fundamentarlos en una comparación de los textos puritanos del

siglo XVII recopilados y estudiados por Christopher Hill, su aportación adquiere esencialmente un valor filológico, en especial por la luz que arroja sobre la noción del *hombre de vocación* puritano (*Berufsmensch*) y su enorme actualidad para nuestra problemática contemporánea.

Fernand Braudel hace en 1979 una crítica simplista a la tesis weberiana

A pesar del relativo grado de avance en la discusión de la validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo, los herederos de la escuela de los *Annales* en Francia, tales como Fernand Braudel, seguían repitiendo los prejuicios que caracterizaban a esa escuela desde 1934 al malinterpretar y simplificar la tesis en cuestión. Así, en el segundo volumen de su monumental *Civilisation matérielle, économie et capitalisme* aparecido en 1979, dedicado a “los juegos de intercambio comercial”,²⁷⁶ Braudel simplificaba la tesis weberiana de la siguiente manera:

La explicación “idealista” y monofactorial, que ve al capitalismo como la encarnación de cierta mentalidad, simplemente fue la manera desesperada adoptada por Werner Sombart y Max Weber para escaparse de las conclusiones de Marx. En ningún sentido estamos obligados a seguirlos. Tampoco es que yo crea que el capitalismo puede, por el contrario, ser explicado totalmente por factores materiales o sociales, o por relaciones sociales. Pero hay algo que me parece que está más allá de toda duda: el capitalismo no pudo haber surgido de una fuente única y confinada: la economía jugó una parte, la política jugó una parte y la cultura y la civilización jugaron otra. Así también lo hizo la historia, que a menudo decide en última instancia quién ganará una prueba de fuerza.²⁷⁷

De entrada, tal representación es una caricatura porque la tesis weberiana no es ni “idealista” ni monofactorial, tal y como Weber lo afirma expresamente en las dos últimas páginas de sus ensayos que, al parecer, Braudel no leyó. Pero, por otro lado, Weber no se propone explicar ahí el surgimiento del moderno sistema capitalista, sino tan sólo de un *espíritu* o una mentalidad. De tal manera que si el historiador Braudel estaba interesado en conocer la teoría de Weber sobre los orígenes del sistema capitalista debió acudir a la lectura de su *Historia económica general*, donde Weber menciona la multiplicidad de factores, materiales e ideales, que se conjugan para la aparición del capitalismo moderno. Es claro que a pesar de ser ésta una obra clásica de historia económica, el historiador Braudel tampoco la leyó, como tampoco parece haber leído el capítulo sobre “la ciudad” de *Economía y sociedad*.

No obstante, en otra parte de su libro, Braudel reconoce que resumió de una manera “demasiado rápida e inadecuada” la tesis de Weber sobre el protestantismo, la cual es rica en sus vericuetos, así como también confiesa haber “sobresimplificado un método sutil y confuso de argumentación” lo cual justifica en virtud de que “yo soy tan alérgico a éste como lo fue Lucien Febvre”.²⁷⁸ Braudel acepta que eso tampoco es razón “para hacer decir a Weber algo que no dijo”, porque donde tan sólo vio un mero campo de “coincidencia y terreno común, se le ha acusado de declarar que el protestantismo fue la causa del capitalismo”.²⁷⁹ Según Braudel, lo mejor es tomar a un historiador francés como Henri Hauser para ubicar el punto de partida del capitalismo moderno en la carta

de Calvino de 1545 que reguló la usura en las transacciones económicas, pues al crear así condiciones para el crédito fácil y barato, Calvino favoreció, “sin proponérselo”, el desarrollo comercial de Holanda y Ginebra, lo cual para Braudel constituye “otra manera de estar de acuerdo con Max Weber”.²⁸⁰ Ante esto, Braudel advierte que con la regulación de la usura Calvino no hizo ninguna gran innovación, pues aquella ya había sido permitida desde la Edad Media.²⁸¹ Ahora bien, tal observación delata una vez más que Braudel no leyó bien a Weber, pues éste afirma explícitamente que a él no lo interesa tanto lo que haya predicado Calvino, sino la manera en que amplios sectores sociales interpretaron, bien o mal, tal prédica y eso tan sólo siglo y medio después del mensaje original. Aunque menos grueso y simplista, Braudel sigue deformando la tesis weberiana incluso cuando quiere demostrar que es “justo y objetivo” en su apreciación.

Por último, Braudel considera que Sombart tenía razón frente a Weber en encontrar en Leon Battista Alberti una clara encarnación del espíritu capitalista moderno desde el siglo XV,²⁸² Así como también acusa a ambos de eurocéntricos por no percatarse que el capitalismo no es un sistema tan fuerte e indestructible, sino que muy bien puede ser “un régimen frágil y posiblemente transitorio”.²⁸³ En cuanto a lo primero, Weber demostró contundentemente a Sombart las razones por las cuales Alberti era un pensador del Renacimiento sin la disciplina de la ética protestante, y en cuanto a lo segundo, cabe mencionar que Braudel publicó el libro comentado en 1979, es decir, diez años antes de la caída del muro de Berlín, con lo cual el significado histórico de la resistencia del capitalismo moderno se modificó sustantivamente: el sistema “frágil y transitorio” fue el socialismo y no el capitalismo; Braudel se equivocó y Weber demostró, una vez más, su superioridad prospectiva. En todo caso, Braudel criticó a Weber sin conocerlo bien, tal y como ha sido la tradición de la escuela de los *Annales* desde 1934. Habrá que esperar hasta 1990 para que otro heredero de esa escuela, Jacques Le Goff, hiciera una interpretación más equilibrada de la tesis weberiana, sin que tampoco fuera la gran cosa. En este sentido, quien ha salvado el honor francés sigue siendo, hoy y como siempre, Raymond Aron.

Gordon Marshall y la validez de la tesis weberiana para el caso de Escocia

Al finalizar la década de los setenta e iniciarse la siguiente, una de las aportaciones más valiosas a la guerra académica de los cien años fueron las investigaciones del escocés Gordon Marshall desde el Nuffield College de la Universidad de Oxford. En dos artículos de 1979 y 1980, así como en su tesis doctoral publicada en forma de libro en 1981, Marshall expuso una clarificadora interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo para hacer frente a su supuesta deficiencia al explicar el caso de Escocia, país convertido al calvinismo desde 1560 pero que no alcanzó un pleno despegue capitalista sino hasta el siglo XIX.²⁸⁴ Muchos críticos habían esgrimido tradicionalmente el caso de Escocia para “refutar” la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero Marshall considera que eso se debe a haber entendido mal lo que Weber se propuso demostrar, y por eso lanza un guante de desafío para refutar, a su vez, a los críticos sobre la base de una nueva manera de ver el caso escocés. Mediante su propia, profusa y erudita investigación, Marshall prueba que “la relación entre el calvinismo y el desarrollo del capitalismo en Escocia puede ser plenamente consistente con el argumento de Weber”.²⁸⁵

¿cómo demuestra Marshall tal cosa? básicamente por medio de una cuidadosa lectura *cronológica* de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, para así llegar a la fundamentada conclusión de que weber tenía, de hecho, “dos tesis”: una primera y original sobre la relación entre *una ética* protestante y *una cosmovisión* ideológica capitalista, y otra posterior sobre la influencia del factor del protestantismo, al lado de muchos otros factores “infraestructurales”, para dar cuenta de los orígenes y configuración del capitalismo moderno entendido no como espíritu, sino como sistema. Al no haber entendido la naturaleza de la primera y original tesis de Weber sobre la relación entre la ética y la mentalidad, todos aquellos críticos que esgrimieron el caso de Escocia para “refutar” tal tesis, de hecho, acumularon un gran material de “evidencia irrelevante”, incapaz de refutar la célebre tesis de los primeros ensayos de Weber sobre el protestantismo:

Al replicar a sus primeros críticos, Weber distinguió claramente el espíritu del capitalismo [*der kapitalistische Geist*], del capitalismo como forma o sistema económico [*Kapitalismus als Wirtschaftsform/Wirtschaftssystem*] [...]. Evidentemente se trata de dos cuestiones separadas. El problema inicial de Weber es el de especificar los orígenes de una “visión del mundo” que orienta la vida cotidiana, y la solución propuesta identifica esos orígenes con los principios éticos y doctrinarios de un más temprano sistema de creencias y sus implicaciones psicológicas. Posteriormente, sin embargo, él se interesa en determinar el peso causal de esta visión del mundo en el desarrollo de un nuevo orden económico. Y al abordar este problema, postula una segunda tesis, a saber, que el espíritu del capitalismo moderno fue uno de los varios factores que tuvieron una eficacia causal en el desarrollo del moderno capitalismo occidental.

Al demandarle a Weber que hiciera explícita su posición con respecto a la segunda de estas cuestiones, ¿fueron sus críticos culpables de leer en el argumento inicial de Weber una tesis, o incluso un problema, que sus ensayos no plantearon? Lo cierto es que entendieron mal y expusieron mal el argumento de Weber en

muy diversos puntos, y Weber fue capaz de hacer frente adecuadamente a sus objeciones simplemente citando su texto original.²⁸⁶

Weber distinguió así desde la primera versión de sus ensayos el espíritu del capitalismo, por un lado, frente a las condiciones o requisitos económicos necesarios para la aparición de un sistema capitalista, por el otro; y por ello pudo hacer la precisión de que mientras en la Pensilvania del siglo XVIII ya había portadores del “espíritu del capitalismo” aun cuando no contarán todavía con una “infraestructura” para el desarrollo capitalista, en la Florencia del siglo XIV, en cambio, ya había tal infraestructura aunque todavía no apareciera ahí “el espíritu del capitalismo”.²⁸⁷ El caso de Escocia desde el siglo XVI es así similar al de Pensilvania mencionado por Weber, y, por ello, la mayoría de los argumentos que mencionan el caso de Escocia como una región donde no hubo una infraestructura económica capitalista antes del siglo XIX, básicamente muestran su incapacidad para distinguir la cuestión de la configuración de la “visión del mundo” capitalista de la cuestión de los factores necesarios para la aparición del sistema capitalista moderno como tal.²⁸⁸

Marshall opina también que la mayoría de los críticos de la tesis weberiana tienden a descuidar el lado del espíritu del capitalismo por concentrarse demasiado en el lado del “protestantismo”. Por ello, en 1980 dedicó un artículo a discutir “el lado oscuro” de la tesis weberiana, es decir el lado de la *Weltanschauung* o visión del mundo del espíritu del capitalismo, apoyándose precisamente en la experiencia de Escocia, como un caso que más bien tiende a reforzar el argumento planteado por Weber.²⁸⁹ Así, mientras que los críticos que usan el caso de Escocia contra la tesis weberiana se han basado en la “demostración” de que esta región no tuvo un verdadero despegue capitalista sino hasta el siglo XIX, a pesar de haberse convertido al calvinismo desde el siglo XVI, han descuidado la cuestión fundamental de que en sus primeros ensayos Weber no habla del capitalismo como tal sino del “espíritu del capitalismo”. Esto permite ver que la mayor parte de la evidencia acumulada por ellos para señalar los obstáculos geográficos, climáticos y de organización de la distribución de la tierra en Escocia, a fin de explicar las dificultades para el desarrollo del capitalismo moderno en esa región, simplemente resultan “irrelevantes” para la tesis sobre la configuración del espíritu del capitalismo. Tales críticos presuponen falsamente, por otro lado, que Weber consideraba el protestantismo ascético como causa suficiente y genética para explicar la etapa del despegue del capitalismo moderno, lo cual representa el mejor ejemplo, según Marshall, de la gran incapacidad que tienen para entender correctamente el argumento weberiano:

Porque, según ya hemos visto, Weber jamás sostuvo que el protestantismo ascético fuera una causa suficiente para el “despegue” del capitalismo moderno. Toda una serie de desarrollos económicos, legales, políticos y socio-estructurales eran, al lado de una apropiada orientación para la acumulación del capital como

un fin en sí mismo, las precondiciones necesarias para la transición al moderno capitalismo occidental. Y únicamente el desarrollo de esta orientación hacia las actividades económicas es lo que Weber atribuye al protestantismo ascético.

El punto central es, como se los recuerda reiteradamente Weber a sus críticos, que la moderna visión del mundo capitalista sólo podría ser causalmente efectiva para promover el desarrollo de la moderna economía capitalista cuando las precondiciones estructurales para tal desarrollo ya estuvieran presentes; en otras palabras, cuando la posibilidad objetiva para tal desarrollo ya existiera. Ahora bien, el consenso general entre los historiadores económicos es que la economía escocesa estaba —por una variedad de razones que tienen que ver con la carencia de capital para la inversión, una política fiscal inapropiada, la escasez de mano de obra calificada, y otras restricciones objetivas similares para el crecimiento económico— particularmente mal ubicada con respecto a la posibilidad de tal desarrollo a todo lo largo del siglo XVII y la mitad del XVIII. No obstante, la relativa lentitud del “desarrollo” capitalista escocés no nos dice nada acerca del *ethos* capitalista moderno, que podía estar o no presente ahí. Aquí hay claramente dos cuestiones distintas, pues mientras que la principal preocupación de Weber tenía que ver con las consecuencias del protestantismo ascético, es decir, con el tipo de *Weltanschauung* que promovía, la mayoría de los críticos que han esgrimido la experiencia escocesa se han ocupado del problema completamente distinto de rastrear el desarrollo en Escocia de una economía capitalista moderna.

Si, por lo tanto, los aspectos objetivos del desarrollo económico escocés —estadísticas de comercio, lenta expansión del sector manufacturero, etcétera— no constituyen evidencia admisible a favor o en contra de la tesis weberiana sobre el desarrollo del *ethos* capitalista,

¿cuáles datos constituirían en este contexto una información relevante?²⁹⁰

Gordon Marshall considera así que la “evidencia relevante” para “poner a prueba” la validez de la tesis weberiana sobre el espíritu del capitalismo tiene que ver más bien con la posibilidad de encontrar, en documentos escoceses de los siglos XVII y XVIII, una orientación favorable hacia la actividad económica semejante a la que más tarde suscribiría, por ejemplo, Benjamín Franklin. Para ilustrar pues “el lado oscuro” de la tesis weberiana sobre el espíritu del capitalismo se trata de ver si había o no elementos doctrinales, pastorales o de simple eficiencia práctica para la conducción y organización cotidiana de los negocios en la Escocia de los siglos XVII y XVIII acordes con una orientación favorable hacia la actividad económica que no fuera de carácter tradicionalista. Y Marshall aporta textos para demostrar que, en efecto, tal era el caso. Por un lado, cartas y comunicaciones de comerciantes escoceses de esa época que reflejan una cosmovisión para la conducción de los negocios y de la vida cotidiana muy semejante a la que Weber citó para el caso de Franklin.²⁹¹ Por otro lado, los escritos escoceses de economía política de finales del siglo XVII, también reflejan claramente esa cosmovisión que Weber identificó con el espíritu del capitalismo, aun cuando Escocia estuviera en esa época todavía muy lejos de la etapa de “despegue” en su desarrollo capitalista.²⁹² Por último, Marshall aporta en su tesis doctoral para la Universidad de Oxford una impresionante y masiva evidencia de documentos escoceses de los siglos XVI y XVII para demostrar la manera en que se configuró la cosmovisión del espíritu del capitalismo en esa región, mucho antes de las posibilidades objetivas para la etapa de

despegue del sistema capitalista como tal. En otras palabras, mediante su erudita y documentada investigación sobre la relación entre los presbiterianos y las ganancias en Escocia a partir del siglo XVI, Marshall demuestra que el espíritu del capitalismo existió en Escocia antes de que ahí surgiera un sistema capitalista moderno,²⁹³ con lo cual culmina victoriosamente su “desafío” lanzado en contra de todos aquellos críticos que esgrimieron el caso de Escocia en contra de la tesis weberiana sin haberse esforzado primero por entenderla correctamente.

En efecto, una de las conclusiones más importantes de Marshall, que posteriormente constituiría el punto de partida para su propia evaluación de la naturaleza de la polémica octogenaria en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, reside en señalar que si los diversos críticos de esa tesis “hubieran leído el texto de Weber con un cuidado por lo menos moderado” y, sobre todo hubieran consultado las respuestas que Weber mismo dio a sus primeros críticos especialmente en su *Antikritisches Schlußwort* de 1910,²⁹⁴ “entonces buena parte de la confusión subsecuente indudablemente se hubiera evitado”.²⁹⁵ Desafortunadamente, la polémica en torno a la tesis weberiana se caracterizó por un evidente descuido por parte de diversos “críticos” a lo que Weber mismo señaló explícitamente en sus escritos, con lo cual esas críticas quedaban refutadas literalmente antes de haber nacido:

De hecho, entre los críticos, la ignorancia del texto original de Weber parece haberse convertido en virtud porque, a pesar del hecho de que Weber discutió *explícitamente*, y refutó adecuadamente, todas las objeciones contra su tesis que sólo se refirieran o se apoyaran exclusivamente en las enseñanzas formales de la Iglesia sobre la avaricia o la codicia, o el argumento de que las minorías migratorias eran importantes para el desarrollo del capitalismo, y, más aún, de manera reiterada y para nada ambigua distinguió el calvinismo de Calvino del de posteriores neocalvinistas, son precisamente esas objeciones las que han sido esgrimidas una y otra vez contra Weber como si no hubiera estado consciente de ellas y, en cada ocasión, como si representaran una crítica nueva y definitiva contra su tesis.²⁹⁶

Tales críticas a la tesis de Weber soslayaron otro aspecto sumamente pertinente de su investigación: su carácter explícitamente acotado, modesto y focalizado sin ninguna pretensión de ser exhaustiva, lo cual contrasta notablemente con lo pretencioso de los intentos por “refutarla”. Por ello, Marshall considera que “si los comentaristas subsecuentes hubieran sido más precisos en su formulación del problema, y más modestos en lo referente al significado de las conclusiones a las que llegaron, entonces la controversia en torno a la tesis weberiana muy bien podría haber resultado de una naturaleza más fructífera de lo que ha probado ser hasta ahora”.²⁹⁷

Otro aspecto sumamente interesante de la tesis doctoral de Marshall se encuentra en la manera cómo resuelve la cuestión de si la tesis de Weber se basa en una imputación causal o si establece un mero nexo de afinidades electivas. En un inicio, Marshall parece inclinarse por la segunda alternativa cuando afirma que su propia investigación “ha

demostrado una ‘afinidad electiva’ entre la ética del calvinismo escocés y la de la empresa capitalista escocesa durante el periodo en cuestión”.²⁹⁸ Sin embargo, inmediatamente después Marshall afirma que, en sus ensayos sobre el protestantismo, Weber se propuso demostrar “no sólo la *afinidad* ” entre ciertas ideas del protestantismo ascético y la orientación hacia las actividades económicas de los capitalistas modernos, “sino que también intenta, además, dar cuenta de una relación *causal* entre las dos, y demostrar que los orígenes de las últimas se encuentran en las primeras”. Para Marshall, Weber recurrió al concepto de las *afinidades electivas* con el propósito de encontrar un contrapeso al crudo funcionalismo organicista dominante en las ciencias sociales de la época, así como a las limitaciones de la causación mecanicista a la que conducía éste, pero lo cierto es que para el sociólogo teutón la razón de ser de la sociología se encontraba en la posibilidad de construir “explicaciones causales adecuadas”, y, por ello, “la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo es de manera inambigua una proposición causal”.²⁹⁹ Para Marshall, la relación entre las afinidades electivas y la imputación causal se reduce así a una mera cuestión de secuencias metodológicas necesarias: a la una debe seguir necesariamente la otra: “Weber busca, en otras palabras, ir de una demostración de ‘afinidad electiva’ a una de ‘causalidad efectiva’ y presenta su descripción ‘adecuadamente significativa’ de la relación entre la ética calvinista y el espíritu del capitalismo como una explicación ‘causalmente adecuada’”.³⁰⁰

Pero por interesante que resulte la solución de Marshall al problema, lo cierto es que la relación establecida por Weber en sus ensayos sobre el protestantismo está muy lejos de ser “inambigua”. La mayor parte de las veces Weber habla de un nexo de afinidades electivas y no de un nexo de imputación causal. Una respuesta más acorde con el estilo de investigación de Marshall hubiera sido postular que mientras en la primera y original tesis sobre la relación entre la ética protestante y la cosmovisión capitalista, Weber estableció la flexible y abierta conexión de una mera afinidad electiva, en la segunda tesis, cuando se vio orillado a explicar los orígenes del sistema capitalista —por ejemplo, en *Historia económica general*—, sí estableció un nexo de causalidad no unívoco sino plural, entre el *espíritu del capitalismo*, en conjunción con muchos otros factores, y los orígenes del sistema capitalista. Tal imputación causal aparece así claramente estipulada cuando Weber habla, por ejemplo, del papel de las ideas como “guardagujas” que pueden llegar a cambiar la dinámica de intereses, materiales e ideales, sobre la que ya viene encarrilada la acción social, pero eso no lo hace en sus ensayos originales sobre el protestantismo, sino en obras tardías que ya dan cuenta de los orígenes del sistema capitalista en términos de muchos otros factores, además del espíritu del capitalismo, y en donde sí recurre explícitamente a proposiciones causales.

A nuestro juicio, esta es la respuesta correcta al problema sobre cuándo usó Weber explicaciones en términos de afinidades electivas y cuando prefirió usar explicaciones

causales basado en un criterio multifactorial, y consideramos que podemos demostrarlo con citas textuales de sus ensayos sobre el protestantismo, mientras que Marshall tendría muchos más problemas para demostrar “la secuencia de pasos metodológicos” que propone como respuesta. Por lo demás, consideramos espléndidas, brillantes y ejemplares sus investigaciones sobre Weber, así como su capacidad de argumentación oral, a la que tuve el privilegio de escuchar y admirar en la Universidad de Oxford en la primavera de 1979.

Las investigaciones de Marshall representan ya, en sí mismas, un espléndido cierre de las aportaciones de la década de los setenta a la guerra académica de los cien años aquí analizada. Pero a pesar de la calidad de estas investigaciones británicas, lo cierto es que en Estados Unidos el debate se encontraba en un nivel mucho más bajo (con las muy notables excepciones de Berger, Bell y Nelson), como lo demuestra un artículo de Jere Cohen publicado en 1980, el cual exhibe prácticamente todos los defectos de esos “críticos superficiales y chapuceros” contra los cuales tanto se quejó Weber y también contra los cuales Marshall enfiló sus baterías críticas. Si Cohen hubiera leído a Marshall en 1979, o por lo menos el texto original de Weber, seguramente no se habría puesto a sí mismo en un predicamento y en una situación tan vulnerable a una refutación tan demoledora como la que propinó Holton en 1983. Pero vayamos por partes.

Cohen “descubre” en 1980 la existencia del capitalismo en la Italia del Renacimiento

En efecto, en 1980, Jere Cohen publica un artículo en el *American Journal of Sociology* donde intenta “refutar” la tesis weberiana sobre la base de poder “demostrar” que el capitalismo moderno apareció en las ciudades del norte de Italia desde el siglo XIV antes de surgir la Reforma protestante.³⁰¹ Puesto que esas ciudades eran católicas, se “demuestra” también que el capitalismo moderno podía desarrollarse independientemente de las creencias religiosas: “En suma, tanto católicos como protestantes contribuyeron de manera sustantiva a la racionalización del capitalismo moderno: el capitalismo puede así avanzar sin importar el predominio del catolicismo o del calvinismo”.³⁰² Cohen pretende además “demostrar” que el capitalismo italiano del siglo XIV no era cualquier tipo de capitalismo, digamos de corte “aventurero”, sino específicamente el capitalismo moderno racional “en el sentido de Weber”.³⁰³ Y puesto que muchos historiadores del Renacimiento italiano han señalado que en las ciudades toscanas había “empresas racionales”, “cálculo racional” en la conducción de los negocios especialmente por el uso de métodos de contabilidad por partida doble, mercados “formalmente libres”, así como una incipiente “tecnología racional” y un “sistema jurídico calculable”, Cohen concluye que el capitalismo racional moderno “en el sentido de Weber” ya existía en la Italia anterior a la Reforma protestante, donde “el espíritu de un cálculo racional se encontraba *altamente* desarrollado”.³⁰⁴

Ahora bien, lo que Cohen entiende por *racional* y por *capitalismo* carece del elaborado significado conceptual que Weber atribuyó a esos términos y toda la “recopilación” de información secundaria para hacer su “demostración” resulta, en consecuencia, “altamente irrelevante”, como diría Marshall, para poder “refutar” la tesis weberiana, entre otras cosas porque si Cohen hubiera leído con cuidado el texto original, habría encontrado que lo que él considera “original y novedoso” lo había apuntado el mismo Weber 75 años antes que él. Así, todo el esfuerzo “probatorio” de Cohen contra la tesis weberiana literalmente se derrumba cuando se encuentra que en la *primera versión* de su *primer ensayo* de 1904 sobre el protestantismo, Weber ya afirmaba expresamente lo que Cohen creía haber descubierto. En efecto, Weber ya califica a la Florencia de los siglos XIV y XV como “*el centro de máximo desarrollo capitalista en el mundo de aquella época*”,³⁰⁵ Aun y cuando considera que la actitud hacia el dinero y el consumo suntuario no reflejaba todavía el moderno espíritu del capitalismo que sería específicamente estimulado por la visión calvinista del mundo. Por otro lado, todo el esfuerzo de Cohen por encontrar actividades capitalistas en la Florencia del siglo XIV pierde de vista que lo que Weber se propone explicar en sus ensayos sobre el protestantismo *no es* la formación del sistema capitalista como tal (la denominada tesis II

por Marshall), sino la *afinidad electiva* entre la ética protestante y la cosmovisión de la mentalidad capitalista moderna (identificada por Marshall como la tesis i).

Cohen tampoco toma en consideración que lo que él considera “original y novedoso” era sabido de sobra por Weber, entre otras cosas porque había sido tanto el tema de su tesis doctoral en 1889, antes de abordar el tema de la ética protestante, como el de su investigación sobre la ciudad de *Economía y sociedad* en 1913. Tal garrafal limitación por parte de Cohen, el autodenominado “desparsonizador de Weber”, proviene del hecho de que en su extensa lista bibliográfica no aparece *ni un solo texto* proveniente de la etapa de ese debate, es decir, de obras que Weber cita expresamente en las notas de la segunda versión de 1920 de sus ensayos sobre el protestantismo, y tampoco es capaz de incluir, por lo demás, ni *una sola obra* en alemán. De esta manera, las limitaciones de Cohen lo llevan a mencionar dos veces a Sombart, pero sin citarlo directamente, sino que tiene que apoyarse para ello en la muy dudosa imparcialidad de Trevor-Roper.³⁰⁶ De haber consultado el texto de Sombart de 1913 sobre *El burgués* (mencionado expresamente varias veces por Weber en la segunda versión de sus ensayos), Cohen hubiera encontrado que ahí se dedican dos secciones a los empresarios florentinos del siglo XIII y al desarrollo del capitalismo moderno en Italia a partir de ese siglo;³⁰⁷ Además, Sombart considera ahí que las ideas económicas de Antonino de Florencia y Bernardino de Siena en el siglo XIV “afrontaron el problema del capitalismo con mucha mayor comprensión y simpatía que, por ejemplo, los fanáticos predicadores del puritanismo en el siglo XVII”,³⁰⁸ Al grado que lo dicho por esos italianos medievales sobre la noción del *capital* “no ha tenido ocasión de volver a oírlo la ciencia económica hasta la llegada de Marx”.³⁰⁹ Asimismo, cuando Cohen cree haber “descubierto” que “la ética de trabajo puede rastrearse por lo menos hasta Tomás de Aquino”,³¹⁰ exhibe su enorme desconocimiento no sólo del texto de Sombart de 1913 donde aborda expresa y profusamente tal tema, sino también de la respuesta en contra que Max Scheler propinó a esa idea en sus ensayos sobre el capitalismo de 1915.

Tales temas eran así moneda común en la polémica de la segunda década del debate en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, y fueron argumentos discutidos lo mismo por Rachfahl y Brentano que por Sombart y Scheler, por no decir nada del propio texto de Weber, el cual dio su propia versión de las cosas en la segunda versión de sus ensayos en notas que, evidentemente, tampoco leyó Cohen. Así, en una larga nota donde Weber responde una por una las críticas de Sombart, afirma que la cuestión decisiva para explicar por qué el catolicismo no podía crear una vocación de trabajo acorde con el moderno espíritu del capitalismo residía en que, mientras el empresario puritano estaba dedicado éticamente a su trabajo, su contraparte católica tenía una ética mucho más laxa porque disponía de otros medios de salvación. Es decir, lo que falta en el catolicismo es lo decisivo para Weber: “La concepción tan característica del protestantismo ascético, de

la comprobación de la propia salvación, de la *certitudo salutis* en la vocación, es decir, las *recompensas* psicológicas que esta religiosidad derivaba de la industria, las cuales faltaban necesariamente en el catolicismo porque sus medios de salvación eran otros”.³¹¹

Jere Cohen pertenece así a ese tipo de críticos tan cuestionados, entre otros por Marshall, que se lanzan alegremente a “refutar” la tesis weberiana con argumentos discutidos profusamente en debates en los que participó el propio Weber y a los cuales dio respuesta contundente y explícita. Al hacer gala de una profunda ignorancia sobre lo polemizado, entre otros, por Rachfahl, Brentano, Scheler y Sombart, “críticos” como Cohen repiten los mismos argumentos esgrimidos desde las dos primeras décadas del debate, pero presentados ahora con mucha mayor torpeza; ignoran las respuestas que Weber ya dio de antemano a esas críticas y, peor aún, pretenden “superar” en erudición histórica a un investigador con la formación de Weber, lo cual resulta grotesco si se toma en cuenta que esos “sociólogos desparsonizadores” tienen una muy pobre capacidad como historiadores, según ya lo hacía notar Benjamin Nelson en 1973:

Weber tenía un inigualable conocimiento documental de historia antigua y medieval, teología histórica, derecho, y del desarrollo del derecho y de las instituciones. Ninguno de sus críticos, tempranos o tardíos, podía competir con él en esos terrenos, ni Sombart o Lujo Brentano, ni Tawney, ni Pirenne ni Henri Sée, y si esto vale para los historiadores europeos, con mayor razón resulta válido para muchos de sus menos ampliamente entrenados críticos americanos.³¹²

Las graves y evidentes limitaciones del intento de “refutación” de Cohen fueron así tan grandes que no podían pasar ni desapercibidas ni impunes. Aunque con un poco de retraso, en 1983, R. J. Holton publica un artículo en el *American Journal of Sociology* donde literalmente demuele toda la argumentación de Cohen al señalarle, entre otras cosas, que Max Weber jamás sostuvo que el moderno capitalismo racional tuvo sus orígenes a partir de la Reforma protestante, pues mencionó específicamente el caso de Florencia en el siglo XIV como una formación capitalista avanzada aun cuando

Los estudios empíricos más recientes confirman la visión de Weber con respecto a que el grado de desarrollo capitalista racional moderno era todavía muy limitado y aún predominaba el tradicionalismo económico; aunque algunos avances técnicos eran evidentes (v. gr. En la contabilidad), su importancia ha sido exagerada como consecuencia de simplistas modelos evolutivos de cambio social que tienden a confundir y fusionar los términos weberianos de *racionalidad técnica* y *acción económica racional*.³¹³

Holton demuestra así que Cohen subestimó el grado en que Weber estaba informado con respecto a la existencia de varios elementos del capitalismo racional moderno antes de la Reforma, y en este sentido todos los datos que Cohen esgrimió para “refutar” la tesis weberiana estaban “mal dirigidos”, pues tan sólo contribuyeron a “perpetuar el mito” de una explicación supuestamente monocausal por parte de Weber para explicar los orígenes del capitalismo moderno. Pero, en segundo lugar, Holton afirma que Cohen

“exageró groseramente” el grado de desarrollo que había alcanzado el capitalismo en la Italia renacentista, con lo cual su argumentación es deficiente en cuatro importantes aspectos:

En primer lugar, Cohen presenta una descripción extremadamente pobre e incompleta de la noción de Weber sobre el capitalismo moderno. En segundo lugar, ignora todos los comentarios de Weber sobre la historia económica del capitalismo europeo previo a la Reforma. En tercer lugar, malinterpreta las implicaciones del método típico ideal de Weber para el análisis del desarrollo económico. Y en cuarto lugar, su manejo de datos empíricos, en ciertas instancias clave, resulta seriamente inexacto y carente de comprensión contextual.³¹⁴

Además de no haber entendido lo que Weber significaba con el adjetivo de *racional* al referirse al capitalismo moderno, ni, para el caso, entender la manera en que Weber definió el capitalismo, Cohen cometió graves errores en la interpretación de los datos históricos ofrecidos en su fallido intento por “refutar” la tesis weberiana, de tal modo que “su criterio de selección empírica para detectar el moderno capitalismo racional ‘en el sentido de Weber’ no sólo es vago sino también mucho más amplio que el de Weber”.³¹⁵ Así, la “racionalidad” del cálculo de técnicas contables no es idéntica a lo que Weber entendía por “acción económica racional”, ni la búsqueda de la ganancia constituye un elemento distintivo del capitalismo moderno racional, razón por la cual “a cada instancia Cohen deja abierta la puerta para incluir actividades comerciales renacentistas en las que la ‘búsqueda racional’ de la ganancia no era ni un principio de orientación para la vida, ni vista como un fin en sí mismo”.³¹⁶ El propósito de la tesis weberiana no era, como supone erradamente Cohen, explicar el desarrollo *inicial* de diversos aspectos del cálculo de la conducta económica, los cuales Weber expresamente encontró en etapas anteriores a la Reforma protestante, “sino en proporcionar una vía de exploración sobre cómo y por qué, después del Renacimiento, ocurrió un cambio social más fundamental, mediante el cual el cálculo y la racionalidad económica surgieron como un predominante fin en sí mismo”.³¹⁷ Cohen exageró, por otro lado, la existencia de la contabilidad por partida doble pues no estaba tan extendida en la Italia renacentista como él supone, ni el consumo de grandes empresarios, como los Medici, estaba orientado hacia la acumulación del capital como fin en sí mismo, sino que estaba destinado a un consumo suntuario y a la promoción de las artes que, en sentido estricto, eran “económicamente irracionales”. El énfasis en la producción de manufacturas estaba dirigido a su consumo como lujo y no a una producción estandarizada para el consumo de las masas.³¹⁸

En suma, el intento de refutación de la tesis weberiana por parte de Cohen resulta “tanto conceptualmente mal concebida como empíricamente exagerada”, y Holton concluye así que para hacerle frente a Weber se requiere una discusión mucho más elaborada de los conceptos de *racionalidad* y de *capitalismo moderno* que los muy limitados propuestos por Cohen, así como también requiere de un manejo y evaluación

más cuidadosos de la evidencia histórica ofrecida por las monografías históricas. Un diálogo fructífero entre la historia y la sociología es algo mucho más difícil de conseguir “de lo que evidentemente sugiere el artículo de Cohen”.³¹⁹ Las directrices deseables para tal diálogo, sin embargo, fueron indicadas de manera ejemplar mediante la admirable combinación de erudición histórica y capacidad conceptual que Max Weber exhibió en sus investigaciones socio-históricas.

Pese a todo, el artículo de Cohen resulta muy representativo como factor para explicar parcialmente la longevidad de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, en el sentido de que este tipo de críticas lo único que hacen es repetir, sin saberlo, críticas superadas en el pasado, en especial por la segunda respuesta de Weber a Rachfahl en 1910, la cual fue ofrecida como una especie de “palabra final” a las críticas reduccionistas.³²⁰ Pero hay otros factores, así como otro estilo de críticas mejor presentadas, que permiten dar una explicación más amplia de las razones por las cuales, la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo sigue viva y ya ha trascendido su primer centenario. Tal es el caso de las valiosas aportaciones alemanas de la década de los setenta que, en virtud de su gran valor e importancia, se tratan a continuación en capítulo aparte.

IX. LAS GRANDES APORTACIONES ALEMANAS DE LA DÉCADA DE 1970: SEYFARTH, SPRONDEL, MOMMSEN, TENBRUCK Y SCHLUCHTER

Según vimos en capítulos anteriores, el interés predominante en Alemania después de la segunda Guerra Mundial con respecto a la obra de Weber se centró en su significado político y metodológico. El interés por la sociología de la religión y por la tesis sobre el protestantismo no había sido prioritaria pues, en todo caso, esos temas sólo habían sido tratados como parte de exposiciones generales sobre la concepción histórico universal de Weber, ya fuera en los artículos de Wolfgang Mommsen de 1965, o en el libro de Günter Abramowski de 1966. Ni Marcuse en 1964, ni Habermas en 1968 habían tomado como centro de sus críticas la sociología de la religión o la tesis weberiana sobre el protestantismo, aunque sí sus complejas nociones de *racionalidad* y *racionalización* en la sociedad capitalista, a menudo vistas en contraposición con las aportaciones de Marx. Al iniciarse la década de los setenta todo parecía indicar que la discusión alemana en torno a la obra de Weber continuaría transitando por esos senderos.

Las aportaciones de Hartmut Lehmann en 1972 a la investigación alemana sobre la validez de la tesis weberiana

No obstante, y como para compensar esa ausencia de autores alemanes en el debate en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, en 1972 Hartmut Lehmann publicó dos artículos de carácter histórico sobre la importancia del bienestar económico de los pietistas a finales del siglo XVII y principios del XVIII especialmente en la región Suaba de Calw, artículos que aportaban nuevos elementos para calibrar la validez de la tesis weberiana.¹ Al final del primer capítulo de su primer ensayo sobre el protestantismo, Max Weber mencionaba de manera incidental y provisional el caso de la ciudad de Calw como un ejemplo de cómo esa ciudad convertida al pietismo hacia el siglo XVII había desarrollado una gran actividad económica.²

La investigación microhistórica de Lehmann, en 1972, demostró, sin embargo, que en el lapso al que Weber se refiere (1690-1730), la compañía de Calw no gozó de particular bienestar económico. Las fuentes de Weber para adjudicar esa exagerada importancia a esta compañía pietista provenían de Ernst Troeltsch y Eberhard Gothein, así como de una investigación empírica que él había llevado a cabo sobre la productividad de los trabajadores pietistas en una fábrica de Westfalia a principios del siglo XX. Pese a que la investigación histórica de Lehmann no pudo corroborar la validez del aserto de Weber con respecto a la relación entre el pietismo y el progreso económico de la compañía de Calw, Lehmann consideró que gracias a que los ensayos weberianos sobre el protestantismo llamaron inicialmente la atención sobre este caso, “se han podido aclarar 250 años de las relaciones entre la vida religiosa y la vida económica de Calw”.³ En el caso de comunidades pietistas en otras partes de Alemania del siglo XVIII, Lehmann encontró, por otro lado, una mejor correlación con el bienestar económico que en la ciudad de Calw.⁴ Ahora bien, aunque valiosa y directamente pertinente para evaluar la validez de la

Tesis weberiana sobre el protestantismo, este tipo de investigación fue más bien de carácter aislado y no marcó una corriente o escuela especial en Alemania en la década de los años setenta. Lehmann continuó haciendo en años posteriores sus investigaciones históricas sin que tuvieran mayor repercusión sobre la discusión alemana en torno a la obra de Weber, y en particular en su tesis sobre el protestantismo. De tal modo que después de dar noticia sobre las aportaciones de Lehmann en 1972, debemos considerar aquellas investigaciones que iniciaron un especial estilo para abordar la discusión sobre la tesis weberiana en torno al protestantismo, una vez que ésta empezó a considerarse dentro del contexto más amplio tanto de su sociología general de la religión como en sus implicaciones para la elucidación del complejo problema de la racionalización y del “desencantamiento del mundo”. Este estilo de investigación fue el que acabó por darle su

sello distintivo a las investigaciones alemanas en torno a la obra de Weber a partir de esa década.

Dux ubica en 1971 la tesis weberiana sobre el protestantismo en el contexto de una interpretación neoevolucionista del cambio social

La publicación de un importante artículo de Günter Dux en 1971 marcó en Alemania el mayor esfuerzo por reconstruir de manera sistemática la sociología de la religión de Weber como una teoría de la secularización regida por el proceso de “desencantamiento del mundo”.⁵ Dux considera que Weber conectó la “constitución” de una teoría de la religión con una teoría de la secularización, y por ello afirma que la acción social religiosamente determinada en la sociología de Weber debe interpretarse de una manera radicalmente *evolucionista*. Para Dux la sociología de la religión de Weber debe interpretarse, en consecuencia, en términos *evolutivos* porque incluye una perspectiva de desarrollo religioso con un supuesto *principio* y un supuesto *final*, los cuales para Dux no son de ninguna manera ambiguos. Dux reconoce que en virtud del marco epistemológico neokantiano del que partía Weber, él no podía formularse explícitamente un modelo de desarrollo religioso con supuestos evolucionistas, porque eso sería tanto como aceptar una especie de racionalidad *inmanente* en el devenir social; es decir, puesto que Weber partía de una concepción, de una realidad multicausal y plurivariable, donde un eterno devenir de los problemas culturales determina el conocimiento histórico, siempre descartó, en congruencia con ello, la afirmación explícita de una noción de *desarrollo evolucionista*. No obstante, en su investigación concreta, Weber sí introdujo de contrabando, a juicio de Dux, criterios evolucionistas.⁶

Según Dux, en la sociología de la religión de Weber hay una noción implícita de evolución religiosa, donde al principio aparece un procesamiento simbólico de estructuras profundas de significado, espontáneamente naturales pero no por ello arbitrarias, las cuales permiten, a partir de su racionalización y abstracción sublimada, la comprensión e interpretación de la realidad y el mundo en esa fase inicial. En esta “primitiva” visión del mundo, las acciones se rigen por la operación de representaciones mágicas que buscan, mediante actos rituales, influir mecánicamente en el funcionamiento del cosmos.⁷ La aparición de la ética de grandes profetas en el judaísmo marca la transición de la etapa totalmente mágica a la siguiente fase de desarrollo que Weber denominó expresamente en *Economía y sociedad* la “etapa de la religiosidad ética”. El profeta anuncia fines y orienta la acción en este mundo para ser dirigida hacia esa meta unificada y “correcta”, porque el politeísmo ha dejado el lugar a un monoteísmo racionalizador capaz de orientar la conducción de la vida de manera precisa y rigurosa.⁸ Para Weber, según Dux, “este paso hacia la etapa de una auténtica religión ética es el primer paso hacia la ética protestante”.⁹ Con su orientación ascética hacia la actividad dentro del mundo y dejando de lado cualquier posibilidad de contacto con un Dios trascendente, la ética protestante lleva hasta sus últimas consecuencias el proceso de racionalización iniciado en el profetismo

judío, pero con el inevitable resultado de desembocar en un creciente proceso de secularización.¹⁰ De esta manera, el fin, *telos*, o fase terminal del desarrollo religioso se alcanza con la radical racionalización protestante de la doctrina de la predestinación, en donde los designios de Dios son considerados tanto absolutos como inescrutables, pero en un proceso cuya racionalización interna conduce finalmente a un radical *Entzauberung der Welt* (“desencantamiento del mundo”), es decir, la eliminación de cualquier residuo de magia (*Zauber*) en la interpretación del significado del mundo y en la manera de influir en éste: “Aun cuando quizá Weber no haya anunciado el fin de la religión, lo cierto es que él, más que nadie, proclamó la desaparición de una racionalidad material milenaria. Si estaba en lo correcto puede quedar como cuestión abierta; lo cierto es que lo hizo”.¹¹

Ahora bien, Dux sostiene que al margen de los escritos weberianos sobre sociología de la religión, la verdadera fase terminal del proceso de desencantamiento del mundo no ocurre tanto con la racionalización religiosa del protestantismo, sino con ese desencanto mucho mayor que acabó por exhibir en la conferencia de 1919 sobre “La ciencia como vocación”, es decir, el manifiesto de Weber para diagnosticar los actuales predicamentos de la modernidad occidental: “En un cierto sentido Weber culminó el análisis iniciado en 1895 sobre la ética protestante en la conferencia pronunciada en 1919 sobre la ciencia como vocación. Interpretada así correctamente, no fue el protestantismo el que aportó el último acto del desencantamiento del mundo, sino más bien el penúltimo”.¹²

Dux considera en consecuencia que aunque Weber no fue capaz de explicar expresamente la línea evolutiva del modelo de desarrollo que inspira a su sociología de la religión, de todos modos es posible reconstruirla. La estructura fundamental de la captación de la realidad en las concepciones religiosas “constituye en realidad el punto de partida para una teoría de la historia y el cambio social ahí obtenido”.¹³ Sólo que esa teoría del cambio social debe tomar en cuenta también, al lado del proceso de racionalización religiosa, “dos momentos inseparables de éste: el de las transformaciones reales de lo social, lo cual significa, sobre todo, el orden económico y su legitimación”,¹⁴ y esto se encuentra, a su vez, conectado con factores de control y dominación.

La “reconstrucción” de la sociología de la religión weberiana por parte de Dux en términos de un modelo de “evolución religiosa” basado en una teoría de la secularización que emana de una concepción del avance progresivo del proceso de racionalización entendido como creciente desencantamiento del mundo, presenta, sin embargo, muchos problemas. Por un lado, no toma en cuenta para nada la paradoja de las consecuencias no buscadas usada expresamente por Weber para dar cuenta de su propia interpretación del cambio social. Y, por otro lado, reconstruye, en todo caso, mediante fuertes pinceladas “típico ideales”, tan sólo un específico proceso de racionalización de los muchos descritos por Weber, en este caso el denominado “racionalismo de dominio del

mundo” (*Rationalismus der Weltbeherrschung*). Pero por importante que sea este específico caso de racionalismo para Weber, por ser el peculiar a la sociedad occidental, no fue el único que concibió y describió, ni tampoco le asignó una influencia modélica de carácter universal. Por el contrario, Weber concibe muchos otros modelos más de desarrollo religioso muy diferentes al de occidente, tales como son el “racionalismo de adaptación al mundo” en el caso de China, el “racionalismo de fuga del mundo” para el caso de la India o el “racionalismo de violencia” para el caso del Islam, y frente a esta pluralidad de modelos de racionalismo Weber no se pronunció en términos absolutos para considerar mejor a uno frente a los otros. Todo depende del punto de vista valorativo adoptado, del criterio de eficiencia técnica o del de la racionalidad sustantiva con respecto a la mejor manera de integrar al individuo al mundo, para poder construir los tipos de desarrollo del racionalismo y poder evaluarlos entre sí. A final de cuentas, Weber no se inclina por un modelo único de desarrollo racionalizador que sirva de ejemplo a todos los demás, sino que *como buen historicista que era* (y esto es omitido totalmente por Dux en su “reconstrucción” evolucionista), Weber plantea más bien una pluralidad abierta de posibilidades. Y esto es lo que en el fondo hace incompatible su sociología de la religión con un modelo de “evolución religiosa” de pretensiones universales, o con una teoría de secularización de alcances también universales.

La importancia de la antología compilada por Seyfarth y Sprondel en 1973

La idea de interpretar la sociología de la religión en términos de un modelo de “evolución religiosa” no es autóctono de Alemania, sino que como vimos en el capítulo VIII de la presente investigación proviene de la teoría sociológica parsoniana a través de Robert N. Bellah, quien en junio de 1964 publicó un influyente artículo teórico en el *American Sociological Review* sobre el sentido que podría atribuirse a una posible “evolución” en el ámbito religioso a la sociología de Weber, independientemente de sus condicionamientos económicos o políticos.¹⁵ Tanto la traducción al alemán de este artículo de Bellah como la reproducción del artículo de 1971 de Dux fueron incorporados como típicos ejemplos de la reconstrucción evolucionista de la sociología de la religión de Weber, en cuanto teoría de la secularización, en la antología compilada en 1973 por Seyfarth y Sprondel.¹⁶ Con ello se enmarcaba la discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo como una mera etapa del contexto más amplio de una teoría de la evolución religiosa, y donde ya no se discutía su validez intrínseca, sino que más bien se le veía como un eslabón fundamental de la interpretación weberiana sobre el significado del proceso de la racionalización en general.

En la importante antología de textos recopilada por Seyfarth y Sprondel en 1973, y la cual lleva el título de “seminario sobre la religión y el desarrollo societal”, se hacía desde la introducción la siguiente pertinente observación: en virtud de que el interés en la obra de Weber en Alemania después de la segunda Guerra Mundial se concentró en sus aspectos políticos y metodológicos, mientras que el interés en la discusión de su tesis sobre el protestantismo fue prácticamente nulo, “los estudios de este volumen buscarán aclarar la argumentación de los ensayos sobre el protestantismo”, pero dentro del marco de interés de la teoría sociológica alemana contemporánea.¹⁷ Por tal razón, el objetivo primordial del volumen compilado por Seyfarth y Sprondel era seguir “las líneas parciales” de la argumentación en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero a fin de incorporarlas en el contexto más amplio “de la relación de la religión con el desarrollo societal en el ámbito de una teoría general del cambio social”.¹⁸ En ese sentido, las aportaciones principalmente de la cuarta sección del volumen, que trataba “aspectos de una teoría de la evolución sociocultural”, se proponían discutir, desde diversas perspectivas, incluso antagónicas entre sí, “las implicaciones teórico-evolutivas de la sociología de la religión weberiana, donde se encuentra incrustada su *Ética protestante*, para reelaborarla en el ámbito de los modelos por etapas de la evolución religiosa o cultural”.¹⁹

De esta manera, frente a la reconstrucción evolucionista unilineal de la sociología de la religión de Weber como una teoría unívoca de secularización por parte de Dux, se contraponía, por ejemplo, otro artículo firmado por Rainer Döbert sobre “el significado

evolutivo de la Reforma”, en el cual se cuestionaba la posibilidad de ver la Reforma protestante como una etapa de incuestionable avance y progreso frente a otras concepciones religiosas de la historia de occidente. Es cierto que aunque es posible construir un tipo ideal de “evolución religiosa”, donde el protestantismo aparezca como una etapa de mayor congruencia lógica interna frente al catolicismo por el significado y las consecuencias atribuidos a la doctrina de la predestinación y a la concepción de un Dios realmente trascendente, también es cierto que desde otra perspectiva valorativa podría construirse con la misma metodología weberiana otro tipo ideal donde el protestantismo aparecería más bien como una etapa *regresiva* frente al catolicismo en función de una “evolución religiosa” concebida de acuerdo a otros criterios de “avance”. Así, la absolutización de la noción de Dios en el calvinismo, con su doctrina de la predestinación, puede verse como una regresión frente al catolicismo porque en la primera prácticamente ya no desempeñan “ningún papel importante las nociones de espontaneidad y libertad humanas”.²⁰ De la misma manera, ciertos aspectos místicos de Lutero representarían una regresión frente a la etapa alcanzada por “la indiferencia paulina” desde el cristianismo primitivo. Por otro lado, el significado histórico universal de la Reforma no puede quedar identificado exclusivamente con las aportaciones del ascetismo intramundano, pues también resulta crucial tomar en consideración otros de sus aspectos, como son su individualismo y antiautoritarismo que no pertenecen tanto al ámbito de sus efectos en las condiciones económicas, sino al de la conducción de vida (*Lebensführung*) en general.²¹ Buena parte del avance societal atribuido generalmente al protestantismo proviene, de hecho, de otra fuente de un gran significado histórico-cultural, el Humanismo, que pocas veces es apreciado en sus justas dimensiones en esas reconstrucciones típico ideales de la “evolución religiosa” hechas por Bellah o por Dux.²²

Lo cierto es que de la amplia sociología de la religión de Weber pueden extraerse muchas líneas relativas de desarrollo, construidas típico idealmente, y no exclusivamente una sola como lo es la teoría unilineal y cerrada de la secularización. Resulta así imprescindible tomar en cuenta la *pluralidad* relativista de la noción de *racionalidad* en Weber para no caer en los reduccionismos evolucionistas y absolutizados del estilo de Bellah y Dux.

Tal es el problema que Seyfarth y Sprondel abordan en sus respectivas aportaciones al volumen por ellos compilado. Sin caer en el extremo de la reconstrucción evolucionista unilineal de Bellah y Dux, intentaron encontrar una especie de punto medio a fin de no negar totalmente las implicaciones relativamente evolucionistas que es posible encontrar en varias construcciones típico ideales de la sociología de la religión de Weber, en donde ciertamente ocupa un lugar fundamental la función asignada por él a la “etapa” desempeñada por la ética protestante. Por un lado, Sprondel se propone determinar si es posible extraer una “teoría del cambio social” a partir de la manera en que Weber

relaciona los intereses con las ideas en sus ensayos sobre la ética protestante. En su artículo “cambio social, ideas e intereses: sistematizaciones a partir de la ética protestante de Max Weber”, Sprondel sostiene que si bien no es posible encontrar en las obras de Weber una “teoría sistemática del cambio social”, sí es posible, en cambio, extraerla de la manera en que explicó decisivas transformaciones sociales, especialmente en sus ensayos sobre el protestantismo donde aparece un ilustrativo paradigma en torno a la manera en que se relacionan las ideas con los intereses en tal proceso de cambio.²³

Frente a otras interpretaciones fallidas sobre el significado y propósito de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, Sprondel propone la tesis de que el objetivo primordial de éstos no era ni plantear la superioridad de una nueva moral, ni explicar primordialmente un cambio cultural, sino más bien explicar una importante instancia histórica de cambio social.²⁴ De tal modo que, después de “reconstruir la estructura del argumento de Weber” en sus ensayos sobre el protestantismo, Sprondel llega a la siguiente conclusión:

El argumento de Weber en *La ética protestante* tiene que ver así con tres niveles históricamente interrelacionados entre sí: la sociedad premoderna con una economía orientada de manera tradicionalista; la fase de transición en la que el proceso de diferenciación termina con el tradicionalismo y se dan las condiciones para crear una nueva estructura institucional; y la fase “del sistema capitalista ya establecido”. La fundamentación de la racionalidad material de la salvación tiene lugar así sobre todo en el contexto de transformaciones sociales.²⁵

Aunque Weber no planteó de manera expresa en sus ensayos sobre el protestantismo ni una teoría del cambio social, ni una proposición teórica general sobre la manera en que la relación de intereses con ideas genera y permite explicar tal cambio, sí las llegó a formular de manera sintética y programática *después* de haber escrito esos ensayos, al proponerse emprender sus investigaciones de sociología de la religión comparada entre 1913 y 1917.²⁶ Es posible y necesario explicar así la tesis weberiana sobre el protestantismo en función de su sintética y expresa máxima de teoría sociológica, según la cual

Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las “imágenes del mundo” creadas por las “ideas”, han determinado como guardaguasas (*Weichensteller*) los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses. A partir de la imagen del mundo se orientaba el “de qué” y “hacia qué” se quería y —no olvidarlo— se podía ser “salvado”.²⁷

De tal modo que, según Sprondel, aun cuando tal proposición teórica no aparece como tal y de manera *expresa* en los ensayos weberianos sobre el protestantismo, es precisamente esta proposición la que permite dar cuenta tanto de la *implícita* teoría del cambio social, como de la manera teórica en que para Weber se conectan los intereses

con las ideas a fin de explicar la relación de la ética protestante con la moderna mentalidad capitalista, así como para explicar la manera en que las ideas llegan a alcanzar “eficacia histórica”. Si bien en los ensayos weberianos sobre el protestantismo no es posible encontrar de manera expresa una teoría de la *causalidad* de las ideas sobre los intereses y viceversa, pues Weber prefiere casi siempre referir tal influencia a la flexible imagen de las afinidades electivas, lo cierto es que su explicación general sobre la manera en que la ética protestante pudo influir indirectamente en la dinámica de intereses, por los que ya venía encarrilado el capitalismo moderno, necesariamente se rige y explica por la mencionada proposición teórica general que, aun cuando no fue formulada sino hasta 1916, ya se encontraba orientando de manera *implícita* la investigación de Weber en 1904 y 1905, incluso en aquellos aspectos referidos a la paradoja de las consecuencias no intencionadas y la eventual “secularización” o “destrucción” de las ideas religiosas originales:

Sólo cuando los intereses materiales e ideales alcanzan su propia dinámica y las ideas su propia historia es cuando resulta concebible el argumento que rige a los ensayos weberianos sobre el protestantismo; a saber, que las ideas bajo determinadas condiciones tienen eficacia histórica que, a su vez, deviene en causa de destrucción de las ideas. Así se alcanza primordialmente un nivel de análisis, en el que son representables la historia y el cambio social, sin que tenga que recurrirse directamente a las intenciones conscientes de las acciones. Los sistemas imponen a las intenciones las condiciones de su eficacia, pero en sí mismos se encuentran fuera de las intenciones del sujeto de la acción.²⁸

La “reconstrucción” de Sprondel del argumento de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo, con fundamento en la proposición teórica del guardaguasas, representa así una valiosa e importante aportación exegética alemana de la década de los setenta a la guerra académica de los cien años aquí investigada. De hecho, tal aportación aparece en los criterios usados en mi ensayo introductorio para la publicación de la edición crítica mexicana, en 2003, de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Uno de los méritos de la “reconstrucción” interpretativa de Sprondel se refiere a la cuestión de la riqueza y complejidad que Weber siempre puso en práctica en las atribuciones de imputación causal. Pero, por otro lado, tal aportación se encuentra enmarcada en la mucho más debatible cuestión de interpretar la tesis weberiana sobre el protestantismo en un contexto evolutivo. En efecto, en su “reconstrucción del argumento de Weber” sobre el protestantismo, Sprondel usa un marco evolutivo a partir del uso de la noción del *desencantamiento del mundo* que aparece en esa obra, aun cuando no se percata de que tal concepto no forma parte de los ensayos originales, sino que fue incrustado posteriormente para la segunda versión. Por consiguiente, como veremos más adelante en este mismo capítulo, dos años después Friedrich Tenbruck criticará a Sprondel por no haber reparado en que el supuesto “esquema evolutivo” no forma parte original ni integrante del argumento sobre el protestantismo, sino que fue descubierto por Weber en

otra época (1913) y para otros propósitos de investigación mucho más ambiciosos que el planteado en sus ensayos sobre el protestantismo. De cualquier modo, la reconstrucción “evolucionista” del argumento de Weber sobre el protestantismo lo hace Sprondel a partir del siguiente párrafo de la *EP* que no aparece en la primera versión de 1904/1905: “con el protestantismo llega a su culminación el proceso de ‘desencantamiento del mundo’ que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación”.²⁹

Tal párrafo resulta fundamental para los intentos de una reconstrucción neoevolucionista de la obra de Weber por su evidente estructura teleológica: hay un principio, las antiguas profecías judías; un punto medio, el apoyo en el pensamiento científico heleno, y un *telos* o fin, la *culminación* del proceso en el protestantismo. Sólo que aun cuando puede interpretarse efectivamente, como lo hace Sprondel, en términos de una especie de evolución “dada en la realidad”, también puede interpretarse en términos de una mera construcción típico ideal sin una implicación ontológica evolucionista, como lo demostrará al año siguiente la interpretación antievolucionista de la obra de Weber por parte de Wolfgang Mommsen y que analizaremos en el siguiente inciso de este mismo capítulo.

De cualquier modo, a diferencia de Sprondel que, como vimos, tiene su aportación más valiosa en la manera en que interpreta la relación entre ideas e intereses para dar cuenta de las proposiciones de imputación causal en la sociología de la religión de Weber, su colega Constans Seyfarth prefirió concentrarse en la cuestión de hasta qué punto y de qué manera aparecen implicaciones y supuestos “evolutivos” en la sociología de la religión de Weber, en especial en su tesis sobre el protestantismo. Por un lado, Seyfarth considera que como ya resulta inevitable encuadrar la tesis weberiana sobre el protestantismo dentro del contexto mucho más amplio del significado del proceso de racionalización en general, tal reformulación implica también el tener que abordar las aportaciones y limitaciones de la teoría de la modernización y de las etapas escalonadas del modelo de evolución religiosa planteado por Bellah y Dux, sin embargo, a fin de superar sus excesos unilineales y reduccionistas, resulta imprescindible discutir posteriormente la tesis weberiana sobre el protestantismo en términos de la transición del predominio de las motivaciones de la salvación a las motivaciones del éxito y alcanzar así “una conceptualización multidimensional de la idea de los procesos de racionalización”.³⁰

La correcta interpretación sobre el significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo ya no podrá hacerse en el futuro, según Seyfarth, de manera aislada frente al resto de la obra de Weber, pues una aportación fundamental de la sociología alemana de la posguerra ha sido llamar la atención sobre la imposibilidad de entenderla al margen del más amplio contexto del proceso general de racionalización. Por ello, más

que polemizar sobre detalles históricos, es necesario interpretar tal tesis dentro de ese marco teórico: “Sólo si se reformula el tema de la ética protestante en el más amplio, pero también más preciso, contexto de la racionalización, podrá continuarse productivamente la obra de Weber, más allá de las citas y la polémica”.³¹

Con respecto a las perspectivas de la teoría de la modernización y de la teoría de una evolución religiosa por etapas, Seyfarth señala que pueden encontrarse aportaciones precursoras, con supuestos de ambas, desde 1949 cuando Benjamin Nelson tituló “de la hermandad tribal a la otredad universal” su investigación sobre “La idea de la usura”.³² Pero a continuación señala que aunque Weber indudablemente abordó la cuestión de la influencia de la religión en el desarrollo societal, “eso constituía para él una cuestión básicamente empírica, puesto que él jamás reconoció ninguna lógica inmanente al desarrollo religioso”.³³ Para Seyfarth, Weber se limitó así tanto a construcciones tipológicas “como a las representaciones éticas posibles frente al mundo o a las soluciones típicas frente a los problemas de la teodicea”.³⁴ Por lo mismo, todas aquellas interpretaciones teórico-evolutivas de la obra de Weber, como por ejemplo la de Dux, corren un riesgo seguro porque pasan muy fácilmente por alto “las limitaciones que Weber, quizá a costa de alguna inconsistencia teórica, siempre respetó”.³⁵ La íntima vinculación que Dux construyó entre la religión y la racionalidad, y que al final de las etapas evolutivas implica la autodestrucción de la religión, no es algo que pueda extraerse de los escritos de Weber sin introducir demasiados supuestos que seguramente él no hubiera compartido. En todo caso, no puede acusarse a Weber de incongruente por no haber pensado el proceso de la autodestrucción de la religión hasta sus últimas consecuencias, desde el momento en que él jamás formuló o planteó tal problema, y por ello la forzada “reconstrucción” de Dux por etapas evolutivas transita por serias dificultades de congruencia con los textos de Weber.³⁶

En consecuencia, para Seyfarth resulta imprescindible introducir toda una serie de condicionantes si es que van a usarse algunos supuestos evolutivos en la reconstrucción de la sociología de la religión de Weber como proceso de racionalización. Por un lado, es cierto que Weber vio tal proceso como uno de creciente “desencantamiento del mundo”; por otro, también es cierto que él adjudicó a la ética protestante un importante papel en tal proceso al conectar las preocupaciones de la *salvación* religiosa con las consecuencias del *éxito* intramundano. Por ello, afirma Seyfarth, “mi tesis es que tanto ‘salvación’ como ‘éxito’ valen como supuestos evolutivos que se siguen uno del otro, pero refieren a diversos y flexibles mecanismos de control o formas de sanción, con sus correspondientes motivaciones y orientaciones”.³⁷ De tal modo que si van a introducirse supuestos de carácter evolutivo en la reformulación de la sociología de la religión de Weber en cuanto proceso de racionalización, con una especial atención al lugar que ocupa en ella su tesis sobre el protestantismo, resulta imprescindible dar a esos supuestos

evolutivos un carácter *mínimo* y programático: “La suposición de una determinada transición de la “salvación” al “éxito” es el *programa mínimo teórico evolutivo* [*das evolutionstheoretische Minimalprogramm*] que se requiere para una reconstrucción de la sociología weberiana, en especial de su sociología de la religión”.³⁸

Tal programa “mínimo evolutivo” tendría una gran influencia posterior en las obras de esa misma década de Wolfgang Schluchter, a quien comúnmente se atribuye la realización de tal programa, pues lo que Seyfarth alcanzó a realizar, en todo caso, fue la mera postulación del mismo, al advertir sobre los enormes riesgos de incluir criterios evolutivos en la teoría de la racionalización de Weber. Entre las condicionantes que Seyfarth alcanzó a introducir para trabajar con criterios “mínimo evolutivos” en la reconstrucción de la sociología weberiana, y en especial del significado de su tesis sobre el protestantismo, se encuentra el de no ver los criterios de la “salvación” y del “éxito” como “uno junto al otro” o “uno por encima y superior al otro” en un esquema de orientación “hacia el más acá o el más allá”, o de intereses ideales frente a intereses materiales, desde el momento en que el tema de *La ética protestante* debe verse como el de “una estructura histórica abierta”.³⁹ Por otro lado, el protestantismo no debe verse ni como un principio ni como un final, sino como una mera transición del mecanismo de la salvación al del éxito intramundano, pero en un proceso abierto, contingente y no determinado, desde el momento en que el proceso de racionalización en el cual se encuentra incrustado responde también a esas características de apertura y contingencia.⁴⁰ según Seyfarth, tan sólo en la reelaboración de las tres dimensiones de los aspectos psicológicos, políticos y económicos del proceso de racionalización, así como en su combinación, “se encuentran probablemente las más importantes posibilidades para una captación de la compleja dinámica estructural que dieron el fundamento para la época de la Reforma”.⁴¹

Con esta propuesta de programa “mínimo evolutivo”, Seyfarth dio un sello distintivo a las aportaciones alemanas para reconstruir la sociología weberiana como una teoría del proceso de racionalización y del cambio social, así como para vincular estrechamente el tema de la racionalidad con el de la evolución dentro de parámetros limitados y acotados. No obstante, no todas las perspectivas alemanas de la época podían aceptar los intentos evolucionistas o neoevolucionistas por reconstruir la sociología weberiana, dado que para exégetas más exigentes y con mayor conciencia historicista, como es el caso de Wolfgang J. Mommsen, la perspectiva de Weber era esencialmente refractaria y antagónica a cualquier supuesto de carácter evolucionista. Tal posición, excepcional pero posiblemente mucho mejor fundamentada en su apego a la literalidad de los textos de Weber que la de Seyfarth y Sprondel, quedaría representada con la publicación en 1974 de una importante colección de ensayos firmada por Mommsen.

La perspectiva historicista y antievolucionista de Mommsen en 1974

Así, en 1974 Wolfgang J. Mommsen publicó un importante volumen⁴² que en más de un sentido proporcionaba un decisivo desmentido a todos los intentos por tratar de interpretar a Weber en términos neoevolucionistas, ya fuera por parte de Sprondel y Seyfarth, o bien por parte de perspectivas teóricas que compartían la influencia sistémica de Parsons, como eran las de Niklas Luhmann y Jürgen Habermas, quienes a pesar de sus enormes diferencias y sonadas polémicas tendían a interpretar a Max Weber desde una perspectiva neoevolucionista en última instancia referida a la influencia de Parsons.⁴³

La perspectiva interpretativa de Mommsen era, en cambio, la de un historiador sin ningún interés en “reconstrucciones” o en “programas de investigación” para “actualizar” a Weber en función de los “actuales requerimientos teóricos”, ni tampoco tenía ningún interés en servirse de Weber para llevar agua a su molino. En más de un sentido Mommsen se había dado a conocer desde 1959 como un joven y devastador crítico de Weber —a pesar de su parentesco consanguíneo con él— pues con fundamento en archivos, correspondencias y un riguroso apego a la interpretación textual de los escritos políticos de Weber, había radicalmente cuestionado su pensamiento político por su extrema defensa del imperialismo y el nacionalismo alemán, al mismo tiempo que había defendido la democracia parlamentaria y plebiscitaria pero en términos instrumentales, y no con fundamento en su valor intrínseco o desde una perspectiva iusnaturalista.⁴⁴ Con el tiempo, Mommsen se volvió mucho más equilibrado en la evaluación de su distinguido pariente al ampliar su marco de interpretación y explorar los escritos propiamente académicos de Weber y no nada más sus escritos políticos. El volumen publicado en 1974 recoge así una serie de artículos publicados por Mommsen a lo largo de la década que va de 1963 a 1974, así como un par de textos escritos especialmente para el mismo, y de los cuales es posible extraer una muy interesante y fidedigna interpretación de la obra global de Weber en términos de estar influida por una subyacente perspectiva “histórico-universal” que de ninguna manera se rige o es compatible con una orientación evolucionista, o de unilinealidad teleológica.

Y las razones para explicar esa particular resistencia refractaria de la obra de Weber a las concepciones evolucionistas proviene, según la informada interpretación de Mommsen, tanto de la influencia de Nietzsche en su epistemología neokantina, como del pluralismo valorativo que compartía con el historicismo no inmanentista de Troeltsch, Meinecke e incluso Huizinga.⁴⁵ En consecuencia con ello, Mommsen hace notar que Weber inició su carrera académica “en un momento en que el historicismo se encontraba en el punto culminante de su validez y no es posible soslayar que Weber estuvo influenciado y condicionado en muchos aspectos por el historicismo”.⁴⁶ Lo cierto es que el tipo de historicismo al que pertenecía Weber, al lado de Troeltsch, Meinecke, Huizinga

y Wölfflin, según lo demuestra el estudio de 1940 de Carlo Antoni, era el historicismo pluralista, abierto, antiteleológico y antideterminista, guiado por el principio formulado por Goethe según el cual “el individuo es inefable” y que aparece como epígrafe en el libro de Meinecke sobre el historicismo y su génesis. Ahora bien, un historicismo de este linaje se basa, específicamente en el caso de Weber, en una concepción pluralista y relativista de los valores, al lado del supuesto neokantiano de que no es posible conocer la totalidad y el significado último del devenir histórico, pues en

última instancia éste es un *noúmeno* cuya racionalidad jamás es *descubierta*, sino que siempre es *construida* por el historiador. Y por ello, difícilmente puede ser compatible esta concepción historicista con un criterio de evolución inmanente y por etapas del proceso histórico. Mommsen afirma así, desde una primera instancia, por un lado, que “la concepción de la ciencia de Weber puede ser descrita como un decisionismo nominalista que acepta como inevitable la relatividad de todos los valores pero que, al mismo tiempo, aspira a una elevada captación racional de todos los fenómenos sociales, incluidos sus contenidos valorativos subjetivos”.⁴⁷

Como consecuencia de ese “decisionismo” nominalista y relativista, Weber rechazaba todas las filosofías de la historia que pretendían haber descubierto el significado último del sentido inmanente de la historia, ya fueran las de Hegel y Marx, o las de Comte y Spengler, y por lo mismo rechazaba la idea de un “desarrollo” o “evolución” (*Entwicklung*) de carácter inmanente en el proceso histórico, el cual no podía ser visto más que como una especie de estafa o irresponsable charlatanería. Por ello, según Mommsen

Max Weber rechazaba por principio todas las filosofías materiales de la historia; tomaba por una “estafa” todas aquellas filosofías de la historia que pretendían haber descubierto leyes objetivas del curso de la historia o, al menos, un sentido interno del proceso histórico como tal. Desde su propio punto de vista, que a lo mejor podría calificarse de un neokantismo lleno de principios Nietzscheanos, no podía haber ninguna racionalidad “objetiva” y no construida del proceso histórico [...]. Para Weber, no existe ninguna “ley” objetiva en la realidad social. En el mejor de los casos, sólo es posible construir teorías de los procesos sociales con ayuda de tipos ideales, parecidos en algo a las leyes y que, por lo mismo, pueden servir como pautas para medir el grado de distancia o alejamiento de determinados sectores de la realidad social con respecto a tales modelos nomológicos [...].

Esta posición radical se desprende forzosamente de la premisa mayor, según la cual el proceso histórico, tomado en sí mismo, carece de sentido y, por lo menos desde la perspectiva de un observador desinteresado, se presenta como un acontecer más o menos caótico. Sólo cuando aplicamos determinados conceptos y categorías, formulados desde el punto de vista de determinados valores culturales últimos, a un delimitado sector de la en sí infinita realidad, se vuelve éste comprensible para nosotros [...].

Max Weber tenía plena conciencia de que con un procedimiento así sólo era posible captar fragmentos de la realidad social, pero nunca su totalidad, pues consideraba imposible, incluso deshonesto, ir más allá de la construcción de modelos típicos ideales, con ayuda de los cuales tan sólo podían investigarse ciertos trayectos históricos, analizados desde el punto de vista de sus efectos sociales y consecuencias humanas.⁴⁸

Para este marco interpretativo, sin duda resultaba fundamental la base epistemológica que aportaba el neokantismo de Baden especialmente en la versión de Heinrich Rickert, pero Weber lo amoldaba a sus propios supuestos de corte Nietzscheano que eran también esencialmente ajenos a los de su gran mentor neokantiano. Así, Mommsen hace notar que si bien Weber consideraba, siguiendo a Rickert, que sólo mediante “nuestros intereses orientados hacia valores” puede constituirse la historia, porque sólo cuando un objeto histórico se pone en relación con determinados valores culturales es posible convertirlo en un “individuo histórico”, también es cierto que “Weber quería decir una cosa totalmente diferente a la de Rickert”. Y la razón para ello, es que mientras Rickert y los neokantianos defendían la idea de la existencia *objetiva* de valores culturales, Weber oponía a este supuesto un radical “decisionismo de corte Nietzscheano”, según el cual “los valores deben su validez exclusivamente a la decisión subjetiva de la personalidad”.⁴⁹ Con ello Weber construía también el puente en la dirección del historicismo pluralista, cuyos orígenes se remontan a Vico y Herder, y que había sido retomado por sus colegas Troeltsch y Meinecke, al mismo tiempo que disolvía el historicismo de corte ontológico, immanente y unilineal, en las versiones de Hegel, Marx y Comte. Según Mommsen,

Con esto Weber disolvía fácticamente la “historia”, en cuanto concepto ontológico de validez universal, en “historias”, es decir, en “sectores finitos” seleccionados “entre la infinitud sin sentido del acontecer universal”, de acuerdo con puntos de vista valorativos siempre diferentes y que son los únicos que dan sentido a aquellos sectores. Naturalmente esto no significa, como podría aparentemente pensarse, la total subjetivización de la historia como ciencia, sino más bien precisamente lo contrario. La distinción precisa entre enunciados de deber ser y de valor, por una parte, y la ordenación estrictamente causal de acuerdo con el principio de la “causación adecuada”, por otra. Precisamente a través de la entrega de los últimos restos de pensamiento teleológico y ontológico, la ciencia de la historia debería realizar aquello que le corresponde, es decir, contribuir a la comprensión de la importancia cultural de los grandes procesos sociales y proporcionar al individuo las necesarias informaciones que le permiten elegir racional y responsablemente entre las diferentes alternativas sociales y las series de valores.⁵⁰

La pluralidad de historias, a las que se hace referencia en la cita anterior, deriva directamente de la idea weberiana según la cual las explicaciones con fundamento en la idea del *desarrollo* (*Entwicklung*), o más exactamente *tendencias evolutivas*, tan sólo pueden ser útiles para el avance del conocimiento científico si se conciben como meras construcciones típico ideales y se evita confundirlas con movimientos o procesos “reales”, es decir, como si estuvieran apoyadas en una validez ontológica e immanente. El *telos*, fin, o meta hacia el que se “dirige” el “proceso de desarrollo” no puede tener más sentido y significado que el asignado por el investigador en su construcción típico ideal, y por lo mismo puede darse una multiplicidad plural de tales construcciones de significado, en última instancia “referido a valores”, por supuesto que con “orientaciones” encontradas, contradictorias y antagónicas entre sí. El criterio para determinar cuál de

esas construcciones es mejor, o tiene mayor validez frente a las otras, depende de dos cosas: 1) de la mayor relevancia valorativa que, en un momento dado, tenga una construcción frente a la otra para explicar cuestiones culturalmente determinadas para una específica comunidad de investigadores, y 2) que haya plena conciencia de su carácter constructivista y no se confunda tal construcción con una realidad ontológica inmanente y metafísica, tales como pueden ser el “significado de la historia”, “la astucia de la razón” o incluso los designios de la divina Providencia. Cuando este último tipo de interpretaciones no es consciente del carácter constructivista que ha sido asignado al significado del proceso histórico y se confunde con algo que vale “real y objetivamente”, independientemente de los intereses del historiador o sociólogo, es cuando puede discriminarse su inferioridad relativa frente a otras construcciones típico ideales plenamente conscientes de su carácter constructivista y artificial. Por ello pueden darse, incluso dentro de la obra de un mismo investigador, una pluralidad de construcciones típico ideales de muy diversos “procesos de desarrollo” o de muy diversos “trayectos” históricos. Mommsen señala, en consecuencia, el carácter básicamente hipotético de las construcciones típico ideales de los procesos de desarrollo realizadas por Weber, así como su carácter pluralista y relativo, cuando atinadamente nos hace notar que en relación con sus investigaciones sobre el capitalismo y la burocracia,

Max Weber rechazaba, por otra parte, la tendencia supuestamente inmanente del sistema capitalista, que él mismo deseaba definir precisamente con métodos sociológicos, a identificarse con una ley objetiva de desarrollo. Una y otra vez nos encontramos en la obra de Weber con la perspectiva histórico universal del surgimiento de una era burocrática; pero ella no es hipostasiada en una proposición ontológica de filosofía de la historia, sino que más bien sirve como una especie de hilo conductor hipotético para discriminar la importancia de los fenómenos sociales. [en efecto], para Weber toda visión integral del proceso histórico sólo tenía un carácter hipotético; servía para la orientación, pero no era entendida como verdadera sin más o como si fuera inmodificable. Por lo tanto, es perfectamente coherente que Max Weber dedicara gran atención precisamente a las fuerzas y tendencias opuestas y tratara de investigar las condiciones bajo las cuales éstas podían desarrollarse con óptima efectividad.⁵¹

En congruencia con esta perspectiva, Weber consideró expresamente sus estudios comparativos de sociología de la religión “como una serie de investigaciones que acentuaban exclusivamente aquellos aspectos cualitativos de los respectivos desarrollos y así buscaban poner a la vista, de manera típico idealmente agudizada, las respectivas singularidades o diferencias”.⁵² las construcciones típico ideales de “procesos de desarrollo”, a partir de la selección de ciertas “tendencias evolutivas”, no podían verse, por lo tanto, en términos cerrados, deterministas o unívocos, como pretenderían las teorías neoevolucionistas del “desarrollo religioso” (Bellah), sino que para Weber esas construcciones deberían considerarse siempre en términos hipotéticos y abiertos, en principio, a una *pluralidad* de construcciones alternativas, lo cual dificulta ya de entrada una interpretación evolucionista o teleológica excluyente de otras posibilidades de

construcción de los “procesos de desarrollo”. Según Mommsen, conforme avanzó el propio desarrollo intelectual de Weber, éste tendió cada vez más a concebir el tipo ideal en términos de apertura y pluralidad:

La intención fundamental de Weber se dirigía cada vez más fuertemente hacia una teoría sistemática del tipo ideal que no estaba destinada a presentar el desarrollo de la historia universal, ya fuera de manera conjunta o de determinadas secciones, sino que más bien debía ser una herramienta teórica para *una pluralidad de posibles interpretaciones* de problemas históricos o socialmente relevantes.⁵³

Tal característica de pluralidad antiteleológica aparece de manera especialmente acentuada, según Mommsen, en la construcción de los tipos ideales o puros de dominación legítima, donde, a fin de evitar una posible interpretación secuencial de “desarrollo por etapas” del carisma a la tradición y de ahí a la legalidad racional, Weber deliberadamente decidió exponerlos siempre en términos de una secuencia “inversa”, a fin de empezar por la legalidad racional y terminar con el carisma.⁵⁴ En este sentido, Mommsen considera que en el caso de la tipología de dominación ésta debe verse como una construcción típico ideal antievolutiva “extremadamente formalizada que evita cualquier referencia directa al desarrollo histórico”,⁵⁵ y que además está diseñada para no confundirse ni con un desarrollo histórico lineal ni con una teoría de ciclos recurrentes.⁵⁶

Por otro lado, la noción del *tipo ideal* está directamente relacionada con la concepción del historicismo tardío, según la cual el objetivo último de la historia es el conocimiento de lo único, de lo específico, irrepetible y no genérico, de acuerdo con el principio eminentemente historicista de que “el individuo es infabulable”. Por eso, hace notar Mommsen que “el tipo ideal fue utilizado no pocas veces en un sentido que se aproxima al de las ‘totalidades individuales’ de Ernst Troeltsch”,⁵⁷ especialmente en su libro de 1922, *Der Historismus und seine Probleme*, pero que así también debería entenderse “como lo entendía el propio Weber, que la problemática de los ensayos sobre el protestantismo es de carácter primordialmente histórico”.⁵⁸ O por lo menos así fue concebida en un principio, aun cuando después fuera incorporada en el planteamiento del problema mucho más amplio sobre el sentido del proceso de racionalización en general. En cualquier caso, el desarrollo explicativo de Weber se basa en construcciones típico ideales y no es susceptible de ser interpretado en términos evolucionistas o neoevolutivos.

La tesis weberiana sobre el protestantismo sólo puede ser interpretada adecuadamente cuando se toman en consideración, por un lado, todas las acotaciones y condicionantes introducidas explícitamente por Weber en su planteamiento del problema así como en su pluralismo metodológico que ubica en su justa dimensión el peso específico de las ideas frente a los intereses materiales e ideales; por otro lado, también por la manera en que después esa tesis es conectada con los temas de sus estudios

comparativos de sociología de la religión, donde aparece relacionada al profetismo del antiguo judío en una construcción típico ideal de un “proceso de desarrollo” regido por un creciente desencantamiento del mundo. Dentro de esta construcción típico ideal, Weber encontró “en el profetismo judío una nueva y para él fascinante fuente de ‘conducción racional de vida’ casi a la altura de la de la religiosidad puritana, y en algunos aspectos hasta parecía ser superior a ella”.⁵⁹ Pero la cuestión de la “superioridad” de una forma religiosa frente a otra es a final de cuentas algo relativo pues depende del criterio seleccionado para hacer la construcción típico ideal del “proceso de desarrollo”.

La importancia de los estudios weberianos sobre el protestantismo debe verse, en consecuencia, dentro de este más amplio marco de investigación. Es cierto que Weber acabó ubicando el significado contextual de sus ensayos sobre el protestantismo dentro del mucho más amplio y complejo significado del proceso de racionalización en general, pero éste adquiere la forma de poder ser reconstruido en términos de múltiples y variadas orientaciones típico ideales. Una de ellas es la retomada y exagerada en interpretaciones neoevolucionistas, como las de Bellah, Seyfarth y Sprondel, en términos de considerar la validez del protestantismo como una “etapa” del proceso de “evolución religiosa”, pero eso resulta válido tan sólo si es consciente de que constituye una mera construcción típico ideal, una especie de “mero hilo conductor hipotético”. Si en función de la “relación a valores” cultural de las décadas de los sesenta y setenta en las universidades de Harvard, Mainz y Tubinga, resultaba particularmente útil y relevante para avanzar en un estilo específico de hacer sociología de la religión y explicar el cambio social, entonces por supuesto que podía considerarse útil y válida, pero no porque el propio Max Weber lo hubiera formulado de esa manera, sino porque así lo exigía la “innovación teórica” de reordenar de la forma más conveniente y demandada por una nueva “orientación valorativa” propia de una época y un ámbito cultural distinto al que Weber había vivido.

Lo decisivo, en todo caso, está en, por un lado, no atribuir un sentido ontológico inmanente a la teoría de la “evolución religiosa” como a veces parece ocurrir especialmente con el caso de Bellah; por el otro, en no afirmar que tal reconstrucción neoevolutiva fue llevada a cabo directamente por Weber o que éste era su “verdadero propósito *implícito*” o que Weber ya tenía “un programa de investigación mínimo evolutivo”, el cual, aun cuando él ya no tuvo tiempo de desarrollarlo y “hacerlo *explícito*”, es posible llevarlo a cabo actualmente en función de que esa interpretación neoevolutiva es la “correcta” y “definitiva” por poder ser extraída de algunas afirmaciones aisladas de Weber, especialmente en el capítulo de *Economía y sociedad* dedicado a la sociología de la religión.

En otras palabras, si el “programa mínimo evolutivo” es visto como una aportación propia de Seyfarth y Sprondel, a partir de la inspiración generada por la combinación de

Weber, Winckelmann y Bellah, incluso Parsons, para abrir nuevos cauces de investigación teórica y empírica, entonces resulta válido y hasta recomendable siempre y cuando se esté plenamente consciente de que tal construcción típico ideal les pertenece a ellos y no fue formulada como tal por el propio Max Weber. Pero si ese “programa mínimo evolutivo” tiene pretensiones hermenéuticas para fundamentar y validar “la correcta interpretación” de los “verdaderos propósitos teóricos” de Max Weber, entonces debe rechazarse en función de que la interpretación pluralista, historicista y antievolucionista de la obra de Weber por parte de Mommsen está mucho más apegada a los textos originales y demuestra un mayor respeto histórico, textual y filológico por éstos. Puesto de otra manera, los intérpretes neoevolucionistas de la obra de Weber pueden tener muchas y mayores potencialidades para el avance de la teoría sociológica contemporánea que la versión de Mommsen, pero ésta se encuentra histórica y filológicamente mucho mejor fundamentada por su riguroso apego a los textos originales; y en términos de una aspiración hermenéutica, tiene mejores fuentes e instrumentos para demostrar su validez, tales como la innegable pertenencia de Weber al movimiento del historicismo alemán tardío y las muy diversas expresiones de Weber en contra de las tendencias evolucionistas, ontologistas o teleológicas de la interpretación de la historia y del cambio social. Asimismo, la versión de Mommsen da mucho mejor cuenta de los rasgos pluralistas, relativistas, decisionistas y hasta nominalistas que se manifiestan a lo largo y ancho de la obra de Weber, que la que puede hacerlo la “selectiva” versión neoevolucionista. El mayor apego a los textos en la versión rigurosamente hermenéutica de Mommsen sobre las pretensiones teórico sociológicas de Seyfarth y Sprondel remite, en última instancia, a la ventaja del historiador frente a la del sociólogo, cuando se trata de medir la validez comparativa de ambas perspectivas en términos de cuál es la mejor desde un punto de vista interpretativo. Y, desde este específico punto de vista, un historiador riguroso y apegado a las fuentes y documentos textuales tiene todas las ventajas frente a los instrumentos de la “imaginación sociológica” de sus competidores, por lo menos en lo referente a sus respectivas pretensiones hermenéuticas. No obstante, la versión neoevolucionista lanzada por Seyfarth y Sprondel en 1973 demostraría tener mayor influencia que la de Mommsen en la segunda mitad de la década de los setenta en Alemania, como lo demuestra claramente el libro de Weiß publicado al año siguiente del de Mommsen.

Weiß en 1975 o la fundamentación neoevolutiva de la sociología de Weber

Así, en 1975 aparece un libro de Johannes Weiß, *Max Weber y su fundamentación de la sociología*, que aunque explícitamente reconoce en su factura la influencia de la sociología de Berger y Luckmann, en ocasiones exhibe más claramente la influencia de Seyfarth y Sprondel por lo menos en la manera de interpretar el significado de la sociología de la religión de Max Weber. Esto aparece sobre todo al “delimitar” Weiß el tratamiento de la sociología de la religión weberiana en términos de su íntima vinculación con la compleja noción de *racionalidad* y referir inmediatamente después, en una nota que las directrices marcadas por el volumen de Seyfarth y Sprondel de 1973 señalan cómo debe hacerse tal tarea reconstructiva:

Por ello debemos sobre todo limitar así el tema principal de la sociología de la religión de Weber como el de *religión y racionalidad* y en este propósito tomar aquí la perspectiva que han seguido algunos cuyo planteamiento del problema seguiremos en una exposición parecida. [nota 440]: sobre el significado fundamental del problema de la racionalización para la sociología de la religión de Weber (y su sociología en general), véase Seyfarth y Sprondel (comps.), 1973, sobre todo los trabajos de Bellah, Sprondel, Döbert, Dux y Seyfarth.⁶⁰

La relación entre religión y racionalidad se da para Weber en una muy estrecha relación por el hecho de que “Max Weber mostró en su sociología de la religión que el dominio histórico de la racionalidad también tuvo decisivos prerequisites ético-religiosos”.⁶¹ Weiß demuestra a continuación que el tema de la tensión entre la religión y las características de la ordenación de la vida terrena representó una gran preocupación para Weber desde sus años de estudiante, y por ello buscó resolver tal tensión mediante un análisis del proceso de “desarrollo” de ambas esferas:

El concepto clave para el desarrollo de ambas esferas (y su interrelación) se llama *racionalización*. La estructura y origen del específico racionalismo occidental aparece también como el tema central de la investigación sociológica religiosa de Max Weber. El capitalismo moderno es el producto, plenamente significativo a partir de su tratamiento sociológico, de la historia de la racionalización occidental. En tal medida, esa interrelación aparece de manera especialmente notable desde *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en cuanto primer estudio sociológico religioso de Weber.⁶²

Las subrepticias implicaciones neoevolutivas de tal interpretación empiezan a manifestarse gradualmente conforme Weiß identifica la racionalidad no nada más como una ley de la investigación de Weber, sino “también y sobre todo en cuanto objeto central” de la investigación weberiana.⁶³ A pesar de que en un apartado posterior Weiß se esfuerza por distinguir tres significados diferentes sobre la manera en que Weber empleó el concepto de *racionalidad*, en su aspecto metodológico, comprensivo-interpretativo y ético,⁶⁴ lo cierto es que la tendencia básica de su interpretación neoevolutiva lo lleva

frecuentemente a fusionarlos a fin de dar un significado teórico evolutivo tanto a la sociología de la religión como a la concepción histórico universal de Weber. En otras palabras, la “racionalización” aparece para Weiß como una tendencia evolutiva inmanente que se manifiesta tanto en la “evolución” de la lógica interna de los procesos religiosos, como en la “evolución” de la técnica, la ciencia y los mecanismos sociales que llevan a un creciente control “racional” del mundo. De esta manera, el proceso de la racionalización está orientado teleológicamente, y de un fundamento religioso original, fuertemente arraigado en la personalidad ética del puritano, acaba por desembocar fatídicamente en una “despersonalización”, en un “desencantamiento del mundo” regido por sus propias leyes “objetivas” y tecnocráticas de racionalismo de dominio que acaban por sumir al individuo contemporáneo en una “jaula de hierro”.⁶⁵

Lo cierto es que la interpretación de Weiß lleva programada desde el principio una lógica teleológica evolutiva al identificar, primero, la racionalización con una especie de evolución, y atribuirle, después, una tendencia inmanente a tal “progreso”, aun cuando paradójicamente acabe desembocando en la “irracionalidad” de la jaula de hierro. Tal lógica es, sin embargo, esencialmente ajena a la que regía las investigaciones de Max Weber según lo había demostrado con toda claridad un año antes la magistral interpretación de Mommsen. Sin embargo, tal parece que Weiß jamás se pregunta si los “procesos de desarrollo” para Weber no eran más que artificiales construcciones típico ideales a las que su epistemología neokantiana, en última instancia decisionista, no podía otorgarles el significado de una racionalidad inmanente, así como todo criterio de “evolución” es en

última instancia una mera construcción típico ideal, en principio abierta a la posibilidad de construcciones alternativas con una orientación opuesta, y hasta antagónica y contradictoria, del significado del “desarrollo”. Todo depende del valor último que se elija para hacer la construcción que imprime su sentido al “proceso de desarrollo”.

A pesar de sus graves limitaciones, la interpretación de la obra de Weber por parte de Weiß también encontró, en congruencia con sus parámetros lógico-evolutivos de teleología inmanente, otro aspecto que tendría una enorme repercusión en posteriores interpretaciones alemanas de la misma obra: a saber, la posibilidad de que el proceso de racionalización religiosa se rigiera por sus “propias leyes internas” independientemente de los condicionamientos económicos y “materiales”. Según Weiß, Weber siempre “reconoció” tanto la *lógica interna* de los procesos religiosos como su autonomía frente a una determinación directa por parte de las condiciones materiales, y por eso siempre se opuso a la reducción de las ideas religiosas a una supuesta base económica: “Me parece que aquí se encuentra el auténtico fundamento para que Weber tomara el tema del proceso de racionalización a partir de su religiosidad interna, según ya lo interpretamos más arriba”.⁶⁶

Esto lleva a Weiß a afirmar, por un lado, que la tesis de Weber sobre el protestantismo no puede entenderse correctamente al margen del contexto que proporciona el tema mucho más amplio del significado del proceso de racionalización en general pero, por otro lado, incluso más novedoso que el primero, que la tesis weberiana sobre el protestantismo debe ser interpretada en función de la autonomía (*Eigenständigkeit*) de la lógica interna de las ideas y experiencias religiosas, y por ello, Weber jamás pudo aceptar que se redujera la ética protestante al papel de una mera superestructura ideológica del modo de producción capitalista.⁶⁷ El principio del claro reconocimiento de Weber a la autonomía de la lógica interna de las ideas y experiencias religiosas constituye la base fundamental de la revolucionaria interpretación de la obra de Weber que Friedrich Tenbruck presentaría en un par de artículos publicados también en 1975.

“La obra de Max Weber” según la versión de Tenbruck en 1975

Pocas veces un solo artículo genera tal polémica (incluso dentro de la belicosa y centenaria guerra académica aquí investigada), pero también tan fructíferas aclaraciones como el de “Das Werk Max Webers” del profesor de la Universidad de Tubinga, Friedrich Tenbruck, en 1975.⁶⁸ En este trabajo Tenbruck combinó una tesis sistemática con una basada en la rigurosa periodización cronológica de las obras de Weber, así como de su respectiva importancia relativa. De tal modo que el primer cañonazo de su artículo es disparado contra la extendida pero, según Tenbruck, errónea suposición, de considerar *Economía y sociedad* como la *magnus opus* de Max Weber. Mediante una rigurosa ubicación de la obra y una serie de convincentes argumentos, Tenbruck demuestra por qué Weber no la consideraba así, en tanto que él veía en sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, su principal obra y más importante aportación intelectual.

La argumentación de Tenbruck para demostrar esta aventurada pero plausible tesis es la siguiente: la identificación de *Economía y sociedad* como la principal obra de Weber se la debemos a sus editores, es decir, Marianne Weber en 1922 y Johannes Winckelmann en 1956, pero no a Weber mismo. Weber jamás visualizó *Economía y sociedad* como una obra de las dimensiones como la que Marianne envió póstumamente a la editorial Mohr de Tubinga, la cual en todo caso tiene un carácter demasiado fragmentario y en muchas partes incluso podría estar “reconstruida” por la pluma de Marianne. Por otro lado, resulta muy difícil aceptar que un genio intelectual de la talla de Max Weber hubiera puesto todas sus energías en el desarrollo de una nomenclatura conceptual para propósitos didácticos, pues ese era precisamente el objetivo para el cual se le había solicitado la elaboración de *Economía y sociedad*: un manual, una obra de referencia, un libro de texto para la enseñanza de temas económicos y sociológicos dentro de la serie *Fundamentos de la economía social*, editados por la editorial Mohr de Tubinga. A diferencia de los tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión*, la “reconstruida” obra de *Economía y sociedad* no tiene una tesis central o un hilo conductor que la unifique, precisamente porque es una mera obra de referencia o “cantera”, de la cual pueden extraerse muchas tesis parciales inconexas entre sí. De tal modo que si en 1949 Winckelmann se refería al carácter fragmentario e inacabado de esa obra como un *irregulare aliquid corpus*, y en 1932 Karl Jaspers dictaminaba la integridad y grandeza intelectual de Weber en términos de su fracaso al no concluir su “obra principal”, la cual se compone de “fragmentos masivos que quedaron como los bloques de construcción no usados de un titán”, Tenbruck considera, en cambio, que “ninguna de esas dos caracterizaciones es satisfactoria. La pasión intelectual de Weber excluye la posibilidad de que la obra de su vida quede enterrada en una obra de

referencia, su resolución intelectual lo coloca más allá del crítico, y su consistencia intelectual excluye la posibilidad de una producción de fragmentos sin plan consciente”.⁶⁹

Durante demasiados años se buscó inútilmente el hilo de Ariadna que le diera un sentido integrador a la que se veía erróneamente como la “obra principal” (*Hauptwerk*) de Max Weber. Y tal fracaso deriva, según Tenbruck, de que se buscó en el lugar equivocado. La *Hauptwerk* de Max Weber está en sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, especialmente el primero, donde se encuentran formulados los principales atisbos teóricos de su sociología, especialmente en las partes sistemáticas de sus introducciones: la general de 1920, tradicionalmente leída de manera equivocada como si fuera parte integrante de sus ensayos sobre el protestantismo; la que aparece antes de sus ensayos sobre el confucianismo como “introducción a la ética económica de las religiones universales”, y su célebre “Excurso” (*Zwischenbetrachtung*). Ahí Weber resumió las implicaciones teóricas de sus investigaciones sustantivas sobre sociología de la religión que se inician con sus célebres ensayos sobre el protestantismo ascético. En estos primeros ensayos, Weber identificó el punto final del proceso de *desencantamiento del mundo* en la historia de la religión, un proceso que ayudó a gestar al mundo moderno. Sin embargo, en la primera versión (1904/1905) de esos célebres ensayos, Weber aún no disponía del concepto de *desencantamiento* (*Entzauberung*) ni tenía todavía claro cuál era el origen de tal proceso, lo cual Tenbruck hace notar *por primera vez* en este artículo de 1975, al tiempo que no desaprovecha la oportunidad para echarles en cara la ignorancia de este dato fundamental a los intentos de Seyfarth y Sprondel, en 1973, por reconstruir en términos neoevolutivos la sociología de la religión de Weber. Porque, según ya ha sido mencionado más arriba, todo el esfuerzo de reconstrucción neoevolucionista de la sociología de la religión de Weber por parte de Sprondel se hace a partir del siguiente párrafo de la segunda versión de la *EP* (1920), ausente en la primera versión: “Con el protestantismo llega a su culminación el proceso de ‘desencantamiento del mundo’ que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación”.⁷⁰

Tal párrafo es crucial para la reconstrucción neoevolucionista de la obra de Weber por su evidente estructura teleológica: hay un principio, las antiguas profecías judías; un punto medio, el apoyo en el pensamiento científico heleno, y un *telos* o fin, la *culminación* del proceso en el protestantismo. Aunque Tenbruck pone en evidencia la ignorancia de Sprondel con respecto al momento en que Weber introdujo ese pasaje en sus ensayos sobre el protestantismo, se apoya, sin embargo, en el intento del segundo precisamente para resaltar su enorme importancia teórica. Sprondel acierta, pues, en encontrar aquí un importante objetivo teórico de Weber para conceptualizar adecuadamente el proceso de *racionalización*, pero ¿dónde y cuándo lo introdujo por

primera vez Weber? La precisa identificación de tal fuente nos dará la pista sobre dónde elaboró Weber los principales objetivos teóricos de su obra sociológica y por qué es en la noción de *racionalización* donde se encuentra el auténtico hilo de Ariadna para interpretar el significado unificador de su fragmentada obra, posiblemente en términos evolutivos, aunque no necesariamente en la dirección tomada por Seyfarth y Sprondel. Por lo pronto, Tenbruck hace las siguientes aclaraciones preliminares respecto a la manera en que deben interpretarse los ensayos de Weber sobre el protestantismo:

La osada inserción del mencionado pasaje, tan audaz y radical, claramente va más allá de la tesis original, y cualquier conocedor de la *EP* no puede dejar de notarlo. Puesto que la *EP* está originalmente interesada exclusivamente en el origen del espíritu del capitalismo, ¿dónde entonces habla Weber en esta obra del proceso histórico religioso del desencantamiento, y cómo podría haberse representado el calvinismo como la etapa culminante de un proceso cuando tan sólo se habían discutido su peculiaridad y sus efectos? ¿y con la autoridad de cuál argumento podía Weber referir al lector de la *EP* a las proposiciones adicionales de que el desencantamiento del mundo “comenzó con las antiguas profecías judías” y que terminó “apoyado en el pensamiento científico heleno” en el ascetismo intramundano del protestantismo? No hay ninguna mención de esto en el texto original de la *EP*, y la inserción de Weber, tomada exclusivamente en el contexto de la *EP*, debió aparecer como una fantasiosa conexión personal que excede por mucho los límites permisibles de las proposiciones científicas. Una cosa es clara: el pasaje es algo completamente externo al resto de la *EP*. Su inserción no era parte del original y nunca pudo serlo pues se dispara del formato inicial y explora dimensiones completamente nuevas [...].

Puesto que la idea del desencantamiento ni siquiera aparece sugerida en el texto original de la *EP*, de esto se sigue que debió haber sido concebida en una fecha posterior, lo cual plantea la siguiente interrogante: ¿dónde y cuándo Weber expuso y elaboró su conceptualización de un proceso histórico religioso de racionalización que se extiende del antiguo judaísmo a la ética protestante?⁷¹

Después de regodearse por varias páginas con más preguntas retóricas del mismo estilo, a fin de resaltar su habilidad como detective de conexiones documentales escondidas, por fin Tenbruck nos ofrece la ansiada respuesta: el término del “desencantamiento del mundo” como proceso histórico religioso de racionalización aparece alrededor de 1915, en la “introducción a la ética económica de las religiones universales”. Fue aquí y entonces cuando el significado del antiguo judaísmo para el proceso del desarrollo occidental se le reveló claramente a Weber. Y esto lo llevó en cierta forma al campo de los evolucionistas a pesar de que se había cuidado en sus primeras obras de distanciarse expresamente de los patrones teleológicos del evolucionismo organicista de su época. Pese a ello, Tenbruck considera que es al inicio de su *Spätssoziologie* (sociología tardía), alrededor de 1913, cuando Weber hizo el trascendental descubrimiento sobre cómo las ideas, especialmente las religiosas, se rigen por una “lógica inherente” (*Inneren Logik* o *Eigenlogik*) que otorga significado a todo el proceso de racionalización:

El descubrimiento más importante de Weber, sin embargo, reside en el conocimiento de que la racionalización

en toda su fragilidad histórica nació de la compulsión de una *lógica inherente* situada en la tendencia irresistible hacia la racionalización de las ideas religiosas. Por lo tanto, el proceso de racionalización es, en el fondo, un proceso histórico religioso de desencantamiento, y las etapas y momentos de la historia de la racionalización derivan su unidad del proceso del desencantamiento. El descubrimiento de Weber no consistió en la identificación histórica de acontecimientos parciales, sino en la de una *lógica*, el impulso interno detrás de toda la secuencia. Y la clave para este atisbo debe encontrarse en una obra de Weber que, a pesar de algún progreso, se ha resistido a la interpretación en su parte central, a saber, la *wewr* [*Wirtschaftsethik der Weltreligionen* o “ética económica de las religiones universales”].⁷²

Tenbruck considera fundamental, en consecuencia, ubicar correctamente la gran importancia de ese texto dentro de la obra general de Weber. Si tradicionalmente se le había interpretado como un mero “apéndice teórico” de interés secundario, como lo hicieron Gerth y Mills en 1946, o como una mera introducción a los estudios sobre China, India y el antiguo Judaísmo en calidad de “comprobaciones indirectas” de la tesis sobre el protestantismo, o como un mero estudio preliminar para entender algunos capítulos de *Economía y sociedad*, según lo hizo Bendix en 1960, con ello se perdía de vista la enorme y crucial importancia del texto discutido en el sentido de que, al lado de la “introducción general” de 1920 y el “Excurso” (*Zwischenbetrachtung*), Weber presenta ahí los principales atisbos y objetivos teóricos para interpretar toda su obra. Por ello resulta sumamente miope y erróneo, por no decir que de “escandalosa ceguera” (*ärgerliche Blindheit*), el haber tradicionalmente visto en sus tres volúmenes de sociología de la religión no la obra principal de Weber, sino una serie de estudios cuyo principal propósito era supuestamente servir de “comprobación indirecta” a su tesis sobre el protestantismo. Según Tenbruck, ver en las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales una mera contraparte “comprobatoria” de la tesis sobre el protestantismo es una interpretación no sólo equivocada, sino que, además, “ignora fundamentalmente la naturaleza y ubicación de la *wewr*”, entre otras cosas porque no se percata de que ahí Weber “expuso y desarrolló una tesis propia y principal de toda su obra”, es decir, el de la autonomía de la lógica de los procesos de racionalización y la manera en que las ideas se relacionan con los intereses materiales e ideales.⁷³

Aparte de la demostración teórica de la importancia intrínseca de esos textos incluidos en el primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, Tenbruck señala otras razones, de carácter extrínseco, para demostrar por qué es en esos estudios, y no en *Economía y sociedad*, donde debe buscarse la *Hauptwerk* (obra principal) de Max Weber. A diferencia de *Economía y sociedad*, obra que debía escribir por obligación contractual y con el propósito de elaborar un manual de referencia, Weber podía desarrollar libremente sus propios intereses, tanto teóricos como sustantivos, en sus investigaciones sobre sociología de la religión. En términos de desarrollo intelectual, lo incluido en sus *Ensayos sobre sociología de la religión* abarca una tarea que ocupó *toda* la vida de Weber como sociólogo (1903-1920), mientras que el periodo dedicado a la

elaboración del manual de *Economía y sociedad* es, a lo más, de tan sólo tres años (1911-1913), con un regreso en 1918 a la relaboración de los “conceptos sociológicos fundamentales” apuntados inicialmente en 1913. Durante todos los años de la Primera Guerra Mundial, Weber no se ocupó de *Economía y sociedad* y, en cambio, se concentró en el trabajo sustantivo de sus investigaciones sobre China, la India y el antiguo judaísmo, así como en sus escritos políticos, de tal modo que puede decirse que la obra *académica* de mayor interés para Weber y en la que trabajó de manera más persistente fueron sus investigaciones sobre sociología de la religión. El delimitado tema inicial de la relación de la ética protestante con el espíritu del capitalismo fue desplazado y ampliado, a partir de 1913, por el tema mucho más vasto y complejo del significado del proceso de racionalización en general. Así, un tema tan circunscrito inicialmente en términos históricos se elevó a tema de implicaciones histórico-universales tan amplias como el de investigar la manera en que la conjunción de ideas e intereses genera desarrollos sociales de largo plazo o “larga duración”. El tema de la ética protestante es tan sólo una de las diversas manifestaciones de tal conjunción de ideas e intereses, pero hay también procesos equivalentes de racionalización en otras culturas o civilizaciones. El tema más profundo que recorre todas estas investigaciones es, así, el de la naturaleza y direcciones que adopta el proceso de racionalidad que conecta las ideas con los intereses, y es en función de este proyecto mediante el cual puede establecerse el criterio de demarcación para clasificar la importancia relativa que guardan entre sí las distintas obras de Weber:

La colección de *Ensayos de sociología de la religión* abarca todo el periodo creativo de la vida de Weber, desde los ensayos sobre el protestantismo hasta su muerte; fue esta obra, y no *Economía y sociedad*, la que lo ocupó de manera continua y persistente. El tema de la ética protestante es el vehículo que proporciona la primera expresión, clara pero delimitada, del tema más profundo de la racionalización. Los estudios sobre la ética económica de las religiones mundiales documentan la manera en que ese problema fue ampliado a un nivel conceptual más elevado: primero, con la evidencia recopilada en los capítulos sustantivos, y después con la síntesis teórica de las introducciones y el *Zwischenbetrachtung*. El desarrollo intelectual de Weber despliega claramente las etapas del problema de la racionalización. El punto de partida son los ensayos sobre el protestantismo con su concentrado interés en la racionalidad capitalista occidental [...]. Esta línea de investigación se modificó en el transcurso de la siguiente obra, *Economía y sociedad*, cuya preferencia por el tratamiento temático abrió el camino para investigar otras rutas que contribuyeron al progreso de la racionalidad occidental. Vista desde esta perspectiva, *Economía y sociedad* pertenece a la etapa de la investigación que, por un lado, sigue el trayecto de las consecuencias económicas y sociales de la ética protestante en la modernización, donde el protestantismo es visto como el “espíritu” que subyace a este proceso; y por el otro, rastrea en la historia previa las raíces del protestantismo. Fruto de esta investigación fueron los capítulos sobre la dominación y la burocracia, por un lado, y los de la ciudad y el derecho, por el otro. Pero lo que todavía no se obtenía era un concepto unificador del inevitable avance de los procesos de la racionalización y el desencantamiento. Fue tan sólo cuando se tomaron esos resultados, en el contexto de sus estudios sobre sociología de la religión, cuando Weber fue capaz de concebir un plan para investigar el desarrollo de la racionalidad comparada de las religiones mundiales.⁷⁴

En otras palabras: los conceptos, problemática y línea vectorial de la gran tesis sobre

el ineluctable avance del proceso de racionalización, en cuanto tema rector que da sentido a toda la obra de Weber y constituye su principal y original aportación, deben buscarse en las partes teóricas de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* y no en *Economía y sociedad*. ésta ocupa, en todo caso, un lugar meramente auxiliar, preliminar, subdesarrollado y subordinado frente al gran y principal tema del proceso de racionalización y la relación entre ideas e intereses en la generación de tal proceso. Con respecto a este último aspecto, Weber llegó entre 1913 y 1915 a la trascendental conclusión de que eran a las racionalizaciones religiosas a las que debía atribuirse la principal responsabilidad en el desarrollo a largo plazo del proceso de racionalización, aun cuando la dirección específica tomada fpor cada racionalización religiosa dependiera de factores societales, como lo demostraba el específico y peculiar proceso del “desencantamiento del mundo” en occidente.

La llave maestra para descifrar todo este complejo proceso se encuentra, de nueva cuenta, no en *Economía y sociedad*, sino en el último texto escrito por Weber donde sintetiza todos sus objetivos teóricos y el significado principal de su proyecto de investigación: la “introducción general” de 1920 a los *Ensayos sobre sociología de la religión*. Ahí Weber se pregunta por el significado universal y validez del camino tomado por el proceso de racionalización occidental, lo cual para Tenbruck representa un nivel en la problemática planteada por Weber que no había sido alcanzado previamente. Ese texto de 1920 representa para Tenbruck el más claro “testamento” intelectual de Weber no sólo por haberlo redactado poco antes de su muerte, sino también porque sintetiza sus principales propósitos y objetivos teóricos que le dan una clara orientación a toda su obra:

No debe sorprender el que una vez que Weber llegara en la *wewr* a una comprensión general del proceso de desencantamiento, hablara en su “introducción general” de 1920 del “ulterior análisis del desarrollo occidental”. Este testamento —escrito poco antes de su muerte cuando las principales secciones de la segunda versión de *Economía y sociedad* ya llevaban siete años guardadas para la imprenta— debería bastar para dejar perfectamente en claro que aunque *Economía y sociedad* contiene valiosas contribuciones para descifrar el problema de los procesos de racionalización occidental, no trata directamente tal problema ni tenía intención de hacerlo. *Economía y sociedad* no es la obra principal que pueda honrar tal programa de investigación, y aunque éste aparece de manera difuminada y lamentablemente fragmentaria al final de los ensayos sobre el protestantismo, es más bien en la colección de ensayos sobre la ética económica de las religiones universales donde Weber profundizó y amplió su visión histórico-universal.⁷⁵

La fase final de la posición cognitiva (*Erkenntnisstand*) alcanzada por Weber resulta ser así “la nueva conceptualización histórico-universal de los procesos de racionalización”.⁷⁶ Ahora bien, esa nueva posición cognitiva, según Tenbruck, puede identificarse claramente porque, en el *Zwischenbetrachtung*, Weber no quiso excluir la posibilidad de explicar procesos de racionalización religiosa en términos de “tipos reales” y no nada más ideales, lo cual produce, según Tenbruck, un tremendo “*shock*” a quienes

creían dominar todos los recovecos de la metodología weberiana.⁷⁷ Los “tipos cuasi reales” son así imágenes religiosas del mundo que implican procesos de una progresiva racionalización creciente y, para Tenbruck, “la prueba de la validez cuasi real de esos tipos” se encuentra en las secciones sustantivas de los ensayos de la ética económica de las religiones universales. Al aceptar esa “cuasi realidad” en los procesos de racionalización religiosa, Weber se desplazó, según Tenbruck, hacia una posición evolucionista, aunque fuera en un estilo muy *sui generis*. En efecto:

Weber, quien a lo largo de toda su vida sostuvo la especificidad de la historia en contra de las leyes del progreso, se encuentra ahora en su obra sobre la religión en el campo opuesto del evolucionismo. Más sorprendente aún resulta, sin embargo, su concepción de este evolucionismo [pues, para Weber] la religión avanza de acuerdo a su propia problemática. Como veremos, esta no es, en el fondo, otra cosa que lo que Weber denominó el problema de la teodicea y no tiene nada que ver con la investigación cognitiva de la realidad. La compulsión racional a la que tienen que llegar las religiones deriva de la necesidad de poseer una respuesta racional al problema de la teodicea. Las etapas del avance religioso son las concepciones cada vez más articuladas de ese problema y su posible solución. El desarrollo racional de la religión no ocurre pues ni en, ni para, la realidad externa del mundo. Al contrario, para Weber el despliegue racional del problema de la teodicea opera en franca oposición al mundo [y] la lógica interna (*Eigenlogik*) de la racionalización religiosa exige prioridad.⁷⁸

Una vez planteada la tesis interpretativa de la autonomía de la lógica interna de la racionalización religiosa, Tenbruck procede a exponer su enorme y crucial importancia para entender la teoría desarrollada por Weber en su “introducción a la ética económica de las religiones universales” (1915) sobre la *relación entre ideas e intereses* a partir del proceso de racionalización así entendido, es decir, en la autonomía de su propia lógica interna. Para ello cita el célebre pasaje donde Weber afirma: “Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las ‘imágenes del mundo’, creadas por las ‘ideas’, han determinado como guardagujas los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses”.⁷⁹ Tenbruck eleva a la calidad de proposición teórica sintética ese pasaje y se burla de quienes la califican de mera “observación críptica”, pues ahí se encuentra cifrada una de las más creativas *teorías* que se hayan producido jamás para entender la naturaleza de la relación entre ideas e intereses. Fustiga al pobre de Sprondel por cometer el confuso (pero frecuente) error de identificar las *ideas* con los *intereses ideales* como si fueran lo mismo. Porque, a fin de entender toda la riqueza de la mencionada proposición teórica, es necesario distinguir, por un lado, los intereses materiales de los ideales y, por el otro, estos últimos de las ideas. Los intereses *materiales* pueden representarse, por ejemplo, en la búsqueda cotidiana de la ganancia económica para sobrevivir y después ahorrar para consumir o invertir; en cambio, los intereses *ideales* se representan, por ejemplo, en la necesidad de buscar la salvación en el mundo del más allá, pues los seres humanos llevarán a cabo todo tipo de acciones imaginables en este

mundo a fin de garantizar su salvación. Se diferencian de las *ideas* en que éstas no necesariamente están movidas por un interés para la acción (por ejemplo, la búsqueda de la salvación), sino en que, para Weber las ideas son *imágenes del mundo* que buscan dar una descripción coherente del mundo y, en cuanto tales, son creadas predominantemente por profetas, intelectuales y grupos religiosos.

El concepto monoteísta de un Dios supramundano es una de esas ideas que en principio no promueve intereses ideales, aun cuando, una vez generada y aceptada, tal idea tendrá consecuencias de alcances casi inimaginables y, entre éstas, dará pie a la generación de intereses ideales. Otra idea, derivada de la primera, sería la representada por una profecía ética (*Sendungsprophetie*), como en el judaísmo, la cual puede convertirse en motor de intereses ideales cuando el profeta se considere a sí mismo un instrumento de Dios en el mundo. Y una extensión adicional, en cuanto idea que proviene de la coherencia lógica interna de la anterior, es, por ejemplo, la creencia calvinista en la predestinación, la cual, a su vez, genera nuevos intereses ideales. Tenbruck usa tal distinción para dar la siguiente extensión explicativa de la citada proposición teórica de Weber:

A pesar del hecho de que la acción humana se encuentra motivada directamente por intereses, hay periodos de la historia cuya dirección de largo plazo está determinada por las ideas, de tal modo que aunque los hombres vivan y mueran en la búsqueda de sus intereses, a la larga, el agua de la historia es conducida por el molino de las ideas pues las acciones humanas permanecen bajo la influencia de esas ideas [...].

Weber es plenamente convencional cuando trata las ideas como hechos histórico-sociales. Pero lo que para nada es convencional es su “críptica” teoría (que no observación) sobre el papel de tales ideas como guardaguas [...]. Pues lo que convierte a las ideas en guardaguas de la historia no es la fuerza de su predominio en un periodo, sino la *dinámica de su propia lógica*. Algunas ideas, bajo la compulsión de su propia lógica interna, desarrollan sus consecuencias racionales y así afectan las vías histórico-universales: tal es el resultado al que llega la *wewr*.⁸⁰

La teoría de Weber, según Tenbruck, afirma que los hombres actúan por influencia directa de sus intereses, pero también que ninguna racionalización continua e integral de la realidad puede proceder exclusivamente de los intereses. De su proposición teórica se desprende, en consecuencia, que los intereses materiales son ciegos.⁸¹ Los intereses materiales se enfocan, por periodos limitados, a tan sólo ciertos aspectos específicos de la realidad; contribuyen a la racionalización tan sólo en la medida en que sus fines y metas son alcanzados, y son fuerzas de corta duración, cuyo logro inhibe el progreso adicional de la racionalización. Así como el capitalismo aventurero y de botín tenía pocas probabilidades de generar una economía racional, así otras racionalizaciones de otros aspectos de la realidad quedaron estancadas simplemente porque determinado tipo de intereses se interpuso en su camino. La economía moderna se origina en la presión de la disciplina y no en la gratificación de intereses. El punto de cambio de las vías realizado

por las ideas no es sino la otra cara de la ceguera de los intereses.⁸² Esto conduce al meollo del concepto del proceso de racionalización en los *Ensayos sobre sociología de la religión* de Weber. Una racionalización total de la realidad, como ha ocurrido en la modernidad occidental, sólo pudo surgir a partir de una disciplina impuesta a los intereses, en el sentido de orientarlos por un modo de conducción de vida metódico y racional. Y sólo el ascetismo intramundano podía crear un modo racionalmente ordenado de conducta, el cual tenía que probarse a sí mismo en un mundo liberado de la influencia de la magia. En este aspecto, el protestantismo fue el heredero natural de la resistencia judía a la influencia de la magia, pues sólo el judaísmo puso a la racionalización religiosa en el trayecto dirigido hacia el desencantamiento del mundo que continuó la cristiandad hasta llegar a su culminación lógica en el calvinismo. Así, la lógica interna de la racionalización religiosa contribuyó al pleno despliegue de una idea que había permanecido latente en la ética judía y que alcanzó su plena realización en el ascetismo intramundano, con lo cual Weber conectó el principio y el final del proceso religioso del desencantamiento del mundo en una reconstrucción inseparable de una visión evolucionista sí, pero del desarrollo de las ideas.⁸³

Al final de tal proceso evolutivo se encuentra el ascetismo intramundano, el cual eliminó radicalmente la magia de la realidad y dejó el camino abierto para otros procesos de racionalización de carácter práctico en la economía, la tecnología, la administración. A partir de ese momento, la racionalización adquiere el formato de la modernización, nacida de fuerzas mundanas que ya no dependen de poderes mágicos.⁸⁴

Así, la ética protestante se muestra a sí misma como parte integrante y crucial de un proceso histórico universal, y Weber expone y demuestra, en sus ensayos de sociología de la religión, el audaz bosquejo sobre la manera en que las ideas desempeñan el papel de guardagujas en el proceso de transformación histórico-universal. Tenbruck proclama que pudo llegar a esta conclusión por haber descubierto el propósito teórico central detrás de la principal obra de Weber, sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, y por no haber perdido el tiempo buscándolo en ese “mero compendio de tipos ideales” que es *Economía y sociedad*.⁸⁵ “Quien desee penetrar en el meollo del pensamiento y en el centro viviente de la sociología de Max Weber debe incursionar en su sociología de religión, en especial sus estudios sobre la ética económica de las religiones universales”, sentencia Tenbruck en las conclusiones de su seminal artículo, donde insiste en que basta saber cuánto tiempo invirtió el sociólogo de Heidelberg en sus obras para saber cuál es la principal y cuál la subordinada:

En términos de biografía, ambas partes de *Economía y sociedad* fueron redactadas en dos intentos separados que en conjunto suman tres años, mientras que los principales temas de la ética protestante y la ética económica de las religiones universales se extienden a lo largo de todo su periodo de madurez, orientado por la continua preocupación del problema de la racionalidad.⁸⁶

En las notas de pie de página de su artículo, Tenbruck también señala que el vector para entender los propósitos fundamentales del proyecto central de sociología que Weber se propuso realizar, de manera deliberada probablemente en torno a 1915, no sólo se encuentra en los textos teóricos de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, sino también en otros textos que claramente derivan de esos planteamientos, tal y como ocurre con el de “La ciencia como vocación” (1919). Ahí Weber habla, en efecto, de las teodiceas y del proceso de desencantamiento del mundo, y aun cuando varias veces fue interpretado, por ejemplo por Jaspers, como un manifiesto de la “filosofía existencialista”, en realidad está demasiado influido por la interpretación de Simmel sobre la tragedia de la cultura de la modernidad. Tal problemática jamás podría rastrearse en *Economía y sociedad*, mientras que resulta relativamente sencillo encontrar cómo se deriva de los principales problemas planteados en los textos teóricos de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*. Por otro lado, Tenbruck ofrece evidencia epistolar interesante y convincente con respecto a que, hacia el final de su vida, Weber se dirigía claramente a elaborar una sociología de la cultura, similar a la de Simmel, pero que ya no tuvo tiempo de bosquejarla expresamente aunque puede tenerse una idea aproximada de cuál camino hubiera seguido si nos atenemos a lo apuntado en su “introducción general” de 1920 a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, a los otros dos textos teóricos del primer volumen de los mismos y al canto de cisne de la conferencia “La ciencia como vocación”.⁸⁷

La aportación de Tenbruck fue, sin duda, original y fructífera al señalar las importantes diferencias teóricas entre las dos versiones de los ensayos sobre el protestantismo, y por volver a centrar la atención en los textos teóricos del primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*. Tenbruck también tiene el mérito de haber encontrado un hilo conductor para explicar el análisis weberiano del proceso de racionalización, así como su compleja *teoría* sobre las relaciones entre ideas e intereses orientados por el parámetro de una compleja y pluralizada noción de *racionalidad*. Tal teoría no sólo está presente en diversas aportaciones sociológicas de Weber, a las cuales les imprime coherencia y una especie de unidad, sino que también proporciona un punto de partida mejor informado para la reconstrucción de la teoría de la historia de Weber en comparación con otras, especialmente la de Marx.

No obstante, la reconstrucción de Tenbruck también adolece de debilidades y defectos. Para empezar, a veces parece ser más bien una especie de “tipo ideal” que ha eliminado todos aquellos elementos que pudieran contradecir o amenazar la “coherencia interna” del esquema básico ofrecido. En particular, esto ocurre así cuando se descubre que Tenbruck prácticamente no toma en consideración la amplia sección de “sociología de la religión” de *Economía y sociedad*. De ser cierta su hipótesis con respecto a que Weber escribió lo esencial de las dos versiones de *Economía y sociedad* entre 1911 y

1913, y hasta después se dedicó a la elaboración de los textos teóricos de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, entonces ¿cómo explicar la mención explícita de la noción de *desencantamiento del mundo* en *Economía y sociedad* dentro de la sección dedicada a la sociología de la religión?⁸⁸ Una de dos: o Weber descubrió tal noción cuando elaboraba el “compendio” de la sociología de la religión para *Economía y sociedad*, antes de redactar los textos teóricos del primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, lo cual no es imposible dado que hay por lo menos otro texto publicado en 1913 donde Weber ya usa el término del desencantamiento; o bien tal “compendio” es posterior a esos textos teóricos, en cuyo caso debe aceptarse que Weber sí elaboró importantes secciones de *Economía y sociedad* después de 1913, quizá no durante los años de la Primera Guerra Mundial, como señala Tenbruck, pero sí al terminar ésta, es decir, entre 1918 y 1920. En cualquier caso, la relación entre los *Ensayos sobre sociología de religión* y *Economía y sociedad* puede ser mucho más cercana de lo que estipula Tenbruck pues no hay una tajante separación entre ambas obras como supone su “reconstrucción” típico ideal.

En muy poco tiempo, según veremos en este mismo capítulo, Wolfgang Schluchter señalaría, en contra de las aportaciones de Tenbruck, que ambas obras son más bien *complementarias* y se refuerzan mutuamente, y que el esquema de reconstrucción de Tenbruck es demasiado “idealista” y requiere ser equilibrado con las cruciales y fundamentales aportaciones de Weber en el ámbito institucional y organizativo. En efecto, Tenbruck presenta un Weber por un lado demasiado cargado a la esfera de los procesos “ideales” y, por el otro, demasiado teleológico y evolucionista, lo cual choca con la representación tipológica y comparativista de Wolfgang Mommsen, la cual, según ya tuvimos oportunidad de ver, se encuentra demasiado bien fundamentada y documentada.

De cualquier modo, las aportaciones de Tenbruck dieron pie para que en el mismo año de 1975 llamara la atención, en otro de sus provocadores artículos, sobre las enormes deficiencias de las ediciones de las obras de Weber existentes hasta ese momento en Alemania. Así, en un artículo con la provocadora pregunta “¿Qué tan bien conocemos a Max Weber?”,⁸⁹ Tenbruck exhibió las limitaciones, errores y omisiones perpetrados por Johannes Winckelmann y Eduard Baumgarten, los dos principales editores de las obras de Weber en Alemania después de la segunda Guerra Mundial. Ya fuera porque anunciaban como “ediciones críticas” lo que no eran tales, o porque, como en el caso de Baumgarten, se reservaban “por razones éticas” la publicación de cartas y documentos inéditos del legado de Weber, lo cierto es que el conocimiento que se tenía de la obra weberiana mediante las ediciones publicadas hasta 1975 era, según Tenbruck, lamentablemente insatisfactorio y deficiente por parcial y sesgado.⁹⁰

De tal modo que Friedrich H. Tenbruck, sin duda el weberólogo incómodo para

aquellos privilegiados del orden establecido que detentaron el monopolio de las ediciones de Weber, se lanzó contra ellos, y desde una perspectiva francamente pionera demandó *por primera vez* la necesidad de hacer auténticas y confiables ediciones críticas (*eine kritische Gesamtausgabe*) de las obras de Max Weber, dadas las limitaciones, carencias y sesgos de las entonces existentes. Para empezar, nadie parecía haberse percatado de las enormes e importantes diferencias entre la primera y la segunda versión de *EP*, no solamente porque el término teórico fundamental del *desencantamiento del mundo*, invocado en la segunda versión de 1920, no aparece mencionado ni una sola vez en la primera versión de 1904/1905, sino también por muchas otras modificaciones y diferencias, incluso de tono y estilo, entre ambas versiones.⁹¹ ¿cómo es posible que Winckelmann incurriera en la desfachatez de anunciar en 1973 su edición de la *EP* como una “edición crítica”, cuando ni siquiera había consultado los textos originales de la primera versión de 1904/1905?⁹² Por no consultar, y quizá ni siquiera sospechar la existencia de importantes diferencias entre ambas versiones de la *EP*, Winckelmann era para Tenbruck un diletante ignorante incapaz de ver o dar cuenta de las grandes transformaciones teóricas que sufrió el pensamiento de Weber entre 1903 y 1920, por no decir nada, además, de que ni siquiera sabía bien qué es y en qué consiste una “edición crítica”.⁹³ La edición de la *EP* de Winckelmann tampoco señalaba, clara y expresamente, que la “introducción general” era un texto de 1920 y no constituía una introducción a los ensayos sobre el protestantismo, sino a los tres volúmenes completos de los *Ensayos sobre sociología de la religión*.⁹⁴ Winckelmann tampoco separó claramente las escasas notas aclaratorias que hizo al texto de Weber de las hechas por éste, con lo cual los lectores de su edición podían fácilmente confundirse y tomar como una nota de Weber lo que en realidad había escrito Winckelmann y viceversa.⁹⁵

Como resultado de todo ello, Tenbruck propone por primera vez la urgente e inaplazable necesidad de contar con una *edición crítica* del importante texto de *EP* a partir de los siguientes requisitos: 1) una edición cuyo formato permita identificar claramente las modificaciones que Weber introdujo en su segunda versión frente a la primera, y que cuente con un aparato crítico capaz de registrar las variantes y modificaciones entre ambas; 2) una edición cuyo formato permita distinguir claramente las notas aclaratorias y explicativas del editor frente a las originales del propio Weber (con un recurso que vaya más allá de simplemente poner unas cuantas adiciones del editor entre corchetes), a fin de contar con un *verdadero aparato crítico* claramente separado de las notas de Weber; 3) una edición que si va a ir acompañada de textos complementarios, como el de la “introducción general” de 1920, informe clara, expresa y visiblemente que el texto no era parte integrante de los ensayos sobre el protestantismo, pues, en todo caso, fue el sociólogo estadounidense Talcott Parsons quien en su traducción de la *EP* al inglés fue el primero que lo incorporó como si fuera parte

integrante de tales ensayos; 4) una edición que en las notas del editor explique la importancia de las transformaciones teóricas que lleva consigo, por ejemplo, la aparición de términos teóricos tan importantes como el del *desencantamiento del mundo*, y 5) una edición que especifique claramente en un estudio introductorio los criterios editoriales, fuentes utilizadas y características del aparato crítico.⁹⁶

Nadie hizo notar al lector no especializado, insiste Tenbruck, que la edición de Winckelmann en circulación del crucial texto de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y la más usada hasta entonces en cursos y seminarios universitarios, no era la de los textos originales publicados en 1904/1905, sino la versión considerablemente modificada de 1920. Esto ya no puede permitirse en virtud de la importancia central que tiene Weber para la comprensión actual de la sociedad contemporánea, sentencia Tenbruck, por lo que exige dar inicio al trabajo serio, responsable y riguroso de una nueva edición crítica de todas las obras de Max Weber, a fin de ya no depender de las dudosas versiones de “editores” incapaces, como Winckelmann o Baumgarten.

Wolfgang Schluchter y la paradoja de la racionalización en 1976

Tanto las aportaciones de Seyfarth y Sprondel, en 1973, como las de Weiß y Tenbruck, en 1975, generaron, a pesar de sus claras diferencias internas, un consenso básico entre los especialistas alemanes en la obra de Weber con respecto a dos cuestiones: 1) la crucial y fundamental importancia del concepto de *racionalidad* y sus derivados (*racionalismo* y *racionalización*) para entender la obra de Weber en cuanto noción capaz de darle un sentido unificador a sus múltiples fragmentos, y 2) la absoluta e irreversible necesidad de interpretar sus célebres ensayos sobre el protestantismo, ya no de manera aislada y en el ámbito de la polémica de las detalladas evidencias históricas o estadísticas para supuestamente “refutarla” o “confirmarla”, sino en el más amplio y complejo contexto del significado del proceso de racionalización en general, según aparece expuesto éste sobre todo en sus ensayos de sociología de la religión comparada.

La manera en que, a su vez, debía interpretarse el concepto weberiano de *racionalidad*, fuera en términos nominalistas, relativistas, pluralistas, culturalistas, instrumentalistas, decisionistas, dualistas (v. gr. racionalidad “formal” vs. racionalidad “material”) o reducibles a *una sola noción* básica y fundamental de *razón*, era algo que quedaba abierto a la polémica y a las distintas propuestas de clarificación conceptual o sistematización interpretativa. Y, dentro del contexto de esta amplia apertura interpretativa, quedaba también insertada la problemática cuestión de si Weber entendía el proceso de la racionalización en términos de un programa de investigación “mínimo evolutivo”, según coincidían con diversos matices Seyfarth, Sprondel, Weiß, Tenbruck, y según veremos a continuación también Schluchter, o si más bien las “tendencias evolutivas” eran meras construcciones típico ideales, de orientación teleológica, sí, pero sin posibilidad alguna de captarlas en términos inmanentes u ontológicos. Por ello, la obra de Weber forzosamente tendría que interpretarse en términos antiteleológicos, antievolutivos y más bien de una irreductible y plural tipología comparativa historicista, tal como lo habían sostenido, también con importantes y diversas diferencias de matiz, lo mismo Bendix que Mommsen en el ámbito cultural germano, o Antoni, Aron y Giddens fuera de éste.

De tal modo que durante toda la década de los setenta y buena parte de la siguiente las publicaciones en Alemania sobre la obra de Weber estuvieron llenas de libros, seminarios y artículos abocados a discutir y tratar de clarificar o sistematizar la compleja noción de la *racionalidad* y sus derivados. Dos ejemplos de este esfuerzo de clarificación conceptual, considerados en el artículo de Schluchter en 1976,⁹⁷ son los de Ulrike Vogel en 1973 y Manfred Hennen en 1976. Así, en su artículo “Algunas consideraciones sobre el concepto de *racionalidad* en Max Weber”,⁹⁸ Vogel desarrolla una estrategia dualista para interpretar la manera en que la distinción entre la racionalidad

valorativa (*Wertrationalität*) y la racionalidad “con arreglo a fines” (*Zweckrationalität*) configura la dialéctica “del proceso de racionalización en la historia”,⁹⁹ Al orientar la acción social mediante valores y normas, de tal manera que ni siquiera la instrumentalidad de la sociedad industrial es capaz de independizar totalmente la racionalidad “con arreglo a fines” de las orientaciones normativas.¹⁰⁰ Aunque el avance del proceso de racionalización puede ser visto en términos de una creciente diferenciación de ámbitos cognitivos y esferas vitales, no necesariamente obedece a una lógica evolutiva, sino más bien a una diferenciación sistémica y funcional.¹⁰¹ Dada esta perspectiva, aunque el artículo de Vogel fue tomado en cuenta por Schluchter en 1976, lo vio más bien como un intento demasiado rudimentario de clarificación, entre otras cosas por desconocer la complejidad de la noción de *racionalidad* y sus derivados, desarrollada por Weber en sus ensayos de sociología de la religión. Más que una afinidad con Schluchter, el artículo de Vogel parece una aportación precursora del más desarrollado enfoque sistémico de Richard Münch en 1978 para entender la noción weberiana del *proceso de racionalización* occidental en términos de la teoría de sistemas, según veremos más adelante.

Por otro lado, Manfred Hennen publica en 1976 un libro con el título de *Crisis de racionalidad: dilema de la sociología. Sobre la recepción crítica de Max Weber*,¹⁰² en el cual si bien reconoce que la noción de *racionalidad* en Weber da la pauta para interpretar el significado global de su obra, de la misma manera en que la categoría de “hecho social” es la clave para entender a Durkheim, y la de evolución para entender a Spencer,¹⁰³ Resulta necesario analizar también las potencialidades emancipadoras, hermenéuticas, filosóficas y existenciales de la noción weberiana de *racionalidad*, al lado de las tradicionales distinciones entre racionalidad formal y material, o valorativa e instrumental, pues sólo así podrá entenderse bien el sentido de “crítica de la ideología” (*Ideologiekritik*) que en el fondo rige, entre otros, a sus célebres ensayos sobre el protestantismo.¹⁰⁴ A diferencia de la estrategia dualista de clarificación conceptual de Vogel, la de Hennen es pluralista pero acaba por confundir muy diversos planos de análisis, y en ello adjudica a Weber marcos conceptuales que no le pertenecen tan claramente, además de tener deficiencias en su información sobre lo expuesto por Weber en las secciones teóricas de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*. Por ello, tampoco este estudio podía ser visto por Schluchter como un notable progreso para clarificar la noción de *racionalidad* y sus derivados, entre otras cosas porque no se apoyaba en los avances y desafíos planteados por Tenbruck, cuyos trascendentes artículos de 1975 no aparecen citados en la larga serie de 553 citas bibliográficas de la monografía de Hennen, aun cuando sí cite el más antiguo de 1959 sobre la génesis de la metodología weberiana donde Tenbruck todavía no abordaba la sociología de la religión de Weber.¹⁰⁵ En suma, al iniciar Schluchter su fundamental artículo sobre la “paradoja

de la racionalización” en la obra de Weber, consideraba obligatorio tomar en serio los avances de Tenbruck, Seyfarth y Sprondel, especialmente por lo que se refiere a las fuentes de la sociología de la religión que esos estudios detectaron, a fin de diseñar una adecuada estrategia de clarificación, y posible sistematización, de los diversos sentidos en que Weber entendía a la compleja noción de *racionalidad* y sus derivados. Las fallas de Vogel y Hennen, entre muchos otros, para avanzar en la correcta conceptualización de dicha noción en Weber, derivaban de su clara insuficiencia e incapacidad en el dominio de la sociología de la religión, pues sólo mediante un profundo estudio de ésta, su “obra principal” según Tenbruck, podría avanzarse en la clarificación y sistematización del término clave para interpretar adecuadamente todo el significado global de la obra de Weber.

Wolfgang Schluchter señala así, al inicio de su artículo, que aunque ya se hubiera reconocido que la cuestión de la racionalidad, el racionalismo y la racionalización constituye la clave para interpretar el significado global de la obra de Weber, así como su tesis sobre el protestantismo en particular, es necesario usar esos conceptos con rigor y claridad, lo cual implica superar la ambigüedad con la que incluso el mismo Weber llegó a utilizarlos. Aclarar con rigor el uso de la noción de *racionalidad* y sus derivados constituye así la condición fundamental para, entre otras cosas, entender correctamente el significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo, para lo cual Schluchter se apoya en la aseveración de Seyfarth en 1973, con respecto a que “sólo si se reformula el tema de la ética protestante en el más amplio, pero también más preciso, contexto de la racionalización, podrá continuarse productivamente la obra de Weber, más allá de las citas y la polémica”.¹⁰⁶ Más aún, Schluchter afirma que la reconstrucción global que se propone hacer, a partir de la sociología de la religión de Weber, y su clarificación conceptual de la racionalidad y sus derivados, permitirá ver la tesis sobre el protestantismo a la luz de una nueva y más amplia perspectiva, porque de alguna manera dejará de perderse el tiempo al concentrar inútilmente la atención en las hojas de los árboles, para poder ver ahora esa tesis de una manera mucho más significativa al interpretarla desde la perspectiva del bosque del cual forma parte integrante: “unidad significa aquí un enfoque que trasciende el análisis aislado, en particular de la ética protestante, a fin de verla como parte de un programa mucho más amplio para el análisis del racionalismo y la racionalización”.¹⁰⁷

En consecuencia con esa estrategia de clarificación conceptual, Schluchter distingue: 1) al racionalismo en un sentido *científico tecnológico* del 2) racionalismo como una sistematización de los patrones de significado mediante una deliberada sublimación de los fines últimos de una cultura por parte de los intelectuales y sacerdotes, y que por ello puede clasificarse como un *racionalismo ético metafísico*, y 3) un *racionalismo práctico* referido a la consecución de un metódico modo de vida, como resultado de la

institucionalización de configuraciones de significado e interés.¹⁰⁸ Estos tres tipos ideales de racionalismo participan, a su vez, de un proceso de racionalización que Weber expuso mediante su teoría del desencantamiento de la cultura occidental moderna, primordialmente en el nivel de las imágenes del mundo; por ello, los textos clave para entender tal proceso se encuentran en sus estudios sobre la ética económica de las religiones universales, pues ahí también es donde Weber hizo referencia explícita a la manera en que debían entenderse los conceptos de *racionalidad*, *racionalismo* y *racionalización*.¹⁰⁹ Según Schluchter, “el procedimiento de Weber puede describirse como el intento por demostrar las limitaciones tanto de la interpretación materialista de la historia como de la idealista, sin negar la relativa justificación de ambas perspectivas”.¹¹⁰ Mediante su célebre imagen ferroviaria para expresar la naturaleza de la relación entre ideas e intereses, Weber describió también la manera en que la acción social puede ser entendida como una expresión tanto de intereses institucionalizados como de ideas institucionalizadas. Las constelaciones de intereses e ideas se encuentran vinculadas unas con otras, pues sólo los intereses interpretados y las ideas orientadas por intereses son sociológicamente relevantes. Sin embargo, como ambos, ideas e intereses, tienen aspectos autónomos, hay una relativa base de justificación tanto para una interpretación materialista como para una idealista de la historia. Este esquema de referencia requiere, a su vez, de dos consideraciones adicionales. Primero, que las formaciones sociales consisten no sólo en clases, estamentos y partidos, sino también de esferas valorativas, de estructuras normativas intramundanas, sujetas a su propia lógica interna y por tanto a una afinidad electiva entre forma y espíritu. Segundo, que estos ámbitos intramundanos guardan específicas relaciones históricas entre sí, lo cual lleva a que se alterne la primacía en distintas instancias y a que, por ello, también cambien los estilos dominantes de vida.¹¹¹ Según la reconstrucción de Schluchter, “Dentro de este esquema explicativo ampliado, Weber analiza la relación de la religión y la economía a partir de una perspectiva histórico-universal: la relación de las ideas religiosas dominantes con las ideas económicas, la relación de estas ideas económicas con los sistemas económicos, y la alternancia de la primacía entre las ideas religiosas y las ideas económicas mismas.”¹¹²

Ahora bien, la mencionada perspectiva “histórico-universal” tenía que estar forzosamente anclada para Weber en la relación valorativa de su propia circunstancia, en cuanto ser “un hijo del moderno mundo cultural europeo”, y por ello Schluchter considera que todos los análisis comparados de las diversas religiones universales emprendidos por Weber estaban en última instancia subordinados a la explicación de la peculiaridad y distintividad del racionalismo occidental. Por ello, Schluchter afirma: “Lo que nos interesa es la reconstrucción de los orígenes y manifestación actual del *ethos occidental*”, y que tal reconstrucción requiere de tres pasos que surgen a partir de la distinción planteada por Weber en sus ensayos de sociología de la religión entre el

racionalismo occidental y el oriental, por un lado, y el racionalismo occidental en general frente al *moderno* racionalismo occidental, por el otro. La tipología comparada de las diversas formas de respuesta religiosa al problema de la teodicea llevó a Weber a distinguir tres formas básicas de racionalismo: el de fuga del mundo, como en la India, el de ajuste pragmático al mundo, en China, y el de dominio del mundo (*Weltbeherrschung*) específicamente occidental.¹¹³ Schluchter propone en consecuencia hacer una reconstrucción de la peculiaridad del moderno racionalismo occidental mediante tres pasos: 1) comparar la tradición de la India frente a la judeocristiana cuyo común rechazo del mundo lleva en un caso al racionalismo de *fuga* del mundo, y en el otro al racionalismo de *dominio* del mundo; 2) la diferencia entre el racionalismo occidental en general frente al específico racionalismo occidental *moderno* se aborda mediante la comparación de la tradición católica frente a la protestante, pues “catolicismo, luteranismo y especialmente el calvinismo representan diferentes etapas y direcciones de un dominio del mundo éticamente interpretado”, y 3) el pleno desarrollo del racionalismo occidental específicamente moderno se alcanza cuando logra transformarse de una imagen del mundo religiosa en una *imagen no religiosa*, como consecuencia de la dialéctica entre religión y ciencia moderna.¹¹⁴

Sin embargo, al llegar a este punto de su exposición, Schluchter ya no puede ocultar por más tiempo su estrategia “neoevolucionista” en la atractiva reconstrucción que nos ofrece de la sociología de la religión de Weber. En efecto, a partir de aquí Schluchter tendrá que hablar expresamente ya de “etapas” y “avances” de un proceso de racionalización que “progres” y “evoluciona”. Y si adoptáramos una posición cínica, hasta podríamos decir que aparentemente Schluchter intenta reconstruir la sociología de la religión de Weber con fundamento en el esquema positivista de la ley de los tres estadios de Comte: de lo teocéntrico, a lo metafísico y de ahí a la ciencia desmitificada y desencantada. Sólo que frente a este afán de fastidiar por fastidiar, Schluchter guarda un as bajo la manga, una interesante salida basada en las aportaciones de 1973 de Seyfarth y Sprondel. Pero antes veamos, sobre la base de esta advertencia y llamada de atención, la manera en que Schluchter introduce elementos evolutivos adicionales en su reconstrucción teórica de la obra de Weber. Por lo pronto nos informa que

Estas observaciones deben hacer patente que la sociología de la religión de Weber no sólo contiene un modelo de diferenciación cultural, una tipología rudimentaria de racionalismo ético, específicamente ético religioso, sino también una rudimentaria teoría histórica de las *etapas* de racionalización, clasificadas según el grado de sistematización de la imagen del mundo, y de acuerdo al grado de su contenido mágico. La rudimentaria tipología de racionalismo, y la rudimentaria teoría de las *etapas* del racionalismo, se relacionan entre sí especialmente a través de la tesis del desencantamiento, para combinarse en una teoría “abierta” de *evolución* religiosa.¹¹⁵

Schluchter refiere inmediatamente a una nota donde menciona los antecedentes de

Parsons, Bellah y Dux para interpretar la sociología de Weber en términos evolutivos, así como todas las reservas que Bendix siempre opuso a tales intentos, y después agrega que la supuesta “extrema” posición de Bendix es exagerada y no puede aceptarse plenamente. A fin de tampoco caer en una posición teleológica y determinista, Schluchter hace constar que Weber sí trabajaba con supuestos evolutivos, pero en el marco de una teoría pluralista, “abierta” a la posibilidad de desarrollos potencialmente programados en muy diversas direcciones, y eso fue precisamente lo que descubrió Seyfarth en 1973 con su tesis del “programa mínimo teórico evolutivo” en la obra de Weber, razón por la cual Schluchter nos dicta la final sentencia: “Weber posee absolutamente un programa mínimo teórico evolutivo, sobre este concepto ver Seyfarth, 1973, p. 361”.¹¹⁶

El as que Schluchter guardaba bajo la manga es así el del programa mínimo teórico evolutivo “descubierto” por Seyfarth en 1973, y consiste en algo así como decir que Weber sí tenía en el fondo una visión evolucionista, pero que era “nada más tantito”. Tal estrategia no salvó a Schluchter de ser clasificado para la posteridad como un “neoevolucionista”, pero por lo menos le permitió continuar con su interesante reconstrucción teórica de la sociología de la religión de Weber, y aunque no resiste una crítica rigurosamente historicista y apegada a los textos como la de Mommsen, en cambio le permite ubicarse en la tradición de las “reconstrucciones” de sociólogos teóricos tan prestigiados como Parsons, Luhmann y Habermas, la cual, especialmente en Alemania, no era para nada una mala tradición ni tampoco una mala apuesta, al contrario. La labor del sociólogo le permite tomarse muchas libertades en aras de las “reconstrucciones” teóricas, pues éstas son un fin en sí mismo, reconocido y prestigioso; en cambio, un historiador no puede tomarse tales libertades interpretativas, porque el objetivo último de la investigación para él es apegarse lo más fielmente posible a la hermenéutica histórica de los textos analizados.

De cualquier modo, con respecto a la validez de la atractiva reconstrucción teórica de Schluchter siempre puede aplicársele la sentencia: *si non e vero e bene trovato*. Y esto resulta particularmente cierto para su interpretación del significado de la racionalización en términos del análisis de las distintas respuestas dadas en las principales religiones universales al problema de la teodicea. Schluchter desarrolla la siguiente reconstrucción del significado del proceso de racionalización en la obra de Weber, a partir de los dos textos teóricos clave señalados previamente por Tenbruck: el “Excurso” o *Zwischenbetrachtung* y la “Introducción a la ética económica de las religiones universales”.¹¹⁷ En términos teológicos, Weber encontró que hay un íntimo vínculo entre la soteriología y la teodicea, es decir, entre la búsqueda de la salvación y la respuesta a la imperfección del mundo, dada la presuposición de la existencia de un Dios perfecto que lo creó. O, si se prefiere, el creyente en una religión de salvación experimenta una discrepancia entre el postulado de la perfección divina y la imperfección del mundo. En

el caso de la tradición judeocristiana en particular, hay una poderosa necesidad para explicar por qué ese Dios omnipotente creó y rige un mundo imperfecto. Más aún, el creyente debe encontrar una explicación plausible para dar cuenta de la distribución desigual de la felicidad y el sufrimiento, y para entender tanto su propia pecaminosidad como su ineluctable muerte. En términos todavía más amplios, Weber encuentra que todas las religiones de salvación han reconocido este problema y reaccionado intelectualmente mediante la construcción de teodiceas.¹¹⁸

La discrepancia entre la perfección divina y la imperfección del mundo puede resolverse de varias maneras, pero dos de ellas son o negar la validez de la realidad del mundo y considerarla como una mera etapa de tránsito en el camino hacia la perfección, como ocurre en la India, o desvalorar la realidad del mundo y separar tajantemente su racionalidad inmanente para convertirlo en un mero instrumento que debe ser dominado para la mayor gloria de Dios, como ocurre en el calvinismo. Cuando el mundo empieza a liberarse de sus lazos mágicos, poco a poco se va desencantando, y cuando esto pasa, la metafísica religiosa y la ética se enfrentan a un problema que las empuja cada vez más hacia la racionalización intelectual. Persiste, sin embargo, el problema de que el creyente busca conceptualizar su universo a partir de un dualismo básico, que hace cada vez más evidente la discrepancia entre el postulado religioso y las realidades empíricas. Mientras más avanza el desencantamiento del mundo, más difícil y exigente se hace la necesidad de construir una unidad, y mientras más consistente sea la solución, más contribuye a la larga al progresivo desencantamiento. Este tipo de dialéctica no puede más que desembocar en un choque total entre el mundo y el postulado religioso. Porque mientras más se devalúa el mundo, más resistente se hace éste a las pretensiones religiosas y más poderoso se vuelve el impulso para encontrar algún tipo de compromiso a fin de limitar institucionalmente las demandas religiosas.¹¹⁹

En la doctrina del karma de la India y en la doctrina de la predestinación del calvinismo puede encontrarse un proceso similar con respecto a un rechazo del mundo religiosamente motivado, pero con consecuencias prácticas muy diferentes entre sí; mientras que la doctrina del karma motiva al creyente a no cambiar el mundo, sino a retirarse de él, a fin de escaparse del ciclo eterno del renacimiento y la muerte, la doctrina de la predestinación impulsa al creyente a dominar el mundo en el nombre de Dios, a fin de probarse digno del estado de gracia que Dios libremente le ha concedido a su original pecaminosidad. Las dos doctrinas ayudan a intensificar dos tipos de racionalismo práctico: rechazo del mundo como “huida del mundo” en el caso de la doctrina del karma, y rechazo del mundo como “dominio del mundo” en el caso del calvinismo. Con relación al aspecto ético de la cosmovisión teocéntrica dualista, estos dos tipos de racionalismo práctico también implican dos estrategias posibles de racionalización; una, el hinduismo, debilita el componente ético y otra, el calvinismo, más bien lo refuerza. En el

calvinismo, la construcción cristiana racionalizada de la manera más consistente hasta sus últimas consecuencias, se intensifica el aspecto ético del dualismo porque no es la transitoriedad del hombre el problema básico, como ocurre en la India, sino su pecaminosidad. El mundo no tiene ningún valor inherente y por eso se abandonan los medios mágicos y místicos de salvación, desde el momento en que no es posible ya coaccionar a un Dios trascendente. En la cosmovisión cristiana está programada, por decirlo así, la colisión total entre el postulado religioso y el mundo. Según Schluchter,

Esta potencial colisión hizo consciente a Weber desde un inicio de la importancia del protestantismo ascético para la historia cultural. La “historia” de esta colisión puede alumbrarse con referencia a tres acontecimientos: fue concebida con el establecimiento del convenio judío con Dios, y con la comunidad de la Eucaristía en Antioquía, pero no nació sino hasta la Reforma protestante.¹²⁰

Sin embargo, tampoco puede interpretarse el desarrollo del racionalismo de dominio del mundo que culmina en el calvinismo como una mera extensión de la profecía ética judía. Algunas de las causas y consecuencias de la Reforma protestante no pueden ser cabalmente entendidas si no se toman en consideración los problemas planteados por la cosmovisión teocéntrica dualista de la tradición judeocristiana. La Reforma no sólo hizo más visibles estos problemas, sino que los radicalizó al formularlos con una consistencia lógica interna sin precedentes. En consecuencia, asegura Schluchter “reconstruyendo” a Weber: “Es posible ver al catolicismo medieval, al luteranismo y al calvinismo siguiendo una especie de lógica evolutiva que revela no tanto la cadena real de las circunstancias históricas, sino la peculiaridad distintiva de la construcción calvinista del mundo”.¹²¹

En tal reconstrucción teórica de la sociología de la religión weberiana, el catolicismo y el luteranismo solucionan, mediante diversos tipos de compromisos como los sacramentos o la confesión, el problema del teocentrismo dualista de la tradición judeocristiana. Sólo el calvinismo y algunas sectas protestantes llevaron el problema hasta sus últimas consecuencias lógicas, lo cual pudieron hacerlo dando primacía al Dios del Antiguo Testamento y radicalizando la doctrina de la elección a través de la teodicea de la doctrina de la predestinación, y la subsecuente “degradación” del hombre como un mero y exclusivo instrumento de Dios. Además, aparece la tajante brecha infranqueable entre el Dios trascendente y la pecaminosidad humana. No hay unión mística posible, no hay magos que administren sacramentos para la salvación ni rituales simbólicos caníbales o vampiristas como el de la eucaristía. La condición predestinada del hombre no puede cambiarse con ningún sacramento. La destrucción calvinista de todas las agencias intermediarias entre Dios y el hombre es lo históricamente decisivo para Weber, y Schluchter cita al respecto el párrafo de la segunda versión de 1920 de la *EP*, usado antes por Sprondel en 1973, para demostrar el funcionamiento del “programa mínimo teórico evolutivo” de Weber en la práctica: “Con el protestantismo llega a su culminación el

proceso de ‘desencantamiento del mundo’ que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación”.¹²²

La “desmágica” de la relación con Dios también conduce al desencantamiento de la relación del hombre con el mundo, donde genera una situación de desafecto desde el momento en que las relaciones del creyente con el mundo se ven amenazadas por un gran peligro, el de la “idolatría de la carne”. Tal peligro sólo puede evitarse mediante una actitud de distancia y “objetivación” del mundo, lo cual genera tanto un aislamiento individualista como una orientación hacia el dominio del mundo en cuanto objeto susceptible de ser poseído, manipulado e instrumentado “para la mayor gloria de Dios”. La culminación lógica de ese racionalismo de dominio del mundo en el ámbito de las ideologías políticas se expresará en la ideología del “individualismo posesivo”. Aunque la doctrina de la predestinación debió llevar lógicamente al calvinismo hacia el fatalismo, Weber considera que eso no ocurrió así porque la práctica pastoral y la teología popular hicieron compromisos y componendas para mitigar los efectos más desesperantes del “decreto terrible” y encontrar una salida mediante la idea de la *prueba* de la elección. Las buenas obras no pueden verse como medios, o instrumentos técnicos, para alcanzar la salvación, pero sí pueden verse como “pruebas” posibles de estar predestinado para ella y, así, el creyente se libera del constante miedo de estar posiblemente predestinado para la condenación. Como consecuencia, el creyente se ve impelido a hacer buenas obras mediante un control racional y metódico sobre su conducta y modo de vida.¹²³

Y es precisamente esta conexión entre dos contextos, el de la consistencia de la cosmovisión calvinista y el del compromiso introducido por la práctica pastoral calvinista, la que llevó a Weber a deducir no tanto una relación causal dura y directa, sino más bien una afinidad electiva entre la ética protestante y la mentalidad, o espíritu, capitalista de la modernidad.¹²⁴

No obstante, para Weber el ascetismo intramundano protestante es tan sólo uno de los muchos elementos que ayudaron a configurar la cultura moderna y no es la única base para su justificación o legitimación, aunque sí imprima un especial y distintivo sello al “*ethos* occidental”. En consecuencia, para entender adecuadamente el lugar que ocupa la investigación de la *EP* en el proyecto sobre el significado de la racionalidad y sus derivados en la obra global de Weber, deben tenerse siempre en cuenta tres aspectos fundamentales de la cosmovisión calvinista: 1) la interpretación del mundo como un cosmos de cosas y acontecimientos sin valor intrínseco; 2) la idea de este *mundo* como un mero objeto para realizar el deber vocacional por medio del control racional y metódico, y 3) la compulsión para desarrollar una personalidad éticamente integrada. La cosmovisión calvinista fusiona estos tres factores en una actitud integral resumida en el siguiente postulado: *en el nombre de Dios debes controlarte y dominar “el mundo”*

mediante tu vocación. Sólo que una vez llevado a cabo este postulado religioso se generan las bases para su propia destrucción, porque el mundo religiosamente devaluado obliga a quienes lo controlan a reconocer que éste se rige por sus propias leyes y mecanismos, y mientras más se refuerza esta tendencia, el mundo se convierte cada vez más en un “objeto”, independiente y cosificado.¹²⁵ Es decir, aunque “el mundo” está originalmente sujeto a la interpretación del postulado religioso, paradójicamente con la realización de éste, el mundo se vuelve cada vez más inmune frente a aquel. Si al principio el postulado religioso devalúa el mundo, después ocurre lo contrario. Y conforme ambas esferas, la religiosa y la mundana, se racionalizan consistentemente de acuerdo a sus propias y separadas leyes internas, se consolida cada vez más su mutua enajenación. Lo cual no significa que la religión abandone sus pretensiones, pero compite cada vez más con interpretaciones no religiosas del universo. El significado del mundo desencantado ya no puede reducirse a sus orígenes, pues debe ser capaz de formular sus propias leyes y tomar en cuenta no sólo las expectativas trascendentes, sino especialmente las inmanentes, y no sólo los intereses de la salvación, sino sobre todo los intereses del éxito en el mundo. Tal sustitución tampoco implica que el mundo desencantado deje de buscar una explicación integral sobre su significado. El mundo desencantado también requiere, pues, de una construcción de significado, y Weber analizó esta situación especialmente con respecto a la relación entre la religión y la ciencia, al mismo tiempo que investigó el significado del racionalismo de dominio del mundo en las condiciones de la modernidad occidental.¹²⁶

Schluchter hace notar que aunque en sus ensayos sobre el protestantismo Weber explicó el proceso de desencantamiento del mundo en términos de la paradoja de las consecuencias no buscadas, en otros de sus estudios, como el de la conferencia de “La ciencia como vocación” (1919), vio que el desencantamiento podía ser directamente promovido por el racionalismo científico y la acción política. A diferencia de Merton, Schluchter considera que Weber no asignó al protestantismo un papel tan importante en el desarrollo del pensamiento científico moderno. Con la llegada de la modernidad, ciencia y religión van a constituirse en esferas autónomas de valor, con una gran potencialidad de colisión entre sí. El ascetismo intramundano protestante había encabezado el racionalismo de dominio del mundo “en nombre de Dios”, pero el racionalismo científico lo promovía ahora “en nombre del hombre”. El antropocentrismo toma el lugar del teocentrismo, y la antropodicea el de la teodicea.¹²⁷

El conflicto entre religión y ciencia puede explicarse ahora en términos familiares: la oposición del monismo y el dualismo se manifiesta en la transición de la religión de la salvación a la ciencia racional, de la misma manera en que se había manifestado previamente en la transición de la magia a la religión de la salvación. Pero para Weber el problema es mucho más complejo que esto. La ciencia que se interpreta a sí misma en términos monistas no es la antítesis de la religión, sino que es en sí misma una nueva forma de religión. No

sólo procede a partir de la convicción de que la racionalidad científica en el mundo desencantado es la “única forma posible de interpretación racional del mundo”, sino que también presupone que puede descifrar el significado objetivo del mundo. En este aspecto la ciencia, en cuanto religión, sigue el recorrido cristiano pues continúa trabajando para la “Gran ilusión” y contribuye a ofuscar los tremendamente difíciles problemas de vivir en un mundo desencantado. La vocación de la ciencia como religión es mistificación y no ilustración.¹²⁸

Pero Weber no se hacía ilusiones con respecto a lo que puede ofrecer la ciencia. Sus alcances y límites son muy restringidos y definidos, pues no puede ofrecer *Weltanschauungen* ni respuestas al significado último del mundo, de la vida o de la existencia. Ante el decisionismo de tener que elegir entre una ética de principios e intenciones frente a una ética de consecuencias y resultados responsables, también en el caso de la ciencia, como en el de la política, Weber se inclinó por la segunda: "Al final prefirió la ética de la responsabilidad a la ética de la convicción en las condiciones de un mundo desencantado, porque sólo ésta permite el dominio consciente y controlado del mundo".¹²⁹ Y donde quiera que prevalece la ética de la responsabilidad, las pretensiones exclusivistas de la fe trascendente son definitivamente abandonadas. Si acaso, lo que queda es un sentimiento total de obligación y deber, pues en el mundo desencantado debe afrontarse el dualismo entre el valor y la realidad, pero también el pluralismo valorativo porque una persona encuentra muy diversos “dioses” y descubre que puede rendirle culto a todos. La ética de la responsabilidad no puede reconciliar ni las diversas posiciones valorativas y la realidad, ni los diversos valores entre sí mismos. Tan sólo puede estipular las precondiciones para hacer frente a esas oposiciones y para dar las reglas de una confrontación racional. En un mundo desencantado ya sólo queda que el hombre configure sus propios valores, tanto para guiarlo como para yuxtaponerlos responsablemente a la realidad y a otras posiciones valorativas. En este sentido, el mundo de la fe religiosa se ha convertido en uno sin fe, y el mundo creado por Dios se ha transformado en el mundo de la persona autónoma.¹³⁰

Por lo mismo, los problemas de significado y dominio en un mundo desencantado ya no pueden adecuadamente resolverse ni por una fuga ni por un ajuste al mundo. Lo que se requiere, más bien, es un consciente *dominio* del mundo, cuyo correlato subjetivo es el autocontrol frente a los propios “dioses” y los de los demás. Así, Weber es un heredero de Nietzsche, pero su apuesta por la medida, el control y la responsabilidad le dan un sello tan distintivo a su pensamiento que ya no puede calificársele de nihilista, relativista o decisionista más que con muchos matices, adjetivos y ponderaciones.¹³¹

La gran aportación del libro de Schluchter de 1979

El análisis de la paradoja de la racionalización en la obra de Weber por parte de Schluchter creó las bases para interpretar de una forma radicalmente novedosa el significado global de ésta, así como el lugar específico y estratégico que ocupa en toda su producción su tesis sobre el protestantismo. Al llamar la atención sobre la manera en que Weber analizó las distintas respuestas de las grandes religiones universales al problema de la teodicea, Schluchter encaminó la discusión hacia la importancia central que tienen sus ensayos de sociología de la religión para entender el significado global de su obra. El artículo de 1976 de Schluchter vino a complementar así la tesis planteada en el mismo sentido por Tenbruck un año antes. Pues de manera todavía más detallada y específica que Tenbruck, Schluchter demostró, mediante su reconstrucción del planteamiento del problema de la teodicea en la obra de Weber, que el desarrollo interno de las ideas puede ser autónomo, obedecer a su propia lógica interna y así contribuir al proceso de la racionalización en un mundo desencantado. Más aún, Schluchter comparte con Tenbruck la idea de la necesidad de interpretar la obra de Weber en términos teórico-evolutivos, aun cuando en este aspecto, como veremos a continuación, ambos intérpretes tienen dos criterios muy diferentes, tanto del tipo como del grado de intensidad, de la noción de *evolución* que debe ser usada para tales propósitos.

Por lo pronto, conviene apuntar que en el título mismo del gran libro publicado por Wolfgang Schluchter en 1979 iba contenida ya la idea de un “desarrollo evolutivo” (*Entwicklung*) como criterio decisivo para entender la aproximación de Weber a la cuestión de la racionalidad y el racionalismo occidental. En efecto, el título de ese libro puede traducirse como *El desarrollo evolutivo del racionalismo occidental: un análisis de la historia societal de Max Weber*,¹³² pues la palabra *Entwicklung*, por lo menos en el caso de Schluchter, no está desprovista, ni mucho menos, de connotaciones evolutivas sin que por otro lado resulte apropiado traducir tal término simplemente como “evolución”, dado que se trata de una noción demasiado acotada de “evolucionismo”, en parte porque también incluye la idea de un “desarrollo”. Por ello, el término más preciso para traducir el significado atribuido por Schluchter a *Entwicklung* es *desarrollo evolutivo*. Insistimos en la importancia del término porque al introducir la noción de *Entwicklung* en el título de su libro, Schluchter anunciaba deliberadamente al público germanoparlante su enfoque “evolucionista”, o, mejor y más precisamente dicho, “neoevolucionista” en cuanto mejor enfoque para interpretar el significado de la historia societal de Max Weber.

A pesar de las grandes diferencias con Tenbruck, decíamos que Schluchter comparte con él la idea de que el tema de la racionalización es la cuestión clave para entender la obra de Weber, que el meollo de su comprensión se encuentra en su sociología de la

religión, que la racionalización debe interpretarse en términos neoevolutivos y que debe asignarse además gran importancia al desarrollo interno de la obra de Weber con el fin de detectar con precisión cuándo, cómo y por qué surgieron términos teóricos clave como el del *desencantamiento del mundo*. Hemos mencionado también que mediante estos parámetros se delimitó el contexto de la discusión que surgió en Alemania en la década de los setenta en torno a la noción de *racionalidad* y sus derivados en la obra de Max Weber. Así, en 1983 Constans Seyfarth explicaba retrospectivamente el renacimiento de la importancia de Max Weber para Alemania en esa década, como resultado del trabajo preparatorio para lanzar la edición crítico-integral de sus obras, pero también por la enorme influencia que tuvo en ese contexto el renacimiento del pensamiento neoevolucionista a partir de la asimilación de la obra de Parsons en las de Habermas y Luhmann. En efecto, según Seyfarth,

La nueva discusión surgió primero como resultado del trabajo preparatorio para la edición histórico-crítica de los escritos de Weber [...]. Pero una segunda razón, sustantivamente más importante, fue el renacimiento del pensamiento teórico evolutivo. Sobre todo, los enfoques teóricos de Habermas y Luhmann contribuyeron a hacer más conscientes las implicaciones evolucionistas de la teoría sociológica clásica a los análisis sociológicos contemporáneos.¹³³

Schluchter mismo inicia la exposición de los objetivos centrales de su libro con un reconocimiento explícito al contexto intelectual alemán en el que surgió a mediados de la década de los setenta, marcado por el esquema neoevolucionista de Luhmann y Habermas y el planteamiento también teórico-evolutivo de Tenbruck, enfocado específicamente a la interpretación del sentido general de la obra de Weber. En relación con ello, Schluchter señala que no se propone realizar una interpretación global de la obra de Weber,

[...] sino más bien reformularla mediante una perspectiva sistemática, la cual tiene un aspecto metodológico y uno sustantivo. Metodológicamente aborda el “estatus teórico evolutivo” de este programa de investigación, sustantivamente aborda el problema de la racionalización societal que, a su vez, implica una teoría de la racionalización con pleno contenido histórico empírico [...]. La siguiente investigación no sólo plantea una nueva posición en la discusión sobre Weber, sino también en la actual discusión teórica en la medida en que, en el contexto de la problemática de la racionalización, se ha vuelto a retomar la problemática teórico-evolutiva. Para la discusión general, remito a los trabajos de Niklas Luhmann y sobre todo de Jürgen Habermas; para la discusión sobre Weber a los de Friedrich H. Tenbruck. Pero yo mismo he intentado, de manera simultánea e independiente a la de ellos, reconstruir el programa mínimo teórico evolutivo de Weber en su íntima relación con una teoría de la racionalización a partir de su sociología de la religión.¹³⁴

Delimitados así los objetivos de su investigación, Schluchter procede a describir en su introducción las cuatro posiciones teóricas que inciden en una interpretación teórico-evolutiva del cambio social: 1) por un lado, están las filosofías de la historia inmanentistas del siglo XIX, basadas en la causalidad necesaria, leyes históricas inevitables

y etapas de desarrollo universalizables (Hegel, Marx, Comte); 2) por otro, aparecen las teorías evolutivas de carácter funcionalista que distinguen entre historia y evolución, conectan sus pretensiones histórico-universales a una causalidad contingente y se orientan por la capacidad adaptativa de las sociedades (Luhmann y Parsons); 3) se encuentran, además, las teorías de carácter lógico evolutivo que no distinguen entre historia y evolución, sino que trabajan con niveles de realidad diferenciada, conectan sus pretensiones históricouniversales con la idea de una contraposición entre causalidades genéticas y estructurales, y formulan de manera retrospectiva secuencias de etapas basadas en la reconstrucción de niveles de aprendizaje filogenéticos, ordenados jerárquicamente (Habermas en su *Reconstrucción del materialismo histórico* de 1976); 4) por último, están las historias universales tipológico comparativas, basadas en una causalidad plural e inclusiva, proponen la pluralidad irreductible de las culturas y civilizaciones y, en última instancia, rechazan cualquier visión teleológica a menos que tenga una mera función heurística, instrumental y metodológica (desde Tocqueville a Otto Hintze y desde Marc Bloch hasta Barrington Moore, pero el caso más extremo lo representa Reinhard Bendix).¹³⁵

Los representantes actuales de la visión tipológica comparativa reclaman para sí la pertenencia de Max Weber a esta perspectiva y no carecen del todo de razón. Max Weber se pronunció abiertamente en contra de las interpretaciones evolucionistas e immanentistas de la historia; en sus investigaciones sobre la ética económica de las grandes religiones universales, deseaba compararlas entre sí, pero también tratar a cada una en el contexto de su compleja individualidad histórica y cultural, así como de preferencia no clasificarlas de acuerdo con ninguna secuencia de etapas de desarrollo. Además, Weber estaba abiertamente en contra de la confusión entre historia y teoría a la que fácilmente pueden conducir las perspectivas evolutivas del cambio social. Es cierto que también Max Weber trabajó en su sociología con construcciones evolutivas, pero para él sólo tenían un valor instrumental, eran medios heurísticos, meras construcciones metodológicas.¹³⁶ Tal interpretación de Weber fue defendida siempre por Bendix y Roth, y Winckelmann, quien, por ello, incluso clasificó la sociología de Weber como una “fenomenología estructural de la historia universal”.¹³⁷ Y aunque Schluchter no lo mencione, también Wolfgang Mommsen se ajusta de la manera más coherente y fundamentada a esta defensa.

Según Schluchter, el relativo consenso del mundo cultural germánico con respecto a esta interpretación fue desafiado a mediados de los años setenta por Friedrich Tenbruck. Para él, según hemos visto ya, una de las más importantes aportaciones de Max Weber fue detectar la importancia de la autonomía de la lógica interna de las ideas, lógica que obedece a tendencias evolutivas en el avance de la dialéctica del proceso de racionalización. Para Tenbruck, Weber descubrió la manera en que el proceso de

desencantamiento religioso genera un proceso de racionalización con profundos efectos en el proceso de modernización económica, social y política, así como en el avance de la ciencia no sólo de occidente, sino en general de todas las culturas.¹³⁸ Para Tenbruck, Weber descubrió una necesidad interna en el avance del proceso de racionalización de las ideas, y Schluchter coincide en que el análisis que aquél hizo del problema de las distintas soluciones religiosas a la cuestión de la teodicea es una expresión de la experiencia de la “irracionalidad del mundo”.¹³⁹

Para Schluchter, la interpretación evolucionista e idealista de la obra de Weber por parte de Tenbruck tiene sobre todo tres implicaciones sumamente cuestionables. La primera es que afirma que Weber tenía *implícitamente* una teoría de la génesis y el desarrollo del racionalismo no sólo de la moderna cultura occidental, sino también de su desarrollo en todas las culturas. La perspectiva de Tenbruck delata, según Schluchter, que “a final de cuentas él no se circunscribe ya a la racionalización occidental, sino que conecta a ésta con una teoría general de la racionalización”.¹⁴⁰ La segunda deriva de la afirmación textual de Tenbruck con respecto a que, en su sociología tardía y hacia el final de su vida, Weber reificó los tipos ideales de las ideas religiosas a los que supuestamente atribuyó una validez ontológica en cuanto “tipos reales”. Y la tercera deriva de la interpretación de Tenbruck, según la cual, la racionalización occidental no tan sólo fue dependiente de las imágenes del mundo, sino que en ese nivel fue determinada de manera endogámica no como resultado de concatenaciones históricas, accidentes históricos o constelación de intereses, sino como resultado de una “compulsión interna” en el plano de las ideas. Con todos estos elementos, Schluchter acusa a Tenbruck de llegar a una posición donde atribuye, de manera ilegítima, una concepción de *evolucionismo idealista con pretensiones universales* a la obra de Weber. “Todos estos son los ingredientes para una teoría evolucionista universal, un programa *máximo* teórico evolutivo, y no un programa *mínimo*” como el que propone, en cambio, el propio Schluchter.¹⁴¹ En la teoría evolutivo-universal de Tenbruck, pero no de Weber, sobresalen así tres elementos centrales: 1) las ideas tienen prioridad sobre las instituciones en el análisis de los desarrollos sociales; 2) la problemática autónoma y lógica interna de las ideas también tienen prioridad sobre las de los intereses e instituciones, y 3) tal problemática autónoma y lógica interna de las ideas se manifiesta primordialmente en el plano de las ideas religiosas, pero acaba por configurar todas las ideas con las que los hombres producen su realidad cultural.¹⁴² “Esta teoría evolutiva universal opera así con el supuesto de la autonomía de la ‘astucia’ de las ideas, mediante la cual son las ideas las que determinan los intereses y las instituciones y no viceversa”.¹⁴³

Sin duda que tal interpretación de la posición de Weber con respecto a la naturaleza del cambio socio-histórico lo ubica como un importante participante de las teorías evolutivas de carácter funcionalista y lógico-evolutivo, al mismo tiempo que refuta los

intentos de clasificarla como parte de la historia universal tipológica comparativa. Lo cual introduce la imperiosa necesidad de reconsiderar el trasfondo filosófico y el contenido objetivo de la teoría de la racionalización de Weber, y Schluchter se propone realizar tal investigación porque considera que la interpretación de Tenbruck padece de serias deficiencias independientemente de lo valioso de sus varios atisbos. Tenbruck es tan unilateral en su evolucionismo idealista como lo es el enfoque que ve en Weber a un mero historicista que trabaja con tipologías comparativas. Por ello, Schluchter decide deslindar su propia posición frente a la de Tenbruck a partir de la siguiente enumeración de sus coincidencias y diferencias:

Con Tenbruck comparto la opinión de que Weber formuló una teoría evolutiva. Pero no se trata de una con pretensiones histórico-universales, sino que más bien se orientó al análisis de problemas históricos parciales de validez y significado universal, para lo cual desarrolló un programa mínimo teórico-evolutivo. Coincido con Tenbruck en que Weber formuló una teoría de la autonomía y lógica interna de las ideas. Pero no se trata de una que adopta el supuesto de la “astucia” de las ideas, sino que más bien se orienta a la problemática autónoma y lógica interna de esferas valorativas que confluyen con modos de conducción de vida, para lo cual desarrolló un programa mínimo teórico-institucional y valorativo. Coincido con Tenbruck en que Weber formuló una explicación para la racionalización occidental. Pero no se trata de una que considera suficiente el conocimiento de la compulsión interna de las ideas para derivar de ahí sus consecuencias, sino que más bien se orienta a la identificación de procesos parciales y su recíproca interrelación, para lo cual formuló un programa mínimo causal-analítico. Weber identificó, sobre todo en su sociología de la religión, pero no sólo aquí, un problema histórico universal para cuya elaboración eligió un punto de vista fundamentado normativamente y orientado por una construcción evolutiva típico ideal. Esto no representaba un modelo cerrado de etapas prospectivo y ni siquiera retrospectivo [...]. En esa medida, Weber formuló el planteamiento de un problema en el ámbito de una teoría evolutiva limitada. Tal problemática analítica de las consecuencias derivadas de principios estructurales, sin pretensiones histórico-universales, es lo que en suma yo denomino una historia societal (*Gesellschaftsgeschichte*) fundamentada en una nueva ciencia social histórica (*eine neuere historische Sozialwissenschaft*). En principio no hay una sola historia societal, sino varias: Weber se interesa por la historia societal de occidente [...]. Su modelo de historia societal puede reconstruirse como una alternativa a las teorías evolutivas de carácter funcionalista y lógicoevolutivo, pero también como alternativa a la comparación tipológica, y en lo que sigue intentaré desarrollar tal reconstrucción.¹⁴⁴

Schluchter desarrolla tal reconstrucción en cinco pasos: 1) una identificación del problema histórico universal de Weber constituido por la peculiaridad del racionalismo occidental; 2) una reconstrucción del trasfondo filosófico de su sociología; 3) una reconstrucción del contenido sustantivo de su historia societal según aparece sobre todo en su sociología de la dominación, del derecho y del análisis de la ciudad en *Economía y sociedad*; 4) la identificación del problema histórico de la Reforma protestante en la transición a la modernidad como modelo explicativo, y 5) la discusión de las relaciones entre la historia societal con la tipología comparativa histórico-universal, por un lado, y con las teorías neoevolutivas de Luhmann y Habermas, por el otro. La tesis de Schluchter es que la historia societal se encuentra localizada en un punto intermedio entre

la tipología comparativa histórico universal y las teorías neoevolutivas de nueva procedencia, como son las de Luhmann y Habermas.¹⁴⁵

El propósito de una reconstrucción teórica, según Schluchter, es mejorar la respuesta de un planteamiento clásico sin abandonar completamente la base de su resolución y, por ello, se propone “mejorar y enriquecer” las respuestas dadas por Weber a sus problemas, sin abandonar el planteamiento original de éstos. Para ello Schluchter anuncia que recurrirá a la ayuda de otras teorías, es decir, fundamentalmente teorías neoevolutivas del cambio social. De este modo, el primer paso de la investigación, referido a identificar el problema histórico universal fundamental para la obra de Weber, se resuelve señalando que la preocupación inicial por el capitalismo se incorporó después al problema mucho más amplio del significado de la especificidad del racionalismo occidental.¹⁴⁶ Es cierto que en su sociología tardía Weber reconoció que el problema de la racionalidad y sus derivados es más complejo que el de la interpretación del significado de la peculiaridad del racionalismo occidental. Pero según Schluchter, solamente a partir del caso del racionalismo occidental es posible entender las otras formas y variantes de racionalidad y racionalismo. Por ello, si bien la teoría de la racionalidad en Weber no admite ni puede admitir una teoría por etapas de desarrollo de alcances universales, tampoco puede reducirse, según Schluchter, a una mera tipología comparativa, sino que más bien constituye una concepción que necesariamente presenta rasgos “histórico-evolutivos” sin los cuales no puede concebirse ni explicarse el peculiar proceso de racionalización occidental.¹⁴⁷ La teoría de la racionalidad a la que llegó Weber estaba diseñada así para dar una explicación de la especificidad única del moderno racionalismo occidental y del proceso de la racionalización occidental. No obstante, para Weber tal explicación no podía ser unidireccional, cerrada ni teleológica, sino plural y abierta aun cuando obedeciera a ciertas líneas generales de dirección evolutiva. Por ello, Weber sí trabajó, según Schluchter, sobre la base de un programa teórico-evolutivo, “mínimo” o limitado.¹⁴⁸ “En este sentido la sociología de Weber no ofrece ni una historia universal estructural comparativa, ni una teoría universal de la evolución, sino más bien una historia societal de occidente”.¹⁴⁹

Después se “reconstruye” detalladamente el contenido sustantivo de esa historia societal según aparece en la sociología de dominación y del derecho de *Economía y sociedad*,¹⁵⁰ con lo cual, Schluchter buscaba demostrar que esta obra era tan importante como los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* para comprender el significado global del proyecto de investigación de Weber. Posteriormente, se llega a la conclusión de la importancia de resaltar los análisis organizativos e institucionales de Weber como complemento indispensable a sus aportaciones en el ámbito de la sociología de la religión, pero sin perder de vista por ello el problema fundamental para Weber, es decir, el de dar cuenta de la especificidad del moderno racionalismo occidental.

Schluchter afirma en consecuencia que su esfuerzo ha estado dirigido a reconstruir el marco teórico con el que “en el fondo” trabajó Weber, o tenía que haber trabajado, a fin de realizar el proyecto de investigación anunciado en su “introducción general” de 1920 a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, y que frecuentemente se confunde con la “Introducción” a la *EP*,¹⁵¹ es decir, el de “comprender las características peculiares del racionalismo occidental y, dentro de éste, del moderno, explicando sus orígenes”.¹⁵² En ese planteamiento general, Weber operaba “implícitamente” con un marco teórico-evolutivo limitado cuyos niveles o etapas de desarrollo pueden identificarse, según Schluchter, quien aquí sigue una variante de la clasificación evolutiva de Robert N. Bellah, como “primitivo”, “arcaico e histórico” y “moderno”.¹⁵³ El erudito conocimiento histórico que Weber tenía del segundo nivel no debe ocultar, según Schluchter, que para él no tenía un interés intrínseco, sino que se interesaba en resaltar sus “potencialidades evolutivas” para entender y explicar el tema de su interés primordial, es decir, el desarrollo del racionalismo occidental moderno. “De ahí surge la pregunta crucial sobre cómo ese moderno racionalismo occidental, que es un racionalismo de *dominio del mundo*, pudo surgir en el ámbito del nivel de desarrollo cultural más avanzado [*im Rahmen des hochkulturellen Entwicklungsniveaus*] y, a su vez, transformarlo. Y sobre todo ¿por qué pudo acontecer esto sólo en occidente?”¹⁵⁴ Schluchter lleva al extremo su reconstrucción teórica pues afirma que al intentar resolver esta cuestión *histórica*, “Weber usó un marco sociológico de referencia que es el que yo he hecho aquí explícito”; sin embargo, tal marco por sí solo todavía resulta insuficiente para explicar plenamente el surgimiento del racionalismo occidental moderno en cuanto racionalismo de dominio del mundo, porque es necesario acudir al específico ámbito de la explicación causal a fin de determinar el peso específico que tuvo la Reforma protestante como factor decisivo en la transición hacia la modernidad. En palabras del propio Schluchter:

La explicación de la teoría societal de Weber para occidente no puede limitarse a la clarificación del *estatus* filosófico y el contenido sustantivo de su esquema teórico, sino que también debe intentar aplicar este esquema a la determinación del programa analítico causal “mínimo”, o limitado (*zur Bestimmung des kausalanalytischen Minimalprogramms*), con cuya ayuda Weber explicó la transición a la modernidad occidental.¹⁵⁵

En el último capítulo del libro de Schluchter se aborda, en consecuencia, “*El problema explicativo histórico: el papel de la Reforma protestante en la transición a la modernidad*”, y es el que directamente incide en la polémica centenaria en torno a los ensayos sobre el protestantismo que hemos analizado en la presente investigación. Pero como este tema específico sólo adquiere pleno sentido dentro del ambicioso esfuerzo que lleva a cabo Schluchter por reconstruir en términos, “teórico-evolutivos limitados”, la sociología de Weber en cuanto “historia societal”, no podía dar cuenta adecuadamente de

su interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo si antes no se exponía el marco teórico mucho más amplio que le daba sentido, y dentro del cual se inserta el papel fundamental, pero también claramente circunscrito, de esa célebre y polémica tesis weberiana.

Schluchter inicia su exposición de la importancia de la tesis weberiana sobre el protestantismo dando cuenta de algunas circunstancias específicas de su génesis en torno a los años de 1904 y 1905, para de ahí pasar a describir el carácter focalizado, histórico, deliberadamente parcial, acotado y antirreduccionista de esa investigación inicial.¹⁵⁶ Lo más importante para nuestros propósitos es que, en la reconstrucción realizada por Schluchter, la tesis weberiana sobre el protestantismo cumple la importantísima función de servir como *modelo explicativo* para entender la *transición histórica* a la modernidad, dentro de un programa de investigación previamente definido como *teórico-evolutivo limitado*, lo cual implica que se incrusta en una secuencia de *etapas* previas y subsecuentes. Además, y esto resulta también fundamental, vista en el conjunto del “programa” de investigación global, para Schluchter la tesis weberiana sobre el protestantismo, en cuanto modelo explicativo, necesariamente tiene que verse en términos de una *explicación causal*, independientemente de que sea complementada y enriquecida con el análisis hermenéutico de la *comprensión* interpretativa de la acción social o que se introduzca el sofisticado recurso de las afinidades electivas, el cual, al menos para Schluchter, es *una variante de explicación causal* por más abierto, flexible y antideterminista que sea.

De tal modo que para Schluchter no cabe duda: la tesis weberiana sobre el protestantismo cumplió desde el inicio la función de un modelo explicativo, inicialmente muy delimitado y acotado, pero que buscaba establecer una *relación causal* parcial que posteriormente debía complementarse con otros estudios: “Weber quiere primero establecer deliberadamente una relación causal específica, pero esto todavía en un sentido muy limitado y restringido”.¹⁵⁷ Y es que Weber no pretendía que su tesis sirviera como un “modelo” capaz de explicar el impacto de todas las ideas religiosas en una ética económica de la modernidad; tampoco pretendía, ni reclamaba, haber proporcionado una explicación suficiente, ni siquiera de ilustración “cuantitativa”. La clara delimitación, acotada explícitamente por el propio Weber de su tesis sobre el protestantismo es resaltada por Schluchter en los siguientes términos que, de cualquier modo, no dejan de concebirla más que en términos de una relación causal.

Weber ve en la ética religiosa del protestantismo ascético tan sólo *un* componente constitutivo del moderno estilo de conducción de vida y sólo busca establecer “la *dirección* general” de esta relación causal en las “afinidades electivas” que pueden observarse “entre ciertas modalidades de creencias religiosas y la ética profesional” [EP, p. 152]. Por lo tanto, su estudio se plantea bajo tres restricciones: 1) no analiza las condiciones económicas, sino las consecuencias económicas del protestantismo ascético; 2) establece una relación entre la ética del protestantismo ascético e importantes aspectos de la cultura profesional moderna,

pero no la relación entre esta ética y la moderna *conducción de vida* como tal, ni tampoco la relación entre esta ética y la ciencia moderna; 3) no se interesa en la medición exacta del significado cultural del protestantismo ascético para la moderna cultura profesional, sino tan sólo en una relación de afinidad electiva general [*ein allgemeines Wahlverwandtschaftsverhältnis*] que surge entre ambas configuraciones de ideas. Por ello, al análisis de Weber puede ilustrar la manera general “en que las ideas adquieren eficacia histórica”. Y para ello rastrea no sólo las “doctrinas”, sino sobre todo sus efectos prácticos. Lo cual no convierte su análisis en una cruzada a favor de la interpretación espiritualista o idealista de la historia; más bien aprovecha la oportunidad para exponer los *límites* de esta perspectiva. Y así puede combatir simultáneamente dos posiciones que emanan de dos “tesis doctrinariamente tontas”: la que “pretende explicar la Reforma a partir de un ‘desarrollo histórico necesario’ deduciéndola de determinadas transformaciones económicas” y la que considera que el espíritu capitalista sólo “pudo nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo, como sistema económico, sería un producto de ésta” [EP, pp. 151-152]. Weber estaba convencido de que no sólo el “espíritu capitalista”, sino *todos* los fenómenos culturalmente significativos están sujetos a una doble determinación. Todo interesado en el avance de una ciencia social históricamente orientada debe reconocer “ambas cadenas de relaciones causales” y no debe convertir a la una o a la otra en “una generalización de explicación causal para toda la realidad histórica”.¹⁵⁸

Con esta síntesis, Schluchter expone claramente la ubicación de la tesis weberiana con respecto a las unilateralidades materialistas e idealistas de la interpretación histórica, al mismo tiempo que expone los alcances y límites de la explicación causal de dicha tesis, en la cual, por otro lado, no existe ningún conflicto con lo que Schluchter incluso eleva al rango del “teorema de las afinidades electivas”,¹⁵⁹ desde el momento en que también éste es visto como una variante de la explicación causal.

Para Weber, el sistema capitalista no puede producir por sí mismo “un modo de conducción de vida éticamente afín”, pero, por otro lado, la ética religiosa y vocacional no produjeron intencionalmente el espíritu del capitalismo. Por el contrario, esta particular consecuencia de la Reforma protestante fue en muy buena medida un resultado no buscado ni planeado por los reformadores religiosos. Tenemos aquí, en suma, una clara ilustración de la paradoja de las consecuencias no buscadas, o, si se prefiere, de una “incongruencia irracional” entre la causa y el efecto. Para Schluchter, el modelo explicativo de Weber opera, en este caso, con una distinción entre factores internos y externos, entre espíritu del capitalismo y forma del capitalismo. Puede haber espíritu sin sistema capitalista y viceversa. Por ello, el espíritu del capitalismo no puede ser un mero reflejo derivado de la forma económica, pues hay que tomar siempre en cuenta que las ideas frecuentemente están condicionadas por otras ideas. Pero tampoco es posible reducir el espíritu del capitalismo a un mero reflejo derivado de la ética religiosa del ascetismo protestante porque, después de todo y a final de cuentas, las ideas también están determinadas por intereses. Por otro lado, la ética económica capitalista no puede ser considerada resultado de un solo factor, pues en principio es resultado de la conjunción de muchos. No debe verse como producto de un proceso unilineal, sino que en principio debe concebirse como resultado de un desarrollo multilineal y multidimensional. Más aún, las líneas de los diversos procesos de desarrollo no siguen un

trayecto paralelo y directo; en principio siguen un desarrollo desigual, debido a la intromisión de la paradoja de las consecuencias no buscadas en muchos de tales proyectos.¹⁶⁰

Los ensayos de Weber sobre el protestantismo son deliberadamente parciales, pues ofrecen tan sólo una representación parcial de la “realidad histórica concreta”. La parcialidad del estudio sobre el protestantismo se origina en que no intenta ser una *reproducción* de esa realidad histórica, sino tan sólo una *reconstrucción* de algunos de sus aspectos, pues Weber trabaja con tipos ideales dada de su concepción constructivista del conocimiento científico. La unilateralidad, parcialidad y exageración racionalizada de la investigación son resultado inevitable de la naturaleza misma del conocimiento histórico, estén o no conscientes de ello los historiadores. Esto es particularmente cierto en el caso de las imputaciones causales. Schluchter hace así explícita la manera en que las nociones de *posibilidad objetiva* y *causación adecuada* de los ensayos metodológicos de Weber son aplicadas en sus ensayos sobre el protestantismo:

En última instancia, Weber quiere conocer si la ética religiosa del protestantismo ascético fue causalmente importante para la génesis de la cultura vocacional moderna. Para tales propósitos propone una hipótesis causal en varios pasos y concluye que la relación causal puede ser sostenida. Lógicamente, esta conclusión descansa en juicios de *posibilidad objetiva*. Tales juicios son respuestas razonadas a cierto tipo de preguntas contrafácticas. En el caso de la tesis sobre el protestantismo la proposición contrafactual es la siguiente: si excluimos o modificamos el factor del ascetismo intramundano, ¿podría haber tomado el desarrollo occidental, de acuerdo a las reglas de la experiencia, una dirección diferente según los puntos de vista decisivos para nuestros intereses? En otras palabras, ¿podría esta constelación de factores mentalmente modificada haber llevado a un desarrollo diferente? Por supuesto que dada la complejidad de la pregunta, es sumamente difícil dar una respuesta clara y directa. Y todavía más difícil es indicar *el grado* de eficacia que debe ser atribuido a este factor. Pero, *en principio*, tales respuestas son posibles, pues, de hecho, siempre damos ese tipo de respuesta cuando hacemos imputaciones causales. [en el caso de la tesis weberiana sobre el protestantismo] estamos ante un caso de causación adecuada pero no necesaria. Cuando decimos que la historia pudo haber tenido un desarrollo diferente si excluimos o modificamos un factor, no debe entenderse por ello que las cosas necesariamente tenían que ser diferentes. Para Weber tal juicio es “simplemente imposible”. Más aún, la afirmación de una causación adecuada no significa que no puedan existir otras causas adecuadas al lado de ella.¹⁶¹

Tan consciente era Weber del carácter parcial, acotado y relativamente incompleto de su tesis sobre el protestantismo que al final del segundo ensayo elaboró un programa de investigación para completarlo. Es evidente que Weber tenía proyectado hacia el final de su vida analizar la historia de la ética occidental más allá de la ética protestante y el antiguo judaísmo. Ambos fueron identificados por él como “puntos de gozne de todo el desarrollo cultural de occidente”. Más aún, según Schluchter “ambos fungieron como guardagujas que cambiaron la dirección de los rieles por los que ya venía impulsada la dinámica de los intereses de la acción; el antiguo judaísmo fue el guardagujas sobre todo para el racionalismo occidental, y el protestantismo ascético lo fue sobre todo para el

moderno racionalismo occidental”.¹⁶²

Este es el contexto más amplio en el que adquiere pleno sentido el papel que Weber atribuyó a la Reforma protestante y su “significado causal en el proceso evolutivo”. Según Schluchter tal significado causal no puede verse ni evaluarse claramente si no se toma en cuenta la secuencia de esas etapas. La Reforma fue un gozne decisivo para la trayectoria de la ética moderna y el estilo de conducción de vida de los inicios de la modernidad. En el ámbito de los procesos internos, sólo el Renacimiento tiene una importancia comparable. Pues así como Weber plantea un “programa evolutivo” que arranca con el antiguo judaísmo y la “cultura intelectual helénica” para culminar en el ascetismo protestante, también el racionalismo moderno debe verse como resultado de la conjunción de la Reforma con el Renacimiento.¹⁶³ En suma, “Weber desde el principio vio en la Reforma un factor causal plenamente significativo para la explicación histórica de la transición a la modernidad”, pero necesitaba conectar ese factor con el del surgimiento de la burguesía, y para ello emprendió la investigación sobre las “formas de ciudad” a fin de encontrar en la historia de la ciudad occidental el ámbito de surgimiento y configuración de la burguesía occidental a finales de la Edad Media.¹⁶⁴ El estudio sobre la ciudad es así el complemento necesario indispensable a los ensayos sobre el protestantismo para entender cabalmente las implicaciones de la Reforma como factor causal en la transición histórica a la modernidad, y Schluchter considera que es muy probable que ese manuscrito estuviera reservado por Weber para un cuarto volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión* y que no había sido previsto para formar parte de *Economía y sociedad*.¹⁶⁵

Hay así un implícito reconocimiento en la obra de Weber al gran “potencial evolutivo” para el racionalismo de dominio del mundo que culminó en el protestantismo ascético, especialmente por su tendencia a la despersonalización y trascendencia de su concepción de Dios, la cual configuró de manera decisiva buena parte de la dirección del modo ético de conducción de vida de la modernidad.¹⁶⁶ La reconstrucción de Schluchter de ese gran potencial evolutivo en la obra de Weber necesita, en consecuencia, conectar el potencial religioso del ascetismo protestante en cuanto *guardagujas*, con muchos otros potenciales evolutivos *parciales*, especialmente en el ámbito institucional, a fin de resaltar el gran “efecto transformador” generado por la Reforma:

Sólo porque existió este potencial evolutivo general para un racionalismo de dominio del mundo, y más ampliamente para una objetivación despersonalizada, pudo el protestantismo ascético funcionar como un *guardagujas* para el modo ético de conducción de vida de la modernidad. Y sólo porque este potencial evolutivo generó históricamente un desarrollo parcial, pudo tener un efecto transformador. Por ello no debe dejarse restringida tal observación al ordenamiento de vida religiosa y sus leyes internas, sino que también debe verse cómo se difundió en otros ordenamientos vitales, donde entroncó con otros procesos parciales de desarrollo que también operaban en la misma dirección *general* evolutiva, pero que no necesariamente

guardaban entre sí una relación de funcionalidad, y ni siquiera de simultaneidad.¹⁶⁷

No obstante, tal trayectoria de desarrollo, dentro del “programa teórico mínimo evolutivo” de Weber, no debe verse en términos cerrados ni deterministas, sino más bien en términos contingentes. El factor del ascetismo protestante en la transición histórica a la modernidad, según Schluchter, “debe valer en sentido estricto como algo contingente”, pues tal contingencia está condicionada por la paradoja de las consecuencias no buscadas. Más aún, la combinación de muchos elementos de una realidad multicausal y plurivariable da el contexto general para entender el surgimiento de la modernidad como resultado de la paradoja de las consecuencias no buscadas en un intercambio general de procesos parciales de desarrollo, tanto de ideas como de instituciones, “o, de manera aún más precisa, de una paradoja que combinó efectos parciales, internos y externos frente a intenciones parciales internas y externas. Lo nuevo debe surgir de manera paradójica porque la sustitución de un principio estructural por otro no pudo haber sido programada como una posibilidad”.¹⁶⁸

Y a fin de identificar la especificidad del tipo de racionalismo que acabó por impulsar el ascetismo intramundano del protestantismo, comparado con el de otras religiones universales, Schluchter propone, en su reconstrucción de la obra de Weber, “Acentuar de una manera diferente” el significado causal del protestantismo ascético en la transición hacia la modernidad a como lo plantean sus célebres ensayos sobre el protestantismo:

Mi tesis es que el significado cultural del protestantismo ascético reside no tanto en haber favorecido el “espíritu” del capitalismo, sino más bien el “espíritu” de la despersonalización objetivada [*Versachlichung*]. La ética del protestantismo ascético se encuentra así al inicio del “predominio mundial de la deshermandad”. Lo cual tiene mucho que ver con la manera en que el protestantismo ascético interpretó el *principio tradicional* de la piedad filial: por razones religiosas se hizo extremadamente unilateral y, por ello, abstracto. Y esto dio un impulso evolutivo decisivo hacia el principio de la legalidad formal [...]. Por lo tanto, el desarrollo parcial ético, que representaba el protestantismo ascético, está en una íntima adecuación lógica con una serie de desarrollos parciales institucionales. Esto es cierto aun cuando el calvinismo continuó adhiriéndose a una diferenciación estratificada, y aun cuando de hecho la revitalizó en el plano institucional en forma teocrática, incluso *en contra* de la dirección general de desarrollo. Esto sugiere que el calvinismo facilitó la transición a la modernidad en el plano ético, pero probablemente la obstruyó en el plano institucional, no sólo con respecto a la relación entre los diferentes ordenamientos parciales de vida, sino también con respecto al ordenamiento religioso mismo.¹⁶⁹

Para este rasgo relativamente “antievolutivo” del calvinismo, Schluchter se basa en el artículo de 1973 de Rainer Döbert —analizado más arriba por nosotros en este mismo capítulo—, en el cual se plantea la posibilidad de hacer una construcción evolutiva típico ideal, donde el calvinismo aparece más como un factor de *regresión* relativa que de avance en la transición hacia la modernidad. Pero eso no cambia la tesis general de la importancia causal que tuvo la Reforma en la transición histórica a la modernidad, en

virtud del racionalismo de dominio del mundo que promovió, y que lo distingue de otras formas de racionalismo en otras religiones universales. Para esta comparación, Schluchter expone una versión sintetizada de las tipologías de racionalismo religioso y otras tesis avanzadas en su artículo de 1976, a fin de identificar, mediante este procedimiento de comparación *intercultural*, la distintividad del *racionalismo de dominio del mundo* propio de occidente, que culmina en el ascetismo intramundano del calvinismo, frente a los tipos de racionalismo de otras religiones universales.¹⁷⁰ Una vez descrita la especificidad del racionalismo occidental frente al de otras culturas, Schluchter propone extender el mismo tipo de análisis al ámbito *intracultural*, es decir, al de la comparación del racionalismo del ascetismo intramundano del calvinismo con el de otras expresiones cristianas occidentales, como son el monasticismo medieval, el catolicismo y el luteranismo, desde el momento en que, “según Weber, sólo la Reforma, en su giro hacia el protestantismo ascético en el plano del simbolismo evaluativo, proporcionó el potencial para la transición hacia la modernidad”.¹⁷¹

Para tal reconstrucción, Schluchter se apoya en el gran libro de Ernst Troeltsch sobre *Las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos* (1912), en virtud de ser una obra muy influida por la propia perspectiva de Weber, y por haber llevado a cabo, según testimonio expreso de este último, parte del programa de investigación apuntado al final de su segundo ensayo sobre el protestantismo. Entre otras cosas, Troeltsch distingue, en esa obra, la Iglesia de la secta en función de que la primera “universaliza la idea de la gracia y la trata objetivamente, mientras que la secta la particulariza y la trata subjetivamente”. La Iglesia imparte objetivamente la gracia a todos mediante los sacramentos, mientras que la secta asigna la gracia a la búsqueda de la santificación personal a unos pocos. De esta manera, Iglesia y secta parecen realizar por caminos distintos la idea básica del evangelio. Ambas tienen una relación dialéctica que alcanza su punto culminante en la Reforma protestante.¹⁷² Según Troeltsch, san agustín concibió la idea de la Iglesia cristiana, y Gregorio VII la expandió de manera decisiva. Para Troeltsch, la Reforma fue, entre otras cosas, una reacción a la Iglesia que surgió de la reforma gregoriana, pero ésta también reaccionó frente a las sectas emergentes. En términos típico ideales, la Iglesia medieval es una institución que universaliza la gracia. Su dominio sobre los creyentes reside en última instancia en que los sacerdotes tienen en su poder las llaves y la autoridad para administrar los sacramentos. La Iglesia católica alcanza y detenta así “el monopolio de la violencia psíquica legítima” sobre sus fieles por medio de la administración de los sacramentos.¹⁷³ Los sacramentos, por otro lado, expresan el poder milagroso de la Iglesia. “Y una institución mediadora en este sentido entre lo divino y lo humano a través de los milagros es, en términos weberianos, una institución carismática”.¹⁷⁴

Más aún, como por medio de los sacramentos administrados por los sacerdotes se

perpetua el milagro de la eucaristía, Weber clasificó, por ello, al sacerdote católico medieval como una especie de mago,¹⁷⁵ para horror de posteriores lectores católicos como Werner Stark, quien, según vimos en nuestra exposición dedicada a la década de los sesenta de esta polémica centenaria, jamás le perdonó a Weber semejante afrenta interpretativa. Y aunque Weber distinguió el milagro de la magia, en virtud de que el primero “es considerado siempre, por su sentido, como el acto de algún gobierno racional del mundo, una divina dispensa de gracia”,¹⁷⁶ también consideraba que el milagro sacramental no favorecía “la eliminación de la magia como medio de salvación”.¹⁷⁷ La administración universal de la gracia mediante los sacramentos en el catolicismo debilita la disciplina y el rigor moral del creyente,¹⁷⁸ pues siempre puede vivir de acuerdo a la confortable “oscilación entre el pecado, el arrepentimiento, la penitencia, el descargo y la vuelta a pecar”.¹⁷⁹ La Reforma fue un ataque directo al meollo de la Iglesia católica en cuanto institución carismática para la administración de los sacramentos y en cuanto a los criterios de salvación. Por un lado, retomó la idea de la dedicación a la vida virtuosa de los monjes y, por el otro, rechazó la creencia en los sacramentos. Con ayuda de la teodicea de la predestinación, los calvinistas retomaron la idea del *particularismo de la gracia*, pero en el seno de una iglesia, por ello, Weber afirma que la Iglesia calvinista es espiritualmente afín a la secta. Los dos rasgos que distinguen y unen esencialmente las diversas corrientes del protestantismo ascético son así el particularismo de la gracia y la completa devaluación de la gracia sacramental, más aún, de todos los medios externos de salvación.¹⁸⁰ En términos típicos ideales, la secta protestante es una asociación particularista de los religiosamente calificados; sus miembros no nacen en ésta, sino que son admitidos en virtud de méritos religiosos personales; es una “comunidad visible de elegidos o santos”. De esta manera, Iglesia católica y secta protestante representan dos ideas igualmente cristianas, aunque con profundas diferencias, internas y externas, respecto a la forma de organización y creencias. El protestantismo ascético exigía de los laicos lo que el catolicismo a lo más esperaba del monje, y mucho menos del sacerdote.¹⁸¹

El luteranismo se ubica en un punto intermedio entre el catolicismo y el calvinismo. Se opone al sacramentalismo sacerdotal del primero, pero no abandona completamente la idea de la gracia sacramental. Sólo en el calvinismo y en el bautismo se devalúa totalmente la gracia sacramental en favor de una actitud espiritual y de santificación personal, de tal modo que mediante esta transformación el protestantismo ascético llevó, según Weber, el desencantamiento del mundo hasta sus últimas consecuencias y culminación.¹⁸² El protestantismo combina las cinco características fundamentales, según Weber, que generan la motivación requerida para el racionalismo de dominio del mundo: teocentrismo, ascetismo, acción intramundana, santificación personal y virtuosismo. Tal

combinación genera una compulsión interna por su concepción de la salvación predestinada, y una compulsión externa, por su organización particularista de la gracia férreamente disciplinada mediante estrictos correctivos de control social. Comparada con la cultura religiosa católica, el protestantismo ascético intensifica así el control religioso y la regulación de la vida. No tolera ni la separación entre las éticas monástica, sacerdotal y laica, ni entre la religiosidad de los virtuosos y la de las masas, ni entre la religión, la política y la economía. Tiende más bien a una *ética unificada*, a la que en última instancia tienen que subordinarse totalmente las demás esferas vitales, ninguna de las cuales tiene autonomía frente a la religión. Lo único que cuenta es el mandato divino y el mundo tiene que ajustarse a él pues es un simple medio instrumental para un fin religioso. “Eso es lo que significa el desencantamiento del mundo cuando Weber se refiere a éste: frente al mandato divino, el mundo pierde todo valor intrínseco, y así se convierte en materia para que los virtuosos ejecuten sobre ella la voluntad divina”.¹⁸³

La doctrina de la predestinación genera, por otro lado, un absoluto individualismo que ya ni siquiera permite el amor dentro de “la comunidad de la Iglesia basada en el amor”; y como el amor hacia otros seres humanos puede confundirse con una forma de idolatría, también acaban por erradicarse todos los elementos del amor fraternal que habían sido parte distintiva del cristianismo desde sus orígenes. Por ello, el calvinismo consecuente tuvo sobre todo dos consecuencias simultáneas: la soledad interna del individuo y la percepción del prójimo como un “otro”¹⁸⁴ o, según la perspicaz terminología intraducible de Benjamin Nelson: se convirtió al *brother* en un *other*. En suma, la ética religiosa del protestantismo ascético es una ética monológica de convicción con claras consecuencias antifraternales. Pero precisamente es ahí donde Schluchter ve su “potencial evolutivo”. Al ya no interpretar las relaciones humanas en términos de piedad filial, la ética protestante genera una motivación para la despersonalización objetivada, primero religiosa y, después, de las relaciones humanas no religiosas. Así, se lanza contra las configuraciones de los ordenamientos tradicional-patrimoniales y favorece la tendencia hacia la formalización del derecho, la burocratización de la política y la sociedad de mercado.¹⁸⁵ Schluchter concluye este capítulo, sin duda el más interesante y rico de todo su libro, con la siguiente síntesis de sus resultados:

Con ello se cierra la investigación sobre el programa mínimo causal analítico de Weber sobre la explicación histórica de la transición hacia la modernidad occidental. Se ha visto la manera en que, por medio de este programa, buscó determinar la distintividad del protestantismo ascético y su significado causal para el surgimiento del racionalismo occidental moderno. Y para poder elaborar su específica particularidad, tal programa debe sujetarse a una comparación intra e intercultural de las corrientes religiosas de salvación. Para ello, juegan un papel primordial cinco dimensiones: base, método, alcance, medios y organización de la búsqueda de la salvación. Una religión de salvación puede estar orientada de manera teocéntrica o cosmocéntrica, ascética o mística, intramundana o supramundana, mágica o espiritualista, universalista o particularista. Y dependiendo de la combinación de características que realice, tiende a la dominación del

mundo, la trascendencia del mundo, la adaptación al mundo o a la fuga del mundo [*Weltbeherrschung, Weltüberwindung, Weltanpassung, oder Weltflucht*]. El protestantismo ascético es teocéntrico, ascético, intramundano, espiritual y particularista. En esta combinación se encuentra prácticamente aislado en comparación con las demás religiones de salvación, pero de ahí deriva también su peculiaridad histórico-religiosa [...]. Se puede adjudicar a esta orientación básica un significado causal para el surgimiento de la modernidad occidental, porque se trata de una cultura vocacional que se orienta a una relación con el mundo basada en su dominio. Y esto no podía ser creado, bajo las condiciones de una imagen del mundo religioso-metafísica, sin una aportación de salvación religiosa. Tal insumo fue proporcionado por el protestantismo ascético. Mediante éste, pudo un grupo de hombres religiosamente orientados, en buena parte proveniente de “círculos burgueses”, superar las barreras psicológicas que el principio de la piedad filial ponía en el camino de la despersonalización objetivada de las relaciones humanas con el mundo natural y social [...]. Pero si bien es probable que la transición a la modernidad hubiera seguido un curso muy distinto *sin* el protestantismo ascético, lo cierto es que no fue un producto exclusivo de éste. También debe atribuirse una equivalente significación causal a muchos otros factores. Y esto es válido no sólo para los componentes cognitivos, sino sobre todo para los institucionales.¹⁸⁶

Después de plantear la multiplicidad y pluralidad de factores que contribuyeron a gestar la transición histórica a la modernidad dentro del programa explicativo de causalidad limitada, Schluchter procede a comparar el peso específico que tuvo en esa transición el ascetismo intramundano del protestantismo en relación con otros factores, especialmente de carácter institucional. Su evaluación concluye con un sombrío diagnóstico cultural en el más típico y puro estilo *heidelbergensis* del gran legado weberiano:

El protestantismo ascético es así tan sólo un factor en una constelación de factores. Sólo sobre la base de esta constelación alcanzó significado cultural el dominio del mundo religiosamente motivado por ese factor. La formalización del derecho, la burocratización de la política y la socialización de la economía de mercado tienen una importancia equivalente a la del desencantamiento religioso del mundo. Todos ellos son procesos parciales de gran importancia causal. Frente al ascetismo protestante tienen su propio ámbito de influencia y, como éste, tienen su propia autonomía y dinámica internas. Sólo mediante su combinación pudieron generar, de manera no intencionada, la gran transformación. Y así contribuyeron a dar vida a una forma cultural que hoy se sostiene sobre sus propios pies. Esa cultura vocacional occidental moderna aún puede reconocerse en las formas mecanizadas y petrificadas de la actual cultura autónoma del capitalismo a la cual dio nacimiento. Su alma original aún anda en pena por la profana y secularizada relación de dominio y control del mundo, con su despersonalización objetivada y su falta de hermandad.¹⁸⁷

Con este diagnóstico del significado de la tragedia cultural de la modernidad, concluye así la “reconstrucción” teórica por parte de Schluchter de la obra de Weber. Tal reconstrucción no pretende ser una fiel reproducción exegetica de lo dicho por Weber ni pretende tampoco seguirlo en todas sus conclusiones, pues como afirma Schluchter, “he seguido la manera de Weber de plantear los problemas, pero no siempre sus soluciones; he ido más allá de él con ayuda de orientaciones teóricas posteriores, especialmente de algunas aproximaciones contemporáneas neoevolucionistas a la sociología. De este modo quise mejorar la propia posición teórica de Weber, pero no trascenderla”.¹⁸⁸ Con ayuda

de esos enfoques posteriores, Schluchter reconoce que se desplazó en una dirección que abiertamente contradice algunas de las formulaciones expresas del propio Weber, pero que aun así, es posible demostrar que “su historia societal no apunta ni a una teoría evolucionista universal, ni a una fenomenología estructural de la historia universal, por lo que más bien este análisis histórico societal podría denominarse *una teoría evolutiva parcial en sentido realista*”. Tal reconstrucción es consciente del perspectivismo derivado de la “relación valorativa” que lo acompaña y de la que emana, pero por lo mismo “ofrece un criterio direccional para una construcción evolutiva típico ideal”.¹⁸⁹

Los principios estructurales a partir de los cuales se ordena este específico tipo de historia societal están constituidos por la estructura y el acontecimiento; la historia estructural y la historia coyuntural se encuentran relacionadas entre sí y de esta manera aproximan y reconcilian los objetivos de la historia con los de la sociología. Por lo tanto, se puede sostener que la sociología debe estar históricamente orientada y la historia orientada por la sociología, pero no puede defenderse ni un orden jerárquico entre las dos, ni la reducción de la una a la otra. Por ello, la historia societal debe tratar la acción y su ordenamiento, la historia estructural y la historia de los acontecimientos, como dos caras de la misma realidad histórica, una realidad denominada atinadamente por Luhmann como “contingencia estructurada”;¹⁹⁰ pero sobre todo debe abandonar, en una línea lúcidamente apuntada por las reflexiones filosófico-históricas de Georg Simmel, cualquier pretensión, expresa o implícita, de llegar a alcanzar una supuesta concepción “total” de la historia:

[...] esta es la razón —decía Simmel— por la cual sólo hay historias, pero no Historia en cuanto tal. Lo que a menudo llamamos historia general o universal no es, en el mejor de los casos, sino una aplicación simultánea de una variedad de diversos puntos de vista, pues siempre será ese un tipo de historia que pone de relieve aquellos aspectos de un suceso que resultan los más significativos desde nuestra sentida perspectiva valorativa, dentro de la cual siempre representamos la importancia de los acontecimientos.¹⁹¹

Sin embargo, la clara perspectiva historicista y relativista apuntada por Simmel, no es la que orientó la “reconstrucción” teórica de Schluchter, según lo reconocería él mismo veinte años después en el prólogo a una nueva edición de su libro. En efecto, la reconstrucción de Schluchter padecía de demasiados sesgos evolucionistas, sistémicofuncionalistas, causalistas y eurocentristas, al concentrarse específicamente en el tipo de *racionalismo de dominio del mundo occidental* como emblemático de la modernidad, sin apreciar en sus justas dimensiones el historicismo pluralista de Weber, el cual lo llevó a reconocer una pluralidad de formas de racionalismo, en muchas otras culturas, sin pronunciarse, en términos absolutos, por la superioridad de cualquiera de uno de ellos sobre los demás. En el prólogo a una nueva edición alemana de su libro en 1998, Schluchter explica las razones por las cuales lo publicaba con un nuevo título, del

cual desaparece sintomáticamente la palabra *Entwicklung* (“desarrollo evolutivo”); con la clara intención de deslindarse de los “excesos teórico evolutivos” de la primera versión, para quedar con un título muy parecido al de su traducción al inglés: *El surgimiento del Racionalismo moderno. Un análisis de la historia desarrollista de Occidente de Max Weber*.¹⁹²

Así, Schluchter aprovecha al máximo las 32 páginas de su nuevo prólogo para deslindarse, mediante una honesta e inteligente autocrítica, de muchas de las limitaciones de su versión original, donde mucho de lo que aparecía en 1979 como central (entre otras cosas la polémica Habermas-Luhmann), le parecía veinte años después “francamente periférico”. La relación con Tenbruck también la consideraba Schluchter “superada” en 1998 en virtud de que para entonces había avanzado mucho el conocimiento del orden cronológico de la redacción e importancia de las obras de Weber, como consecuencia del trabajo editorial adelantado para la publicación de su *Gesamtausgabe*. Por ello, Schluchter consideraba que ya no tenía tanto sentido discutir si la sociología de la religión era más importante que *Economía y sociedad* o viceversa. A pesar de que Tenbruck había tenido razón en ver ésta como una serie de textos heterogéneos, excesivamente reconstruidos por Marianne y por Winckelmann como si fuera una sola obra, y que por lo mismo el comité editorial de la *Gesamtausgabe* se había visto obligado a publicarla como fragmentos de una obra póstuma sin la artificial unidad reconstruida por Marianne, también era cierto que muchos datos proporcionados por la correspondencia de Weber a su editor permitían interpretarla como el proyecto de una obra complementaria, pero del mismo rango de importancia, a los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*. Esto confirmaba lo correcto de la intuición sobre la relación entre ambas obras que Schluchter había tenido desde 1976. Más aún, si bien es cierto que *Economía y sociedad* no es un título con el que Weber hubiera pensado jamás publicar un trabajo suyo, todo indica que a principios de 1920 tuvo la clara intención de modificar el título original de “La economía y los ordenamientos y poderes sociales”, pero no por el de *Economía y sociedad*, sino por el de *Soziologie*, pues el ayudante de investigación de Schluchter para su trabajo editorial en la *Gesamtausgabe*, Manfred Schön, descubrió en 1995 un anuncio editorial de inicios de 1920 de la editorial Mohr de Tübinga, donde la colaboración de Weber dentro de la tercera sección de los *Grundriss der Sozialökonomik* se anunciaba precisamente con el título, a secas, de *Soziologie*.¹⁹³ También ahí Schluchter da cuenta sobre cómo el trabajo de quien iba a compartir con Weber la tercera sección de esa obra colectiva, Eugen von Philippovich, de hecho, sí había concluido su trabajo antes del inicio de la Primera Guerra Mundial, pero como Weber no terminó el propio, se detuvo la publicación de ese texto, Philippovich murió en las trincheras en 1915 y sus familiares publicaron su obra de manera independiente dado que Weber seguía sin concluir su

parte.¹⁹⁴

De cualquier modo, en 1998, Schluchter no sólo consideraba superadas las deudas y diferencias que había tenido con Tenbruck veinte años antes, sino que también veía como ya obsoletas sus propias referencias a la obra de Weber como una “historia societal”, término que había tomado del historiador alemán más influyente de las décadas de los setenta y ochenta, Hans Ulrich Wehler, así como muchos otros tomados de Luhmann y Habermas y que ahora se veían como “confusos”, cuando veinte años antes parecían “brillantes”.¹⁹⁵ Lo mismo podía decirse de la identificación que la primera versión del libro de Schluchter tuvo con la obra de Parsons tanto por su terminología como por la clasificación en cuatro de las tablas cruzadas que seguían el parsoniano modelo AGIL, y sobre todo su perspectiva evolucionista para interpretar la obra de Weber. Todo esto parecía avergonzar a Schluchter veinte años después, a juzgar por la manera en que se deslinda de Parsons, incluso mofándose de los excesos en los que había caído el senil profesor de Harvard en sus últimos libros, cuando llevó su afamado modelo de división de todo en cuatro a la trinidad cristiana, y como le faltaba un cuarto elemento para completar el cuadro y María le parecía una desviación demasiado católica, decidió colocar a los antiguos profetas de Israel al lado del Padre, el Hijo y el espíritu santo, a fin de “completar” su modelo AGIL.¹⁹⁶ Lo mismo ocurrió cuando tuvo que complementar la división tripartita de Freud del id, el ego y el superego con un cuarto elemento, o cuando extendió su modelo AGIL a los subsistemas “télico”, “de acción”, “orgánico humano” y “físico químico” del sistema más amplio de la “condición humana” supuestamente con fundamento en la obra de Kant (!).¹⁹⁷ Frente a todo ello, Schluchter pinta su raya y prácticamente ofrece una disculpa por haber usado veinte años atrás la moda de Parsons en su reconstrucción teórica de la obra de Weber, aun cuando considera que la clasificación en cuatro, mediante tablas cruzadas, todavía puede ser un buen recurso expositivo, siempre y cuando ya no se asocie con Parsons.¹⁹⁸

Una deficiencia de mayores implicaciones sustantivas de la versión del libro de Schluchter de 1979 fue el haber caído en una especie de etnocentrismo al considerar que el *racionalismo de dominio del mundo*, típico de occidente, debía considerarse superior a los racionalismos religiosos de otras culturas, en parte porque era la única vía para alcanzar la modernidad. Schluchter también aquí ofrece una disculpa por no haber visto en ese entonces todas las potencialidades de la rica perspectiva plural e historicista que Weber siempre tuvo frente a otras culturas y formas de racionalidad, entre otras cosas por su pertenencia a la misma corriente de historicismo pluralista representada por su colega y “camarada en armas” Ernst Troeltsch.¹⁹⁹ En todo caso, Schluchter considera que después de haber organizado durante la década de los ochenta, seis seminarios internacionales en Heidelberg, de los cuales surgieron seis ricas compilaciones sobre la perspectiva cultural comparada de Weber con respecto al antiguo judaísmo,

confucianismo y taoísmo, budismo e hinduismo, el Islam y su visión del cristianismo antiguo y medieval, ya no era posible defender el miope punto de vista según el cual la preocupación central de Weber se restringía a la modalidad del racionalismo occidental, al cual supuestamente atribuía una superioridad inmanente frente a las demás formas de racionalismo. Schluchter reconoce haber avanzado mucho en su conocimiento sobre la complejidad de la rica perspectiva historicista y culturalista de Weber, conforme califica su propia “reconstrucción” de 1979 como todavía parcial e insuficiente, entre otras cosas porque debe verse como “un inicio” que, con el tiempo, se enriqueció, complementó y mejoró.²⁰⁰

Pero quizá la autocrítica de mayor significado, a veinte años de la aparición de la primera versión del gran libro de Schluchter, es la que tiene que ver con la cuestión del “desarrollo evolutivo” como criterio central para “reconstruir” la obra de Weber. Esto llevó a Schluchter a criticar las deficiencias del “programa mínimo teórico evolutivo”, como recurso interpretativo para entender la obra de Weber, y a intentar describir de nueva cuenta el punto intermedio que originalmente se proponía plantear como alternativa frente al evolucionismo universalista y a la tipología historicista comparativa. En efecto, nos dice Schluchter:

En ese libro caractericé el proyecto de Weber entre otras cosas por su “programa mínimo teórico evolutivo”. Esa era una formulación un tanto desvalida en mi intento por encontrar una vía entre la teoría evolutiva y la historia universal tipológica comparativa. Por ello, caractericé entonces esta “tercera vía” como una aportación histórico-evolutiva, aunque haya quedado muy mal determinado su status metodológico. Por eso describo a continuación una vez más el punto de partida, y doy mayor precisión a esta “tercera vía” [...].

Se pueden distinguir dos tipos básicos de teorías evolutivas, las que proponen lo forzoso y las que plantean lo accidental. En el primer caso, los pasos evolutivos son necesarios y los accidentes contingentes, en el segundo caso, los pasos evolutivos son resultado de accidentes. Se puede pensar en Hegel y Darwin como respectivos representantes de estos dos tipos básicos de teoría [...]. Las teorías evolutivas de la discusión contemporánea son variantes de estos dos grandes tipos básicos. Proponen o la necesidad o el accidente, pero lo explican por determinados pasos evolutivos en forma de progreso. En esa medida lo representan como un modelo por etapas.²⁰¹

El problema de los modelos por etapas, como ocurre en el modelo de crecimiento cognitivo de Jean Piaget y Lawrence Kohlberg, es que acaban por plantear el fin del desarrollo en términos normativos; si bien esto no genera mayor problema cuando se trata de etapas de crecimiento al interior de un mismo individuo, donde pueden verse, por ejemplo, las ventajas cognitivas de un adulto frente a las del niño, en otros casos se prestan a grandes cuestionamientos ideológicos, pues ¿acaso la pretensión de validez universal no es sospechosa de ser un propósito imperialista de una determinada cultura, digamos la occidental, o de un determinado género, digamos el masculino? Hay, por ello una oposición de principio a los modelos explicativos de desarrollo histórico o cultural basados en el esquema de etapas.²⁰² Para la perspectiva historicista, en cambio, la

realidad histórica es un encadenamiento de circunstancias siempre variables, múltiples y llenas de alternativas. Tal argumentación es el de la historia universal tipológica comparativa, la cual tiene la enorme ventaja de poder dar cuenta de la enorme riqueza de formas y formaciones culturales e históricas, pero tiene la enorme desventaja de caer en el extremo relativismo y, en última instancia, la imposibilidad de poder hacer comparaciones. ¿es posible encontrar una mediación o un punto intermedio entre el *universalismo* de los modelos por etapas y el *relativismo* del modelo comparativo? O, puesto de otra manera, ¿es posible combinar entre sí modelos por etapas y modelos de alternativas?²⁰³

Tal era el dilema que afrontaba no sólo Schluchter hacia finales de la década de los años setenta, sino también toda la generación de historicistas alemanes de la época de Weber a principios del siglo XX. Para Weber y los historicistas alemanes, sobre todo Troeltsch y Meinecke, la cuestión esencial era la de encontrar un criterio que pudiera separar lo normativo, por un lado, de un modelo de etapas, por el otro, y Weber encontró la respuesta mediante las construcciones típico ideales de los procesos de desarrollo. Pese a todas sus reservas antievolucionistas, Weber fue capaz de concebir modelos relativos de avance por etapas a fin de proporcionar una explicación no universalizable de los procesos limitados y parciales de desarrollo. Las preguntas teológicas de Troeltsch en el mismo sentido desde 1902 proporcionaron a Weber el punto de partida para su propia solución, pero la ventaja del sociólogo Weber frente al teólogo Troeltsch es que el primero podía soportar mucho mejor los riesgos de desembocar en una posición relativista y sin absolutos.²⁰⁴ De Rickert tomó Weber también la idea de describir y explicar fenómenos histórico-evolutivos mediante puntos de vista referidos a valores, los cuales pueden ser teleológicos, sólo que el estatus del punto histórico-valorativo no es práctico-normativo, sino teórico-heurístico. De este modo las construcciones histórico-evolutivas no implican así ninguna centralidad normativa, pero sí una centralidad heurística a partir del punto en que el observador se encuentre ubicado (“tratar de los problemas de la historia universal para un hijo del moderno mundo cultural europeo”, etcétera). Las construcciones histórico evolutivas se apoyan así en la diferencia entre significado y validez [*Bedeutung und Geltung*], los cuales se encuentran relacionados entre sí, pero de tal modo que el significado universal no implica la validez universal.²⁰⁵ Inmediatamente después de estas lúcidas aclaraciones, Schluchter procede a resumir la autocritica más valiosa y sustantiva de su libro de 1979, mediante la siguiente propuesta considerablemente reforzada, pero también mucho menos evolucionista, a la versión originalmente presentada:

Resumamos: no etapas o alternativas, sino etapas *con* alternativas constituye la respuesta a la pregunta sobre qué es lo que puede colocarse en lugar de una teoría evolucionista, pero también de una historia universal tipológica comparativa en el sentido señalado más arriba; etapas *con* alternativas porque según lo planteaba ya

la argumentación de Troeltsch, *ninguna* alternativa puede realizar en términos *absolutos* la *posibilidad* de una etapa. La etapa designa la unidad, las alternativas designan lo múltiple. En la comparación se hace cognoscible el ámbito de posibilidad de una etapa, y así siempre se presupone la etapa como un común denominador. Lo cual implica, sin embargo, que la estructura y el contenido ya no pueden separarse completamente como en Piaget y Kohlberg. Las etapas con las que trabaja una investigación histórico-evolutiva no son, pues, duras, sino blandas. La unidad ya no puede simplemente subsumir lo múltiple, pero tampoco lo múltiple puede subsumir la unidad. Ambas se presuponen entre sí y se promueven recíprocamente. Lo cual permite ubicar a esta solución en cercanía tanto del principio de la necesidad, como del principio de la contingencia, es decir, como una segunda variante para seguir una teoría por etapas. Lo alcanzado en el nuevo nivel evolutivo es así producto del accidente.²⁰⁶

¿Cómo puede operacionalizarse en concreto este nuevo resultado teórico en el ámbito de la “reconstrucción” que para Weber tenía específicamente el significado del racionalismo occidental y que constituía el meollo de la primera versión del libro de Schluchter? La variante interpretativa, regida por el resultado teórico alcanzado, es sintetizada en 1998 en la siguiente autocrítica de Schluchter, en una versión un tanto pluralista y mucho menos centrada en la especificidad de occidente, lo cual ciertamente le hace mayor justicia a la aportación original de Weber:

El racionalismo moderno, que fue preparado en occidente por la revolución cultural del Renacimiento y la Reforma, la revolución institucional en la combinación papal, feudal y urbana, y la revolución científica, desde el principio fueron realizadas mediante alternativas. Esto vale no sólo para Europa, sino sobre todo para Europa con relación a América. Norteamérica, pero también las demás Américas, no fueron desde un principio simples extensiones de Europa. Tenían el racionalismo moderno, pero en términos más amplios, desde un inicio el proyecto de la modernidad se transformó, y así también se pluralizó. La modernidad desde un inicio no fue una experiencia reflexiva interna, también fue múltiple. Al igual que las religiones culturales, cristalizó en formas siempre nuevas.²⁰⁷

Las aportaciones de Lepsius y del coloquio de Constanza en 1977

La mejor crítica a las aportaciones de Schluchter en 1979 es la que él mismo hizo en 1998; veamos a continuación algunas otras aportaciones importantes contemporáneas de su libro de 1979 y de las cuales él tuvo no solamente conocimiento, sino también una cercana colaboración, tal y como aconteció en un coloquio sobre la noción de *racionalidad* en Weber organizado por Sprondel y Seyfarth en el verano de 1977 en la Universidad de Constanza, y un importante artículo, escrito también en 1977, por su futuro colega en Heidelberg, Mario Rainer Lepsius.

En el prólogo de febrero de 1979 a la primera edición de su libro, Schluchter hace un reconocimiento explícito a lo que aprendió “en un coloquio sobre la problemática de la racionalización en Max Weber en el año de 1977, en Constanza, organizado por Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel”.²⁰⁸ En dicho coloquio participaron lo mismo Sprondel, Seyfarth, Roth y Münch, que Benjamin Nelson y Talcott Parsons antes de sus respectivos fallecimientos en 1977 y 1981. De tal modo que la publicación de los trabajos del coloquio se retrasó cuatro años como consecuencia de esos y otros percances, para aparecer finalmente en 1981, cuando ya los trabajos de Schluchter y Habermas se habían adelantado a fijar los alcances y límites de la discusión de lo que había constituido el centro temático de aquel coloquio: la interpretación, actualización y aplicación de las aportaciones de Max Weber a la cuestión del significado del proceso de racionalización en la acción social.²⁰⁹

Pese a los avatares en la aparición de los resultados del coloquio de Constanza, su publicación resultó sumamente útil para visualizar los diversos vericuetos que debieron atravesar las posteriores aportaciones de Schluchter y Habermas. En los intercambios de las mesas de discusión de ese coloquio fue donde originalmente se planteó que el complicado tema de la racionalización de la acción social no podía quedar circunscrito a la interpretación exegetica de la obra de Max Weber, sino que también debía ser discutido como un tema en sí mismo, sobre todo en virtud del “renacimiento del interés en los aspectos evolutivos del cambio sociocultural en la actual construcción de teorías científico-sociales, para la cual también es posible encontrar aportaciones fundamentales directamente en la obra de Max Weber, a pesar de todas las expresiones de dirección antievolucionista de su pensamiento”.²¹⁰

En consecuencia, el coloquio sirvió para que Stephen Kalberg expusiera su tipología de los diversos sentidos y significados en que Weber usa sus nociones de *racionalidad*, *racionalismo* y *racionalización*.²¹¹ Esto dio la base para que otros participantes en el coloquio abordaran la cuestión de las dimensiones y tipos de racionalidad y racionalización, las relaciones entre la racionalidad valorativa y la racionalidad con arreglo a fines, la racionalidad material y la racionalidad formal, así como los intentos por

fundamentar las propuestas de Weber a partir de los ulteriores desarrollos teóricos de la teoría de sistemas y la teoría de la acción comunicativa. De manera específica, Johannes Weiß fue quien más avanzó en la posibilidad de interpretar las nociones weberianas de la *racionalidad* y los *procesos de racionalización*, en términos de las propuestas planteadas por la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas en trabajos previos a la aparición de su gran libro sobre el tema, publicado en 1981.²¹² Otros más abordaron las implicaciones de las diversas formas de racionalidad y procesos de racionalización distinguidos por Weber en los ámbitos de la religión, el derecho, la política, la educación y las profesiones, la ciencia, la economía y la técnica, así como su significado para el desarrollo sociocultural en la transición a la modernidad. Entre los estudios que pusieron énfasis en esos diversos aspectos “materiales” para la mejor comprensión del desarrollo occidental, a partir de la perspectiva weberiana, sobresalieron las ponencias de Benjamin Nelson, Klaus Eder y Gert Schmidt.²¹³ Aparte de estas interpretaciones y actualizaciones para clarificar el significado de las aportaciones originales de Weber, también se presentaron ponencias que buscaban avanzar en el desarrollo teórico contemporáneo, ya sea en la dirección de los intereses parsonianos, de la fenomenología de Alfred Schütz o del enfoque sistémico de Niklas Luhmann.²¹⁴

El tema específico de la tesis weberiana sobre el protestantismo no se discutió como tal en ese coloquio, sino que siempre se abordó en el contexto de su significado para el proceso de la racionalización occidental. En este sentido tal tesis fue vista por casi todos los participantes como un estudio crucial, aunque sumamente acotado, parcial y limitado, para entender el proceso de la transición a la modernidad, al grado que ya no podría en el futuro ser visto al margen de la importante pero limitada función que desempeña en el proceso “evolutivo” del proceso de racionalización occidental en general. Por ello puede decirse que el resultado más importante, en términos sistemáticos, sobre este tema en particular, no quedó plasmado en las ponencias presentadas en 1977 en el coloquio de Constanza, sino en el libro que Schluchter publicaría dos años después. Por otro lado, fue muy sintomático que no fuera invitado a ese coloquio ningún representante de la interpretación historicista tipológica comparativa de la obra de Weber, como por ejemplo Mommsen o Bendix, y que nada más participarán ponentes que de algún modo compartían la perspectiva teórico-evolutiva de Sprondel y Seyfarth. Probablemente por ello, no hubo ninguna discusión sobre la posibilidad o imposibilidad de interpretar a Weber en términos neoevolutivos, pues todos los asistentes estaban previamente de acuerdo en una aproximación más o menos neoevolutiva a su obra. De cualquier modo sería también el libro de Schluchter de 1979 el que abordaría concretamente las implicaciones, alcances y límites de esta discusión teórica.

La otra aportación alemana importante en el año de 1977 al debate weberiano, fue un artículo de Mario Rainer Lepsius intitulado “Max Weber en Múnich”, el cual apareció en

la misma revista donde Schluchter había publicado un año antes su artículo sobre “la paradoja de la racionalización”.²¹⁵ Ahí, Lepsius describió detalladamente todas las actividades docentes y políticas de Weber durante su estancia en Múnich de 1919 a 1920, así como los pormenores de la redacción de las categorías sociológicas fundamentales, posteriormente incorporadas en la primera parte de *Economía y sociedad*. Sin embargo, lo más relevante de ese artículo para nuestros propósitos lo constituye su descripción sobre la manera en que fue olvidada por mucho tiempo, en Alemania, la tesis weberiana sobre el protestantismo, aun cuando a partir de la década de los setenta hubiera sido recuperada en el contexto de su relación sistemática con los demás ensayos sobre la ética económica de las religiones universales, así como en la sección de sociología de la religión incluida en *Economía y sociedad*. En virtud de los descubrimientos de Tenbruck, los demás estudios sobre la ética económica de las religiones universales, como el confucianismo, el hinduismo y el antiguo judaísmo, ya no podrán verse como meras “investigaciones de contraste” que supuestamente intentaban conseguir una “confirmación” indirecta de la tesis weberiana sobre el protestantismo, pues son estudios con un valor autónomo capaces de dar cuenta de distintos tipos de racionalismo y procesos de racionalización.²¹⁶ En todo caso, la tesis sobre el protestantismo deberá verse dentro del contexto más amplio que le da sentido, el cual está constituido por el análisis del proceso de racionalización. En cuanto al problema de qué tan adecuado es ver tal proceso en términos evolutivos o tipológico comparativos, la posición de Lepsius reside en proponer una clara separación entre los modelos propiamente históricos de la sociología de Weber y las teorías evolutivas, proyectadas pero no realizadas por Weber mismo, sino más bien por sus intérpretes y seguidores. En todo caso, las construcciones tipológico-evolutivas “como las de la racionalización y el capitalismo, son fundamentalmente de tipo multidimensional, y por lo mismo las *direcciones evolutivas* siempre son abiertas”.²¹⁷ Con ello, Lepsius anunciaba de manera sintética, en 1977, la misma solución, posteriormente adoptada por Schluchter en su libro de 1979, aun cuando éste la desarrollara dentro de un esquema todavía demasiado “teórico-evolutivo” para la cauta y pluralista posición de Lepsius.

De cualquier modo, ambos, Schluchter y Lepsius formarían una formidable pareja a partir de 1980, en su calidad de profesores de las dos cátedras de sociología de la Universidad de Heidelberg, para difundir internacionalmente el interés en el pensamiento de Max Weber, ya fuera por su trabajo editorial en la *Gesamtausgabe*, por apoyar a estudiantes e investigadores extranjeros interesados en su obra, por los seminarios internacionales organizados a lo largo de toda la década de los ochenta para discutir diversas áreas de interés en sociología de la religión, o por la cátedra Max Weber para profesores visitantes encargados de impartir las conferencias correspondientes al tema durante un semestre académico. Todo ello llevó no sólo a regresarle a Heidelberg el

centro promocional para la difusión y la investigación en la obra de Max Weber, sino también para que Lepsius y Schluchter fueran reconocidos, en abril de 2003, por Guenther Roth en su calidad compartida de haber sido los auténticos recuperadores de la tradición de “la sociología cosmopolita de Heidelberg” iniciada por Max Weber.²¹⁸

Richard Münch y la anatomía sistémica del racionalismo occidental en 1978 y 1980

En 1978 Richard Münch publicó un artículo sobre su interpretación sistémica, en última instancia de renovación parsoniana, sobre “la teoría de la racionalización occidental” según Max Weber.²¹⁹ Münch se propone hacer una comparación entre la anatomía de la *sociedad civil* en el capitalismo moderno, realizada por Marx, y la anatomía de la *sociedad moderna* en el racionalismo occidental con sus consecuencias, tendencias de desarrollo y estructuras de significado, realizada por Max Weber.²²⁰ Dentro de la “anatomía del racionalismo occidental” estudiada por Weber ocupa un lugar crucial la ética del ascetismo intramundano protestante, tanto para la configuración de un nuevo tipo de hombre, como de un nuevo modo de conducción de vida racional metódico, el cual tiene profundas y decisivas implicaciones para el desarrollo del capitalismo moderno.²²¹ Ahora bien, Münch considera que, a fin de poder reconstruir adecuadamente la teoría de la racionalización de Weber, es necesario distinguir dos partes de su explicación: la *dirección general* del proceso de racionalización, por un lado, lo cual implica entender lo distintivo del racionalismo occidental frente a los racionalismos de otras culturas como China o la India y, por el otro, la *dirección parcial* del proceso de racionalización al interior de diversas esferas *individuales*, regidas por sus propias leyes internas, como ocurre con las esferas económica, política, cultural y comunitaria.²²²

Lo fundamental para Münch es no confundir el objetivo parcial de la investigación weberiana sobre el protestantismo con su propósito más amplio y esencial: el objetivo último de Weber no es explicar la génesis del capitalismo moderno, y tampoco la expresión del proceso de racionalización en la esfera individual de la economía, sino que su proyecto más importante y fundamental es explicar el racionalismo moderno occidental en general.²²³ Esta es también la razón fundamental para entender por qué el objeto de estudio que Weber busca explicar no es tanto el impulso empresarial capitalista, sino más bien su ordenamiento y moderación racional.²²⁴ En consecuencia, Weber no se propone explicar el impulso empresarial del capitalismo moderno, sino más bien responder a la pregunta de cuál es el tipo específico de racionalismo donde puede incluirse el capitalismo moderno occidental. Este específico tipo de racionalismo occidental es una forma de conducción de vida y configuración de la imagen del mundo que imprimió su sello característico a una esfera social, la económica, sí, pero también a muchas otras: la configuración activa y racional de la vida y del mundo en un cosmos ordenado significativamente, así como la ruptura con formas tradicionales de ver el mundo y ordenar la vida. “El sello específico del protestantismo ascético en la vida y el mundo no puede tener consecuencias específicas nada más para la esfera económica, sino que también configura todas las otras esferas sociales con su específico tipo de

racionalismo”.²²⁵

La explicación de Weber con respecto a la génesis del racionalismo occidental desemboca en un diagnóstico de los problemas y factores estructurales que se encuentran en la base de la sociedad moderna. Esto implica que la reconstrucción de la “anatomía del racionalismo occidental” de Weber debe dirigirse ahora al análisis de la racionalización parcial en las diversas esferas sociales individuales regidas por su autonomía y sus propias leyes internas, pues como hace notar Weber en su introducción de 1920 a sus tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión*, a fin de poder captar el carácter de los procesos de racionalización occidental debe determinarse primero cuáles esferas son racionalizadas y en qué dirección.²²⁶ Sólo que para ello Münch considera que el instrumental teórico proporcionado por Weber resulta insuficiente y necesita reconstruirse en términos de la teoría de sistemas y verse, así, como *subsistemas* particulares con sus problemas y tendencias específicos.²²⁷ De tal modo que los procesos y estructuras de los *subsistemas sociales individuales* deberán esbozarse a partir de un tipo ideal de la racionalización occidental, construido en términos sistémicos y susceptible de ser aplicado de manera actualizada a 1) el subsistema económico; 2) el subsistema político; 3) el subsistema cultural, y 4) el subsistema comunitario.²²⁸ De esta manera, Münch concluye su “reconstrucción” de la anatomía del racionalismo occidental propuesto por Weber, el cual, según este autor, sólo puede superar sus limitaciones mediante un enfoque sistémico referido en última instancia a la concepción parsoniana del sistema social.²²⁹

En un artículo publicado dos años después, Münch profundizará esta propuesta “reconstructiva”, pero para entonces considerará que la “teoría de la racionalización” obstaculiza una adecuada reconstrucción sistémica y por ello será sustituida por la más conveniente “teoría de la interpenetración” referida a una combinación de Parsons con Luhmann.²³⁰

La “teoría de la interpenetración” es, en el fondo, una idea muy simple que Parsons y Luhmann complican demasiado en su terminología sistémica. Si seguimos la estrategia de C. W. Mills en *La imaginación sociológica* para traducir la complejidad de la terminología parsoniana en un lenguaje claro y sencillo, y con el práctico propósito de también resumir muchas páginas del largo artículo de Münch, podríamos sintetizarla así: “interpenetración” es la influencia recíproca entre dos sistemas o subsistemas. Cuando el subsistema político influye en el económico y viceversa se ha dado la interpenetración y puede decirse que cada subsistema está ya “interpenetrado”; cuando el subsistema cultural, en su específica variante religiosa, influye en el económico y viceversa, se ha dado también una interpenetración y, por ello, la instancia específica de la tesis weberiana sobre el protestantismo puede supuestamente entenderse mucho mejor mediante esta teoría de la interpenetración que mediante la teoría de una diferenciación racionalizada.

Luhmann trata la interpenetración como un prerequisite para la diferenciación de un sistema en un ambiente altamente complejo. El concepto de *racionalización* de Weber aparentemente da un panorama global satisfactorio en los esbozos programáticos de sus secciones teóricas incluidas en el primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, pero “en realidad acaba por ser una perspectiva que puede conducir al error desde el momento en que fomenta una interpretación *empírica* inmediata de las diferenciaciones *analíticas* de leyes internas y de las construcciones *analíticas* de tensiones entre las esferas autónomas”.²³¹ Desde esta perspectiva no es el proceso de racionalización lo que se encuentra en el meollo del desarrollo occidental moderno, sino el proceso de creciente interpenetración entre esferas autónomas, “y esta es la perspectiva explicativa que proporciona un esquema de referencia mediante la cual las diversas contribuciones explicativas de Weber adquieren un sentido unificador”.²³² Esta es la razón por la cual Weber detectó que si bien China y la India tienen sus esferas autónomamente racionalizadas —y en el primer caso hubo una importante tecnología, mientras en el segundo una admirable racionalización en el ámbito de las matemáticas y la filosofía—, lo que en ambos casos faltó fue la experimentación racional en cuanto sello distintivo de la ciencia moderna donde teoría y tecnología práctica no están separadas, sino mutuamente interpenetradas.

En una nota, Münch reconoce haber escrito él mismo un artículo donde interpretó la “anatomía del racionalismo occidental” de Weber en términos de la teoría de la racionalización y no de la teoría de la interpenetración, pero según ya hemos visto, el esquema de referencia para su reconstrucción era más bien la teoría de sistemas y esto es precisamente lo que ofrece como atenuante para justificar un artículo “todavía demasiado influido por la dominante teoría de la racionalización”.²³³ En el caso de la tesis weberiana sobre el protestantismo, precisamente lo más relevante es la manera en que Weber describió “la penetración ética del mundo y sus varias esferas” a partir de la doctrina calvinista sobre la predestinación.²³⁴

En suma, en la reconstrucción de la obra de Weber por parte de Münch el rasgo individual distintivo del desarrollo moderno occidental, en comparación con el desarrollo de otras civilizaciones, no puede explicarse satisfactoriamente mediante una teoría de la racionalización y la diferenciación, sino que debe explicarse en términos de una teoría de la interpenetración; a su vez, la interpenetración conduce a una diferenciación normativamente integrada. Aunque la explicación de Max Weber del surgimiento del orden social moderno contiene evidentes elementos de una teoría de la racionalización, Münch considera que también hay importantes pasajes de su obra que incluyen elementos integrables en una teoría de la interpenetración, y que ésta resulta mucho más apropiada para desarrollar una teoría más sistemática y completa de su obra. No obstante, el mejor atisbo de la interpretación de Münch se encuentra en el artículo de

1978, regido todavía por la teoría de la racionalización, donde señaló acertadamente que el tema fundamental de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo es no tanto la explicación de los orígenes del capitalismo, sino más bien la configuración del racionalismo occidental moderno. En cuanto a su propósito de “mejorar” a Weber con la teoría de la interpenetración de Parsons, eso puede ser todo lo interesante que se quiera, pero tal “reconstrucción” simplemente violenta la obra de Weber, no sólo en lo referente a la incompatibilidad esencial entre la teoría de sistemas y el historicismo pluralista de Weber, a la que ya se había enfrentado Parsons desde 1937, sino también en lo referente a la visión de radical conflicto en la vida social que tenía el sociólogo de Heidelberg frente a la visión en última instancia integradora y armónica que propone la teoría de la interpenetración, la cual resuelve artificialmente todos los conflictos y oposiciones resaltados en la visión realista de Weber sobre el conflicto social, político y axiológico de la modernidad.

Por otro lado, la perspectiva evolucionista con la que Münch realiza su aventura “reconstrucción” es básicamente afín con la visión de Parsons a partir de 1966 y con la moda que desde entonces se impuso, según hemos visto en este capítulo, en la mayoría de los esfuerzos alemanes por “reconstruir” la obra de Weber a lo largo de la década de los setenta, pero es difícilmente compatible con la visión pluralista, relativista, historicista, antiinmanentista y antiteleológica de toda la obra de Weber, especialmente de su *spätsoziologie* o “sociología tardía” (1913-1920). La superioridad de la cultura occidental moderna frente a las demás culturas pregonada por Münch y los evolucionistas simplemente no es compatible con el profundo pesimismo cultural que caracteriza la obra de Weber, por lo menos desde las conclusiones del diagnóstico cultural con el que concluye en 1905 su segundo ensayo sobre la ética protestante. Si la obra de Weber sirve para inspirar las construcciones teóricas de los neoparsonianos, entonces que la usen y aprovechen todo lo que gusten y quieran, pero carece de fundamento su reclamo de haber descubierto al “verdadero Weber” o al “hilo negro” capaz de explicar e interpretar el significado de toda su obra. De cualquier modo, resulta sumamente dudoso que la hayan mejorado en algo o en lo más mínimo.

Con la ventaja hermenéutica que nos brinda nuestro conocimiento histórico actual, a casi un cuarto de siglo de esas propuestas de reconstrucción sistémica, podemos afirmar hoy que, en virtud de los caminos que transitó la interpretación de la obra de Weber en los últimos veinte años, tales intentos “reconstructivos” simple y llanamente *fracasaron*. En cambio, las interpretaciones de mayor apego histórico hermenéutico a los textos de Weber, en una línea de mayor rigor historicista, como la de Wolfgang Mommsen, han tenido mucho mayor actualidad y vigencia, probablemente porque no pretendieron hacer “reconstrucciones” y “mejoras”, sino que interpretaron a Weber en sus propios términos para apreciarlo y recuperarlo, con todas sus virtudes, defectos y debilidades, pero

finalmente “como fue” (*wie es eigentlich gewesen*), lo cual no es poca cosa, y sí mucho más auténtica y confiable.

Las aportaciones alemanas de la década de los setenta sobre la obra de Weber no terminan con la discusión del intento de reconstrucción sistémica de Münch, sino más bien con un rezagado saldo de cuentas con Tenbruck. Entre 1979 y 1980, Winckelmann, el académico principalmente agraviado por las críticas y señalamientos del “weberólogo incómodo”, cuestionaría, a su vez, la interpretación de Tenbruck, primero defensiva y después ofensivamente, para lo cual se vería respaldado por discípulos y seguidores suyos. En lo que sigue, concluimos este capítulo germánico de la guerra académica de los cien años con un análisis de esas aportaciones.

Johannes Winckelmann responde entre 1979 y 1980 a la crítica de Tenbruck

En efecto, con motivo de la quinta edición, en 1979, de su difundida edición de *La ética protestante*, Winckelmann escribe un “epílogo” especial para puntualizar varios criterios tomados en esa edición, pero también para defenderse frente a las críticas de Tenbruck, que desde 1975 no habían tenido una respuesta apropiada y explícita.²³⁵ La respuesta de Winckelmann en ese epílogo es todavía defensiva y no menciona de manera explícita a Tenbruck aunque responde directamente a sus principales críticas, y propone una interpretación alternativa sobre la relación que guardan entre sí las principales obras de Weber, así como el lugar que ocupa en ellas su tesis sobre el protestantismo. Con respecto a la naturaleza de la sociología de la religión emprendida por Weber, y que el lector de sus ensayos sobre el protestantismo debe tener siempre presente, Winckelmann señala que su rasgo distintivo es el de tener “un estricto carácter empírico cognitivo” sin caer en el empirismo cuantitativo, desde el momento en que se propone “investigar más bien los hechos de la vida social religiosa desde la perspectiva de su eficacia social e histórica”.²³⁶ El segundo elemento que también debe tener presente todo lector atento es que existen *dos versiones* de esos ensayos con un intervalo de quince años que las separa. Esta observación no había sido apuntada en las ediciones previas de Winckelmann de esta obra, pero ahora se justifica de tal omisión sobre la base de que la versión de 1920 es mucho más completa que la primera de 1904/1905 y es la que, en todo caso, Weber consideró autorizada para ser publicada y difundida como la “versión de última mano”, razón por la cual, Winckelmann cree que se justifica plenamente su decisión de haberla retomado para la edición de texto del libro de bolsillo.²³⁷

Tal edición, por otro lado, jamás fue anunciada como una “edición histórico crítica” que incluyera un complejo aparato crítico y filológico, capaz de señalar, además, las variaciones entre la primera y la segunda versión, sino que más bien se presentó como una “edición de libro de texto” que buscaba hacer una revisión tanto del texto como de las notas e introducir algunas cuantas aclaraciones críticas, dado que tal había sido la petición original de la casa editorial. Además, la introducción de un aparato crítico con más notas explicativas y aclaratorias, propio de una “edición histórico crítica”, violentaba el deseo expreso de Weber, en su versión revisada de 1920, para no contribuir más a la monstruosa inflación de notas que él mismo ya había introducido, entre otras cosas para responder a sus primeros críticos. El hecho de que Weber cite en sus notas diversas obras aparecidas entre 1910 y 1919, como las de Brentano y Sombart, es suficiente elemento para hacer imposible que cualquier lector atento pudiera confundir esta versión con la originalmente publicada en 1904/1905.²³⁸

Un tercer elemento que debe tener en mente todo lector de los ensayos de Weber sobre el protestantismo es que, en la segunda versión de éstos, el autor decidió integrarlos

en el contexto general de su estudio universal comparativo de las “éticas económicas de las religiones mundiales”, lo cual inserta esos ensayos en una perspectiva interpretativa mucho más amplia, al mismo tiempo que permite encontrar las semejanzas y diferencias de la experiencia sociorreligiosa occidental frente a los efectos sociorreligiosos, y procesos de institucionalización de tales efectos, en otras partes del mundo.²³⁹ Esa fue la razón que inspiró la necesidad de incluir en calidad de apéndices, en la edición de texto, diversos escritos teóricos del primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, así como de la sección dedicada a la sociología de la religión de *Economía y sociedad* y el capítulo final de la *Historia económica general*; de esta manera se proporcionaban las bases para que el lector interesado pudiera encontrar en esos apéndices “la extraordinaria travesía religiosa” de la experiencia protestante, así como sus consecuencias en otros ámbitos no analizadas en los ensayos sobre el protestantismo.²⁴⁰ Tal selección de textos se hizo, además, sobre la base de tomar en cuenta que el proceso de elaboración de los mismos es más o menos simultánea, es decir, que fueron redactados por Weber más o menos al mismo tiempo, pues así lo indica la correspondencia que sostuvo entre 1911 y 1917 con su editor Paul Siebeck, y por ello, *Economía y sociedad* y los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* deben interpretarse de manera *complementaria* como la principal aportación intelectual de Max Weber sin que pueda asignarse unilateralmente la primacía de la primera sobre los segundos, pero tampoco a la inversa.²⁴¹ La complementariedad entre ambos textos puede establecerse ahora de manera indudable porque “desde *antes* de 1914 Max Weber trabajó de manera paralela en la redacción de la ética económica de las religiones universales y también en *Economía y sociedad*”.²⁴²

El carácter complementario de ambas obras también queda de manifiesto cuando se leen con atención los apéndices de la edición de bolsillo, tomados de la sociología de la religión incluida en *Economía y sociedad*, pues ahí pueden encontrarse las líneas fundamentales de la reconstrucción que Weber mismo hizo de las *etapas previas* que llevaron a la configuración del calvinismo, tales como el cristianismo primitivo, el catolicismo medieval, la experiencia monástica, la importancia de las ciudades para la difusión de la Reforma, la importancia de las sectas como prototipos de la asociación voluntaria moderna que, a su vez, desemboca en la forma de organización de la democracia moderna, etcétera, etapas que Weber ya no tuvo tiempo de elaborar en otros volúmenes proyectados de los *Ensayos sobre sociología de la religión* cuando lo sorprendió la muerte en junio de 1920.²⁴³

Finalmente, Winckelmann advierte sobre dos errores dominantes y muy frecuentes que históricamente se han cometido en la lectura de los ensayos de Weber sobre el protestantismo: 1) suponer que Weber afirma algo así como que el capitalismo es un producto directo de la Reforma protestante, y 2) suponer que la relación histórica que

Weber encontró entre la ética protestante y el capitalismo moderno puede extrapolarse a la época actual. Con respecto al primer error interpretativo, Weber mismo advirtió una y otra vez contra la “tonta y doctrinaria tesis” que supone que el espíritu capitalista, o incluso el sistema capitalista como tal, pudo surgir como una consecuencia directa y exclusiva de la Reforma protestante. Con respecto al segundo error interpretativo, Weber mismo concluyó desde 1905, su segundo ensayo sobre el protestantismo con la explícita referencia a que el capitalismo actual opera de manera mecánica y ya no requiere de la motivación religiosa que lo acompañó en sus primeras etapas, pues la concepción originalmente religiosa “de la vocación profesional equivale a un *caput mortuum* en el mundo contemporáneo”.²⁴⁴ La tesis de Weber sobre el protestantismo tiene en consecuencia un carácter histórico sumamente circunscrito, claramente delimitado por el propio Weber a la experiencia occidental entre los siglos XVI y XVII cuando, en conjunción con muchos otros factores, la ética protestante influyó en la configuración de la mentalidad capitalista moderna, la cual, a su vez en conjunción con muchos otros factores —especificados en el último capítulo de su *Historia económica general*—, contribuyó a dar una dirección específica al desarrollo del capitalismo occidental moderno.²⁴⁵

Si bien esta fue la respuesta defensiva que Winckelmann dio a las críticas de Tenbruck sobre sus criterios editoriales, al año siguiente publicaría un artículo donde daría una respuesta de más claro contraataque teórico-filológico a tales objeciones. En efecto, en un artículo que lleva por título “La procedencia de la concepción del ‘desencantamiento’ de Max Weber”, y por subtítulo “una aportación a la pregunta sobre qué tan bien podemos conocer la obra de Max Weber”, Winckelmann elaboró una serie de respuestas críticas al artículo de 1975 de Tenbruck intitulado “¿Qué tan bien conocemos a Max Weber?”, analizado más arriba, en este mismo capítulo de nuestra investigación.²⁴⁶

Winckelmann inicia su artículo mediante una referencia explícita a los artículos de 1975 de Friedrich Tenbruck donde señaló la importancia decisiva de la noción del *desencantamiento del mundo* para fechar el inicio de una “sociología tardía” en la obra de Weber a partir de 1915. De tal modo que el problema sobre cuándo, cómo y dónde descubrió y conceptualizó Weber el proceso de desencantamiento se convierte en el meollo de la novedosa reinterpretación lanzada por Tenbruck a partir de 1975. Winckelmann opina, sin embargo, que Tenbruck no tiene la última palabra al respecto, pues hay muchas dudas sobre la exactitud de su periodización de las innovaciones teóricas en la obra de Weber, y hay muchos pasajes de ésta que contradicen la “pureza típico ideal” con la que Tenbruck violentó datos a fin de “reconstruir” su novedosa interpretación, la cual resulta a final de cuentas artificial por no decir que falsa. Por ello, Winckelmann se dispone a señalar y criticar en su artículo de 1980 las deficiencias y

lagunas de la misma.²⁴⁷ En contra de lo afirmado por Tenbruck, la noción del *desencantamiento del mundo*

No aparece por primera vez en la introducción teórica a la ética económica de las religiones mundiales, redactada en 1915, pues es posible demostrar que Weber ya la había usado en artículos *publicados* —y por lo tanto donde ya no viene al caso especular cuándo fueron *redactados*— por lo menos desde 1913. Tal es el caso del decisivo artículo que apareció en el número 3 del volumen de 1913 de la influyente revista neokantiana *Logos*, con el título de “Über einige kategorien der verstehenden soziologie”, mismo que puede ser considerado la primera versión de “conceptos sociológicos fundamentales”, de 1920, con los que da inicio *Economía y sociedad*.²⁴⁸ Winckelmann cita en consecuencia el pasaje decisivo del artículo de Weber que refuta la supuesta precisión filológica de Tenbruck, e implícitamente parece desafiarlo a algo así como “vamos a ver ahora, de verdad y sobre el testimonio *indiscutible* de los textos, quién conoce mejor la obra de Weber, si tú o yo”. El pasaje en cuestión dice a la letra:

[...] una acción orientada siguiendo representaciones mágicas muy a menudo presenta en lo subjetivo un carácter más racional con relación a fines que ciertos comportamientos “religiosos” no mágicos, puesto que la religiosidad, a medida que avanza *el desencantamiento del mundo*, se ve forzada a aceptar cada vez más (en lo subjetivo) referencias de sentido irracionales con relación a fines (por ejemplo, referencias “de conciencia” o místicas).²⁴⁹

Tal pasaje no pertenece a los *Ensayos sobre sociología de la religión* y con ello Winckelmann empieza a socavar también la tesis de Tenbruck según la cual éstos constituirían su obra principal. Porque incluso si aceptamos su suposición de que la parte más antigua de *Economía y sociedad* fue redactada entre 1911 y 1913, entonces resulta que también ahí aparece el concepto del *desencantamiento del mundo* y con ello empieza a desmoronarse la tesis de Tenbruck con respecto a que esta segunda obra tiene una importancia secundaria frente a la primacía de los volúmenes que compilan sus ensayos sociorreligiosos.²⁵⁰ De cualquier modo, en la sección dedicada a la exposición sistemática de la sociología de la religión de *Economía y sociedad* (específicamente en los dos últimos renglones de la página 403 y los dos primeros de la 404 de la edición mexicana), Weber hace explícita mención al proceso del desencantamiento del mundo cuando afirma: “Cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia en la magia, ‘desencantando’ así los procesos del mundo, y éstos pierden su sentido mágico [...], tanto más urgente se hace la exigencia de que el mundo tenga un sentido y posea un orden”.²⁵¹ Para Winckelmann pueden deducirse cuatro puntos fundamentales de las dos citas textuales ya referidas: 1) Max Weber había empezado a trabajar con la noción del *desencantamiento del mundo* bastante antes del inicio de la Primera Guerra Mundial; 2) en el contexto del proceso de eliminación de la magia como forma de racionalización,

Weber concibió muy pronto el desencantamiento como un *proceso dinámico*; 3) el desencantamiento es una complicada construcción mental, relativamente avanzada, que no se manifiesta como un simple objeto de percepción a primera vista, y 4) el proceso de desencantamiento puede identificarse en dos diferentes planos de su aparición, el analítico descriptivo y el conceptual reflexivo, y por lo mismo, el elevado nivel de abstracción de esta conceptualización [*der Abstraktionshöhe dieser Begrifflichkeit*] puede ser variable.²⁵²

Según Winckelmann, Weber reflexionó de una manera teórica más elaborada acerca de las implicaciones de la noción del *desencantamiento del mundo* en los artículos sobre sociología de la religión publicados entre 1915 y 1916, pero cuya concepción se remonta probablemente a 1913. Los textos donde más elaborada aparece dicha noción son: la ya mencionada "Introducción" a la ética económica de las religiones mundiales, la conclusión o "Resultados" de su artículo sobre el confucianismo donde lo compara con el puritanismo, y el "*Zwischenbetrachtung*" o "Excurso" donde resume los logros teóricos alcanzados en el primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*.²⁵³ También al inicio de sus ensayos sobre el antiguo judaísmo, redactados entre 1916 y 1917, Weber vuelve a trabajar con la noción ya plenamente elaborada del *desencantamiento del mundo*, pero no será sino hasta su conferencia de 1919 sobre "la ciencia como vocación" cuando lleve esa noción hasta sus últimas consecuencias y más profundas implicaciones teóricas.²⁵⁴ Por otro lado, Weber frecuentemente se refirió a varios aspectos del confucianismo y el hinduismo basados en la concepción del mundo como "jardín encantado".²⁵⁵ En la segunda versión de 1920 de sus ensayos sobre el protestantismo Weber invoca también, tal y como ya lo había señalado Tenbruck, cuatro veces la noción del *desencantamiento del mundo*, así como también se refirió a ella en sus lecciones sobre *Historia económica general* impartidas en el semestre de invierno de 1919/1920 en la Universidad de Múnich, editadas y publicadas póstumamente en 1923. Ahí, Weber afirma: "Para quebrantar la magia y promover la racionalización de la conducción de vida sólo ha habido un medio en todos los tiempos: las grandes *profecías racionales* [...]. Las profecías han conducido así al desencantamiento del mundo y también crearon el fundamento para nuestra ciencia moderna, para la técnica y el capitalismo".²⁵⁶

Después de esta relación pormenorizada con respecto a cuándo y dónde Weber se refirió a la noción del *desencantamiento del mundo*,²⁵⁷ Winckelmann procede a cuestionar otros aspectos sustantivos de la interpretación de Tenbruck, en especial el de considerar que Weber desarrolló la tesis de una supuesta "autonomía lógica de las ideas religiosas" y que por ello subordinó a ésta su énfasis en la interdependencia entre diversos factores para explicar un fenómeno social o religioso.²⁵⁸ Para Winckelmann, Weber nunca y en ninguna parte atribuyó una supremacía absoluta al factor de las ideas

religiosas con relación a otros factores de carácter económico, político o social a fin de explicar un fenómeno histórico determinado, pues siempre defendió la naturaleza de su modelo explicativo sobre la base de la múltiple “interdependencia de los factores”, lo cual puede observarse notablemente en la manera en que concibió la interacción entre las *ideas* y los *intereses*, tanto en su significado como en sus implicaciones sociológicas. Para Weber, las ideas no son *nada* en sí mismas, y sólo adquieren significado y eficacia cuando hay portadores sociales que las representan, promueven, imponen o impulsan: “Las ideas nunca influyen en la realidad ‘por sí mismas’, sino que, desde un punto de vista sociológico, sólo tienen influencia cuando hay poderes sociales que se las apropian y las promueven: hombres, agrupaciones, tribus, estamentos, clases, partidos, son los portadores mediante los cuales adquieren las ideas una influencia en la dinámica social e histórica”.²⁵⁹ Por ello, en ningún caso pueden ni las ideas, ni las imágenes del mundo creadas por éstas, llegar a tener una “acción autónoma” propia, como tampoco pueden “corporalizarse” en esencias.²⁶⁰ Afirmar, como lo hace Tenbruck, que el proceso de racionalización se rige por una “lógica interna”, cuya autonomía es capaz de determinar *por sí sola* los procesos sociales, “es asumir una posición que va directamente *en contra* de la obra de Max Weber”.²⁶¹

Por el contrario, Weber siempre afirmó la necesidad de explicar las cuestiones históricas y sociales “con ayuda de un método analítico basado en la interdependencia factorial” y siempre expresó su abierto rechazo a una interpretación unilateralmente idealista de la historia, tanto, o quizá más, que a la interpretación unilateralmente materialista. Para él simplemente no podía tener *ningún valor científico* para explicar nada la absolutización del factor religioso, si no se tomaban en cuenta todas sus limitaciones y la necesidad de complementarlo con otros factores derivados de los intereses materiales. Suponer que Weber cambió su perspectiva teórica y metodológica a partir del desarrollo de una “sociología tardía”, en torno a 1915, es calificado tajantemente por Winckelmann como una hipótesis construida sobre bases fantasiosas, pues más bien puede demostrarse, con fundamento en textos originales, y no en aventuradas especulaciones, que Weber mantuvo una *plena continuidad* en su concepción científica, teórica y metodológica, por lo menos en el periodo que va de 1903 a 1920.²⁶² Lo mejor es ir a los textos para incluso usar como evidencia el mismo “caballito de batalla” esgrimido por Tenbruck, constituido por la “Introducción” de 1915 a la ética económica de las religiones mundiales, en donde claramente puede verse que Weber *siempre* mantuvo una perspectiva de clara delimitación de la influencia de los factores religiosos en el proceso social por parte de los factores materiales y, además, una continuidad en la necesidad de explicarlo todo en función de la interdependencia factorial. Baste como muestra el siguiente párrafo del texto más representativo, según Tenbruck, de la *spätsoziologie* (“sociología tardía”) de Weber:

Ninguna ética económica ha tenido jamás determinantes exclusivamente religiosos. Todas poseen, por supuesto, una legalidad propia determinada en altísimo grado por hechos históricos y de geografía económica [...]. Pero no por ello es menos cierto que la determinación religiosa del modo de vida se cuenta como uno —nótese bien, sólo *uno*— de los determinantes de la ética económica. Por supuesto, ésta se encuentra profundamente influida, a su vez, por factores económicos y políticos en el interior de determinados límites geográficos, políticos, sociales y nacionales.²⁶³

Winckelmann considera este párrafo una prueba contundente para demostrar que Weber siempre tuvo una posición que valoraba en su justa dimensión la interdependencia factorial, así como el carácter circunscrito del factor religioso en la explicación de los fenómenos sociales. La llamada “autonomía lógica” (*Eigenlogik*) de las ideas religiosas nunca es absoluta, sino siempre circunscrita y delimitada. Por eso, desde el final de la *primera* versión de sus ensayos sobre el protestantismo, Weber también insistía en la necesidad de complementarlos con otra investigación donde se demostrara “la manera en que el ascetismo protestante fue influenciado, a su vez, en su desarrollo y características fundamentales por la totalidad de las condiciones culturales y sociales, *en especial por las económicas*, en cuyo seno nació”.²⁶⁴ Tal posición se expresa en todas las etapas del desarrollo intelectual de Weber y no sólo en su etapa tardía, lo cual es razón suficiente para considerar que Weber mantuvo una gran continuidad teórica y metodológica por lo menos entre 1903 y 1920, periodo en el que, de cualquier modo, escribió *todas* las obras por las cuales es universalmente reconocido. Winckelmann concluye así su artículo de respuesta crítica a Tenbruck con la siguiente observación: “Este doble aspecto en la perspectiva de los procesos entrecruzados: por un lado, la manera de tratar los contextos ideales y su influencia en el trayecto de los acontecimientos reales, así como, por otro lado, el trasfondo *fáctico* de los procesos de la conciencia, expresa la continuidad de los proyectos programáticos planteados por Max Weber”.²⁶⁵

La defensa en 1980 de los discípulos de Winckelmann contra las críticas de Tenbruck

El artículo de Winckelmann de 1980 apareció en un número monográfico especial de la prestigiada *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* dedicado a Max Weber, pero que muy bien podría haberse subtitulado “en defensa de Johannes Winckelmann” no sólo por la ya mencionada contracrítica que hizo éste a Tenbruck, sino sobre todo por la defensa y apología que hicieron de él sus discípulos. Después de todo, Winckelmann era todavía uno de los más poderosos caciques de la sociología alemana de la época, pero después de su muerte —acaecida a sus 85 años en 1985—, la defensa de sus posiciones y ediciones declinó notablemente, conforme se impusieron las tesis de Tenbruck y Schluchter en el ámbito cultural y editorial.

De cualquier modo, ese memorable número monográfico se iniciaba con una aportación conjunta de Walter M. Sprondel, Constans Seyfarth, Elizabeth Konau y Gert Schmidt, quienes agradecían a Winckelmann sus ediciones de las obras de Weber porque gracias a éstas se había podido gestar “el actual renacimiento de Weber”. Este artículo de homenaje llevaba por título la frase inicial de Weber en *Economía y sociedad*: “*Soziologie soll heissen...*”, o sea, “Por sociología debe entenderse...”, y en el subtítulo se aclaraba que eran “Algunas observaciones sobre la recepción de la obra de Weber con motivo del cumpleaños 80 de Johannes Winckelmann”.²⁶⁶ Además de reconocerle muy especialmente a Winckelmann la reconstrucción de textos para la cuarta y quinta ediciones de *Economía y sociedad*, así como la sumamente exitosa difusión de su compilación de textos en torno a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, sus discípulos daban cuenta de su fructífera carrera docente, de la importancia de sus esfuerzos editoriales para el lanzamiento de la proyectada edición crítico-integral (*Gesamtausgabe*) de la obra de Weber y de las razones por las cuales Winckelmann siempre había considerado que el aporte más importante de *Economía y sociedad* era su sociología de la dominación.²⁶⁷ Después se daban algunas de las razones para explicar el gran renacimiento que había experimentado el interés en la discusión y difusión de las obras de Weber en Alemania, especialmente a partir de la década de los años setenta: la polémica de difusión internacional generada en el coloquio de Heidelberg de 1964 con motivo del centenario de su nacimiento; el cincuentenario de su fallecimiento en 1970; así como el interés de los marxistas por “refutarlo” o confrontarlo, son algunos de los elementos que contribuyeron a ese “renacimiento”, pero éste no podría haberse dado sin las valiosas ediciones de sus obras preparadas por Winckelmann a lo largo de más de treinta años. En todo caso, lo único que Winckelmann no había abordado a plenitud era una auténtica biografía intelectual de Weber que supliera las deficiencias de la de Marianne, pues la de ella no satisface los requisitos académicos para ello, sobre todo si se

compara con el admirable y ejemplar trabajo de investigación que Steven lukes había llevado a cabo desde Oxford para la biografía intelectual de Émile Durkheim: "Actualmente todavía hace falta una gran biografía intelectual de Weber que pueda ser puesta en lugar del simple 'retrato de vida' que hizo Marianne Weber. Es decir, falta para Weber una biografía equivalente a la que Steven lukes hizo para Durkheim en 1973".²⁶⁸

El renacimiento de la obra de Weber puede explicarse además por la crisis actual de la sociología. Ante ésta, se recurre a los "clásicos" y Weber es quien más elementos aporta para gestar, por sí mismo, un nuevo "paradigma" capaz de orientar la investigación sociológica. En este sentido, Weber es no sólo un clásico, sino más bien un *paradigma* de investigación en sí mismo.²⁶⁹ Y precisamente por tener este carácter paradigmático es que pueden hacerse "reconstrucciones" teóricas como la de Schluchter, la cual no sólo reconstruye la obra de Weber sino que, con la introducción de elementos "neoevolutivos" y sistémicos, es capaz de actualizar su vigencia para el desarrollo de la teoría sociológica contemporánea.²⁷⁰ Aunque estos discípulos que homenajeaban en 1980 a Winckelmann todavía no lo supieran, precisamente al año siguiente aparecería la obra de Habermas que demostraría en qué tan alta medida tenían razón en detectar las enormes potencialidades de la obra de Weber para estimular el desarrollo de la teoría sociológica más vanguardista del momento. Pero esa es una discusión que debemos reservar para el inicio del próximo capítulo de la presente investigación.

Otro artículo, aparecido en ese mismo número monográfico para rendir homenaje a Winckelmann, fue una abierta defensa de sus posiciones mediante una severa crítica a las de Tenbruck, firmado por Martin Riesebrodt, con el título de "ideas, intereses, racionalización: observaciones críticas a la interpretación de F. H. Tenbruck de la obra de Max Weber".²⁷¹ Riesebrodt inicia su artículo con un apretado resumen de las principales tesis de Tenbruck: 1) *Economía y sociedad*, por su carácter reconstruido y fragmentado, no puede ser considerada la *principal obra* de Max Weber, sino que ésta la constituyen sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*; 2) es posible constatar el inicio de una "sociología tardía" en la obra de Weber, a partir de 1915, con la publicación de su "Introducción" y su "Excurso" a la "ética económica de las religiones universales" donde Weber reconoció la dinámica de la autonomía lógica de las ideas religiosas para explicar no sólo la evolución del proceso de racionalización occidental a partir del antiguo profetismo judío y su culminación lógica en el ascetismo intramundano del calvinismo, sino sobre todo para desarrollar una teoría general de los procesos de racionalización en general y en sus implicaciones universales, y 3) la "sociología tardía" de Weber se caracteriza así por desarrollar una teoría general evolucionista, idealista y de alcances universales de los procesos de racionalización a partir de la fuerza, dinámica propia y autonomía lógica de las ideas religiosas, así como de su influencia determinante en la configuración de los procesos históricos decisivos.²⁷²

Riesebrodt sostiene que toda esta aventurada reconstrucción va contra la naturaleza esencial de las aportaciones de Weber, lo cual puede demostrarse por medio de una refutación, tanto sobre la manera como Tenbruck acomodó artificialmente los diversos textos de la obra de Weber, como por la manera en que llegó a conclusiones sustantivas falsas a partir de la construcción de premisas falsas como el de una supuesta “sociología tardía” de carácter idealista, evolucionista y universalista en el análisis de los procesos de racionalización.²⁷³ Para empezar, la fecha de 1915 como punto de partida de la supuesta “sociología tardía” de Weber, por haber empezado a usar el concepto de *desencantamiento del mundo* en sus secciones teóricas del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, es simplemente falsa: primero, porque Weber había utilizado ese concepto por lo menos desde 1913 en un texto que no forma parte de sus ensayos de sociología de la religión; segundo, porque puede demostrarse un cercano paralelismo y unidad teórica entre las tesis desarrolladas por Weber en esas secciones teóricas y las presentadas en la exposición sistemática de la sociología de la religión de *Economía y sociedad*, de lo cual se deduce una complementariedad esencial más que una oposición o ruptura entre ambas obras, y tercero, porque hay una gran continuidad y coherencia, teórica y metodológica, a todo lo largo de la obra de Weber, desde 1904 en sus artículos sobre el protestantismo y la objetividad cognoscitiva hasta la conferencia de 1919 sobre “La ciencia como vocación” o la “introducción general” de 1920 a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*. En todas esas obras, Weber sostuvo la misma posición teórica y metodológica con respecto a la manera en que se relacionan entre sí las ideas y los intereses a fin de explicar procesos históricos y sociales particulares y delimitados, o procesos de racionalización en general.²⁷⁴

Tenbruck tiene razón en afirmar que las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales en China, la India o el antiguo judaísmo no deben ser interpretadas como “meras pruebas indirectas” de la tesis weberiana sobre el protestantismo, y que tienen su propio valor intrínseco; sin embargo, Riesebrodt considera que de esta acertada consideración tampoco puede deducirse una tajante contraposición o separación absoluta entre ambas investigaciones. Por algo Weber mismo decidió incluir sus ensayos sobre el protestantismo al comienzo del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, y si bien es cierto que los estudios sobre la ética económica de las religiones universales tienen tema propio, también es cierto que éste puede rastrearse hasta la primera versión de los ensayos sobre el protestantismo, donde Weber ya se preguntaba por la manera específica en que la relación entre ideas e intereses se ve afectada y a la vez genera el proceso de racionalización.²⁷⁵ Después de todo, Weber mismo afirma en su “introducción general” de 1920 que si sus ensayos sobre el protestantismo habían abordado un solo aspecto de la relación causal entre ideas e intereses,

[...] los trabajos subsiguientes sobre la “ética económica” de las religiones aspiran a exponer *los dos* aspectos de dicha relación (en cuanto que ello es necesario para encontrar el punto de comparación con el desarrollo de occidente que se analiza en otra parte), poniendo de relieve las conexiones que las más importantes religiones habidas en el mundo guardan con la economía y la estructura social del medio en que nacieron, pues sólo así es posible declarar qué elementos de la ética económica religiosa occidental son imputables causalmente a dichas circunstancias sociológicas, propias de occidente y no de otra parte. Estos trabajos, pues, no pretenden constituir un análisis amplio y esquemático de la civilización, sino que se limitan de propósito a marcar lo que en cada cultura está y estuvo en oposición con el desarrollo de la cultura occidental, eligiendo algunos puntos de vista que nos parecen de especial interés, y no parece posible seguir otro procedimiento para realizar nuestro propósito.²⁷⁶

De tal manera que este texto fundamental echa por tierra varios supuestos de la reconstrucción de Tenbruck: por un lado, hay una clara interrelación entre lo investigado en los ensayos weberianos sobre el protestantismo y los objetivos de las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales; por otro, el punto de referencia fundamental es el del desarrollo del racionalismo occidental, pues sólo a partir de esta perspectiva (derivada de la noción del *wertbeziehung* o “relación a valores” concebida por Rickert), es posible realizar el análisis comparativo con las otras religiones universales, y en tercer lugar, Weber mismo afirma *expresamente* que no tiene como propósito una teoría general de la civilización, sino más bien un análisis sobre cuáles son los rasgos distintivos de cada cultura, pero en especial la del racionalismo occidental. Y ni modo que Tenbruck recurra una vez más al sofisma de la “sociología tardía” para invalidar la cita aludida, dado que ese texto es precisamente el último que Weber escribió en su vida.²⁷⁷ Basado en esa cita, Riesebrodt resume sus objeciones a Tenbruck del siguiente modo:

En contra de Tenbruck sostengo que el principal interés de Weber es el conocimiento del proceso de racionalización occidental y que eso también vale para las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales. La especificidad del racionalismo del protestantismo ascético pudo Weber conocerlo mediante una comparación con el luteranismo y el catolicismo; la fundamentación general de la racionalidad específicamente occidental sólo podía alcanzarla, sin embargo, mediante una comparación con tipos de racionalidad no occidentales. Esto de ninguna manera desvaloriza las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales, pero muestra el ámbito conscientemente delimitado por Weber para su “tipología y sociología del racionalismo”. Toda la “introducción general” de 1920, uno de los últimos textos redactados por Weber, refleja este interés cognitivo. Y por ello resulta absurdo sostener, por cualquier sofisma que se quiera, algo así como que Weber no formuló ahí su auténtico tema.²⁷⁸

En su desesperada obsesión por probar a toda costa una especie de “corte epistemológico” en el desarrollo intelectual de Weber, Tenbruck también llegó al insostenible absurdo de afirmar que, hacia el final de su vida, Weber había concebido la posibilidad de convertir los tipos ideales en “tipos reales”, pero no hay ningún texto que pueda confirmar tan aventurada hipótesis, ni siquiera el “Excurso”, esgrimido por Tenbruck, cuyo significado más bien saca fuera de contexto. Por el contrario, Weber

tiene una gran continuidad en el uso de sus principales categorías metodológicas, y lejos de buscar “ontologizar” sus tipos ideales, más bien subrayó su carácter de pureza conceptual al concebirlos en su última versión como “tipos *puros*”, y no tanto ideales, para no caer en una típica confusión de carácter normativo.²⁷⁹

En cuanto a la tesis de Tenbruck sobre el supuesto predominio de la autonomía lógica de las ideas religiosas sobre los intereses en la obra tardía de Weber, Riesebrodt la resume y resalta diciendo que equivale a que “las ideas tienen la prioridad frente a los intereses; las ideas, y no los intereses, realizan y estructuran el proceso de la historia”.²⁸⁰ Ahora bien, aunque Tenbruck apoya su formulación idealista en la célebre tesis de Weber sobre el papel de las ideas como guardagujas que pueden llegar a modificar la trayectoria por la que ya vienen encarrilados los intereses materiales, lo cierto es que lo hace mediante una tramposa modificación de los conceptos usados por Weber, así como del marco conceptual que les da sentido, pues,

[...] mientras que Weber asigna una muy determinada función a las “imágenes del mundo”, Tenbruck habla en este contexto de “ideas”, a las cuales ha definido previamente como sinónimo de religión; mientras Weber habla de “dinámica de intereses”, Tenbruck la subvierte en una “dinámica de las ideas”; mientras Weber habla de la “lógica propia” de las diferentes esferas valorativas, Tenbruck usa el concepto de la *autonomía lógica*, limitándola al ámbito de la religión y adscribiéndole a esta específica autonomía lógica una *dinámica autónoma* capaz de generar por sí misma el proceso de la racionalización. De esta manera, Tenbruck sugiere implícitamente que Weber abandonó su concepto de la interdependencia factorial para arrojarlo en ese tipo de explicación que recurre al factor de “última instancia”. En lo que sigue, demostraremos la ilegitimidad de la interpretación de Tenbruck, usando los propios textos de Weber para exhibir las consecuencias —no intencionadas— a las que conduce la interpretación del primero.²⁸¹

Para Riesebrodt, la concepción que tenía Weber de la relación entre ideas e intereses no es algo que pueda reducirse ni al predominio de las primeras sobre los segundos, ni tampoco a la reducción de todas las ideas a su expresión religiosa. “Cuando Tenbruck equipara así la relación entre ideas e intereses con la relación entre religión y sociedad, está interpretando a Weber de manera unilateral y falsa”.²⁸² El grado de racionalización de las ideas religiosas y de su específica influencia en el proceso histórico depende de manera fundamental de la naturaleza de sus portadores sociales y de la relación dada entre intereses ideales e intereses materiales. Por ello, no es la lógica autónoma de las ideas religiosas la que determina por sí sola la dinámica de la racionalización, sino más bien la naturaleza de sus portadores sociales y la interdependencia entre los factores ideales y materiales. “Tal concepto de *interdependencia factorial* fue el que Weber defendió a lo largo de toda su vida contra el modelo de explicación monocausal”.²⁸³ Este principio de la interdependencia factorial, esencial para el método sociológico weberiano, excluye por lo tanto, desde un inicio, el recurso a las explicaciones por el factor “de última instancia”, de “causas últimas” o de “factores determinantes” del proceso

histórico. Resulta paradójico que la falsa interpretación que hace Tenbruck de Weber, al reducirlo a la concepción idealista y evolucionista de la historia, dado el supuesto predominio que otorga a la autonomía lógica de las ideas religiosas como factor de “última instancia”, sea muy parecida a la que sostuvieron marxistas ortodoxos, como Georg Lukács, quien también redujo a Weber, por otras razones y propósitos, a una posición idealista “de última instancia”.²⁸⁴

Riesebrodt concluye su artículo con dos elementos más para cuestionar la interpretación de Tenbruck referidos a las etapas del desarrollo intelectual de Weber y a la relación que guardan entre sí sus obras más importantes. Con respecto a las etapas, Riesebrodt afirma que si fuera necesario encontrar una significativa “etapa tardía”, ésta tendría que fecharse más bien en torno a 1911, que es el año en que Weber empezó a trabajar con las ideas del carisma y de la eliminación de la magia en el proceso de racionalización, pero que estas innovaciones no afectaron sustancialmente la coherencia y continuidad básica manifestada a lo largo del desarrollo de toda su obra sociológica.²⁸⁵ Por lo que toca a cuál de las obras de Weber es la “más importante”, todo indica que trabajó de manera paralela *Economía y sociedad* con los *Ensayos sobre sociología de la religión*, lo cual lleva a interpretar de manera diferente a la de Tenbruck tanto la relación como el grado de importancia de ambas obras: “quien busque la quintaesencia de las obras tardías de Weber, no la encontrará en un tratamiento separado y contrapuesto de *Economía y sociedad* y los *Ensayos sobre sociología de la religión*, sino en uno que las interprete y las relacione sistemáticamente entre sí”.²⁸⁶

No todos los números de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* aparecidos en 1980, y que abordaron el tema de la sociología de Max Weber, se centraron en el homenaje a Winckelmann o en las críticas, explícitas o implícitas, a la interpretación de Tenbruck; también apareció, en el último número de ese año, un artículo de Richard Münch dirigido a cuestionar la validez de la interpretación de Weber por parte de Schluchter en su libro de 1979, dadas las supuestas insuficiencias de la “teoría de la racionalización” frente a la “teoría de la interpenetración”.²⁸⁷ Pero lo cierto es que la fructífera década de las aportaciones alemanas al renacimiento de Weber cerró con una serie de aportaciones dominadas por la interpretación crítica de las obras de Tenbruck y Schluchter dentro del marco de sus “reconstrucciones” neoevolutivas de la obra de Weber. Con ello se sentaron todas las bases para que, al iniciarse la década de los ochenta, apareciera una voluminosa obra de Habermas que buscaría sintetizar esa discusión interpretativa dentro del marco de la más vanguardista teoría sociológica germana del momento.

El tema general de la teoría de la racionalización y, dentro de ésta, la cuestión más específica sobre la manera en que deberían interpretarse los ensayos de Weber sobre el protestantismo, dominan el primer tomo de la *Teoría de la acción comunicativa* de un

Habermas que para 1981 ya había hecho su lectura, gracias al influjo de Schluchter, de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, del sociólogo de Heidelberg, tarea que evidentemente no había realizado en sus críticas a Weber de las décadas anteriores. Pese a ello, su interpretación sobre el complejo concepto de *racionalidad* de Weber siguió siendo notablemente sesgada ya que convenientemente lo deformó para adecuarlo a sus propios intereses de “reconstrucción” teórica. Sin embargo, lejos de tratar con honestidad de intercambio comunicativo la obra de Weber, Habermas más bien la abordó con un inocultable interés estratégico y manipulador a fin de llevar a cabo su propia “reconstrucción” teórica, para lo cual necesariamente tenía que deformar la pluralidad conceptual de Weber y reducir su compleja noción de *racionalidad* a tan sólo una de sus variantes, el de la racionalidad con arreglo a fines. Pero con esta crítica referida a que Habermas no honró los principios comunicativos de su propia teoría, pasamos ya al tema inicial del siguiente capítulo de la presente investigación.

X. LA DÉCADA DE LOS OCHENTA: DEL PREDOMINIO DEL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD A LA INFLUENCIA DE NIETZSCHE Y LOS GUARDAGUJAS FALSOS

La novena década de la guerra académica de los cien años aquí analizada se caracterizó por el predominio prácticamente absoluto de la discusión en torno a la noción de la *racionalidad* y sus derivados en la obra de Max Weber. Se alcanzaron evidentes logros y avances en la clarificación y mejor comprensión de esta compleja cuestión para finalmente sufrir una lamentable regresión hacia el final de la década, especialmente durante los años de 1988 y 1989, cuando la discusión recayó en decepcionantes intentos de “refutación” del supuesto orden de causalidad de la tesis weberiana sobre el protestantismo, los cuales aparentemente ya habían sido aclarados y superados por lo menos desde la década de los años sesenta.¹

Además de estas dos características del nivel de discusión alcanzado, una ascendente y otra decadente, durante toda la década de los ochenta Wolfgang Schluchter organizó en la Universidad de Heidelberg diversos coloquios para ampliar el panorama interpretativo sobre los diversos ámbitos y “círculos culturales” que Weber abordó, o proyectó abordar, en sus estudios sobre sociología de la religión, a fin de aprovechar los fructíferos resultados de esos valiosos seminarios, publicados en seis volúmenes a lo largo de la década.² Posteriormente fueron sintetizados en una obra adicional redactada por el propio Schluchter dirigida a analizar la cuestión de las modalidades del racionalismo y sus relaciones con diversos modos de conducción de vida o *Lebensführung*.³

En sus años intermedios (1985-1987), la década también se distinguió por la publicación de tres volúmenes colectivos sobre las relaciones de Weber con Marx,⁴ Así como por la aparición de una nueva tesis interpretativa, propuesta por Wilhelm Hennis, para quien la “cuestión central” de la obra de Weber no debe buscarse en los temas ni del capitalismo ni de la racionalidad, sino más bien en su propuesta de una noción antropológica de la *personalidad* basada en una elevada concepción filosófica, en última instancia de corte existencialista.⁵ En México hubo importantes aportaciones para aclarar el significado del concepto de *racionalidad* en la obra de Weber, o bien para analizar las implicaciones políticas de su obra; no obstante, la aportación más importante de los estudios weberianos en este país durante la década de los ochenta sin duda lo constituyó

la publicación de la monumental monografía *Weber: la idea de ciencia social*, de Luis F. Aguilar Villanueva, donde se abordaron fundamentales cuestiones de la metodología y otras características de la investigación científica del sociólogo alemán.⁶

La década se inició, sin embargo, con otra monumental investigación por parte de Jürgen Habermas para fundamentar una *Teoría de la acción comunicativa*, la cual tomó como punto de partida una muy peculiar interpretación “reconstructiva” de la noción de *racionalización* en la obra de Weber, para, entre otras cosas, supuestamente cerrar así la valiosa discusión que en torno a esta cuestión se había gestado en Alemania durante la década de los años setenta, según tuvimos ocasión de analizarlo en el capítulo anterior de la presente investigación. Procedemos a desarrollar ahora nuestra propia evaluación crítica de tan pretenciosa e ilegítima interpretación.

La deformada interpretación de Habermas en 1981 sobre la noción de racionalidad en Weber

La publicación a fines de 1981 de los dos volúmenes de la *Theorie des kommunikativen Handelns* de Jürgen Habermas fue algo más que un importante acontecimiento académico.⁷ En los cafés y bares de Fráncfort y Heidelberg se discutía su todavía “misterioso” contenido, con base en las reseñas de dos planas enteras que sobre la aparición de esta obra había publicado el *Frankfurter Allgemeine Zeitung*.⁸ En tal discusión participaba todo tipo de público para comentar lo que parecía ser la principal noticia del diario de mayor circulación en la República Federal Alemana, al grado que incluso las Bellas meseras en los cafés *Villa*, *Burckhardt* y *Schafheutle* de Heidelberg aportaban sus propias opiniones sobre un tema *prima facie* tan esotérico. Lo cierto es que de vez en cuando la célebre caracterización de Alemania de Madame de Staël como “la tierra de los pensadores y poetas” literalmente se encarna ante los asombrados ojos del espectador extranjero: al margen de las apreciaciones subjetivas, el dato duro e irreductible es que los diez mil ejemplares de la primera edición de la *Teoría de la acción comunicativa* se agotaron antes de cumplirse el primer mes de su aparición.⁹ Esto llevó a Jeffrey Alexander a considerar aquello una muestra irrefutable de que “los alemanes se toman en serio su teoría”.¹⁰

¿cuáles podían ser las razones para ese extendido interés de la opinión pública alemana en un voluminoso y complicado texto de filosofía y teoría sociológica? La mencionada reseña del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* de febrero de 1982 incluía dos grandes fotografías como gancho propagandístico: una de Habermas y otra de Max Weber. Habermas era conocido en amplios círculos por su participación en el movimiento estudiantil de 1968 y por su no menos conspicuo distanciamiento de éste cuando lo calificó de “fascismo de izquierda”; por otro lado, Habermas era visto como el más claro heredero de la escuela crítica de Fráncfort, en especial de las aportaciones de Adorno, Horkheimer y Marcuse, así como del marxismo hegelianizado característico de esa tradición. Por ello resultaba intrigante saber que en su más reciente obra el autor que recibía la mayor atención era Max Weber a quien se le reconocía ya su enorme influencia en la tradición del marxismo occidental que arranca con Lukács. Pese a esta clara influencia, ningún miembro de la escuela de Fráncfort había saldado sus cuentas con Weber mediante un tratamiento detallado y sistemático de su obra, hasta que en 1981 apareció la *Teoría de la acción comunicativa*, y en ello residía buena parte del interés despertado por ésta.

Por supuesto que a diferencia de las obras de Tenbruck y Schluchter de la década anterior, Habermas no tenía un interés fundamentalmente exegético en la obra de Max Weber, sino más bien en aprovechar especialmente la teoría weberiana de la

racionalización para la construcción de su propia teoría de la acción comunicativa, la cual, advierte Habermas desde un inicio, no es ni una metateoría ni la continuación de la teoría del conocimiento por otros medios, sino que su análisis permite conectar tres niveles de racionalidad relevantes para el análisis y fundamentación de la teoría de la sociedad.¹¹ Los tres niveles relevantes de racionalidad son: 1) el hermenéutico conectado con cuestiones de relativismo cultural, pues si cada cultura o forma de vida tiene su propio criterio de racionalidad, ¿hasta dónde es posible compararlas y sujetarlas a una crítica basada en criterios “universales” de razón?; 2) el de la acción conectado con cuestiones de significado (*verstehen*) y la función de las ciencias sociales para pretender tener una explicación de la conducta social “superior” a la que pueden dar o tener de sí los propios actores sociales, y 3) el de la expansión social de la racionalidad como racionalización de la sociedad, en cuanto algo característico del desarrollo social de la modernidad occidental.¹² En este último aspecto es donde Habermas utiliza extensamente los escritos de Weber, al buscar reformular la concepción de la *reificación* que conecta a Weber con la primera etapa del Lukács marxista, así como con la escuela de Fráncfort.¹³

Pero antes de llegar a ello, Habermas ofrece una “presentación preliminar” de su propia teoría de la acción comunicativa en cuanto criterio de demarcación para evaluar y criticar tanto los tres niveles de racionalidad como otras teorías que han dado cuenta de éstos. De manera sintética puede decirse que mediante una combinación del enfoque *sistémico evolucionista* de Talcott Parsons y el enfoque de *desarrollo cognitivo* por etapas de Jean Piaget, Habermas elabora las bases de su propia teoría normativista y evolucionista de la interacción y el cambio social. La modernidad aparece, por un lado, como una creciente diferenciación *sistémica* y, por el otro, como una creciente “descentración de la conciencia” (Piaget), lo cual permite una mayor apertura para aprender de otras experiencias sin perder la pretensión de *validez universal*, dado que el más elevado nivel de *evolución* social y cognitivo se da cuando se generan las bases de una racionalidad de intercambio comunicativo con los demás, conforme se superan las formas o manifestaciones “inferiores” de racionalidad instrumental o estratégica.¹⁴ La garantía de la superioridad cognitiva de la acción comunicativa se basa en que procura generar consensos por acuerdos racionales, basados en un entendimiento recíproco que excluye tanto la coacción impositiva como la manipulación estratégica y, por ello, “en el caso de la acción comunicativa, los rendimientos interpretativos de que se construyen los procesos cooperativos de interpretación representan el mecanismo de coordinación de la acción; la *acción comunicativa* no se agota en el *acto del entendimiento* efectuado en términos de interpretación [pues] designa un tipo de interacciones que vienen coordinadas mediante actos de habla, mas que no coinciden con ellos”.¹⁵

Habermas introduce aquí la noción de *Lebenswelt* (“mundo de vida”) proveniente de

la fenomenología de Husserl, vía Schütz, Berger, Luckmann y Garfinkel, para referirse al universo dado de actividad social cotidiana. El *mundo de vida* resulta ser un conjunto preinterpretado de formas de vida dentro del cual se desarrolla la conducta social cotidiana. En la modernidad, el proceso de evolución social que implica la “descentración de las visiones del mundo” y la consolidación de las diferentes dimensiones del discurso altera los rasgos tradicionales del mundo de vida, pues mientras más avanzado es el proceso de descentración, menos puede garantizarse alcanzar el consenso mediante creencias o modos de conducta preestablecidos. La expansión de la racionalidad sistémica e instrumental implica, por otro lado, una disminución del carácter compartido del mundo de vida. De tal modo que, después de todo, no hay mucho espacio para la racionalidad comunicativa en el mundo moderno, desde el momento en que Habermas sugiere que se encuentra limitada a esa pequeña sección de lo que queda del mundo de vida en la sociedad contemporánea. Habermas parece retratar así los mundos de vida de la modernidad como íntimas islas de sentimiento y pensamiento amenazadas por hostiles océanos de “sistemas” racionalizados, pues la “colonización” del mundo de vida por la expansión de la racionalidad sistémica es un fenómeno creciente, aparentemente inevitable, de la modernidad.¹⁶ Los sistemas son definidos como organizaciones regidas por la acción estratégica y funcional, esencialmente ajenas a los valores y normas de comunicación humana: el sistema económico capitalista, el sistema político legal racional, incluso el sistema de medios de comunicación masiva de la modernidad, no se basan ni apoyan en el medio del lenguaje para comunicarse, sino que operan con medios coercitivos como el dinero y el poder. Por ello, en el mundo moderno, los sistemas y los mundos de vida son esencialmente antitéticos.¹⁷

Habermas construye, pues, una dicotomía típico ideal entre la acción instrumental, por un lado, y la acción comunicativa, por el otro. Toda acción puede distinguirse mediante el criterio de si se orienta hacia el éxito y trata los otros agentes sociales como objetos, medios o instrumentos, o si se orienta hacia la comprensión y el entendimiento, donde los otros son vistos y tratados como sujetos y fines en sí mismos. Tal distinción proviene de la tradición del idealismo alemán, pues deriva del imperativo ético kantiano de tratar a los sujetos morales como fines en sí mismos y no como medios. En la acción comunicativa, los participantes no se orientan tanto por su propio éxito individual, sino por entender a los otros y basar sus planes sobre la definición común de sus situaciones. Comunicar significa así para Habermas concordar y generar consensos, y como la acción estratégica o instrumental implica competencia, conflicto y manipulación, no satisface ninguno de los criterios comunicativos.¹⁸ En el fondo, la definición de comunicación de Habermas apenas puede ocultar que consiste en una traducción de los requisitos de una democracia política ideal, pues representa un explícito compromiso con la teoría democrática tradicional con respecto al valor de la cooperación voluntaria. Tal propuesta

se enmarca en el contexto de desarrollo evolutivo y cognitivo de la humanidad, al mismo tiempo que tiene pretensiones de validez universal, pues resulta que implícitamente sugiere que toda la humanidad debe orientarse a alcanzar tal etapa de desarrollo cognitivo y moral, a fin de que, como afirma Habermas en otro de sus escritos, pueda concluirse el proyecto inacabado de la modernidad, que es, en el fondo, el de la ilustración. Tal posición llevó a que la teoría de la acción comunicativa de Habermas fuera criticada, en más de una ocasión, por ser sospechosa de incurrir en presupuestos etnocéntricos, cuando no de imperialismo cultural. Probablemente el primero en llamar la atención sobre esta paradójica consecuencia fue Anthony Giddens, quien desde 1982 hizo notar que “es por lo menos sospechoso que para Habermas las formas más elevadas de la razón humana resulten ser las que duplican los ideales de la ilustración occidental”.¹⁹ En suma, la noción de *racionalidad comunicativa* de Habermas no es tan amplia y plural como pretende, y según veremos más adelante, tampoco puede incluir dentro de sí, ni “superar”, la compleja y plural noción de racionalidad de Max Weber, la cual se vio obligado a deformar a fin de poder incluirla en sus propios objetivos teóricos.

Por lo pronto, Habermas concluyó en 1981 que las nuevas tareas de la “teoría crítica de la sociedad” debían integrarse en el contexto institucional de la oposición entre “sistema” y “mundo de vida” apuntado en la teoría de la acción comunicativa. Tal oposición se presenta no nada más en las condiciones de la aparición de la modernidad, sino sobre todo en las tensiones inherentes al funcionamiento del capitalismo tardío. En éste, han aparecido nuevos conflictos y movimientos sociales que se diferencian claramente de los viejos estilos de lucha de clases centrados en las relaciones de producción y el alivio parcial proporcionado por los mecanismos del estado de bienestar. En el nuevo contexto los conflictos ya no tienen que ver primordialmente con la distribución de los bienes materiales, sino con la reproducción cultural, la integración social y la socialización, y por ello los conflictos ya no se resuelven con los mecanismos tradicionales de negociación de los sindicatos y partidos políticos. Como tales mecanismos tradicionales ya sólo contribuyen a la ulterior reificación del orden comunicativo del mundo de vida, las tensiones y el conflicto social no pueden resolverse, ni mediante un mayor desarrollo económico, ni mediante el mejoramiento técnico del aparato administrativo del gobierno.²⁰ Los nuevos conflictos, asociados a nuevos movimientos sociales, derivan de problemas que sólo pueden resolverse mediante una reconquista del orden normativo de la vida cotidiana en el “mundo de vida” por medio de la acción comunicativa, pero hasta ahora esos nuevos movimientos han operado de manera primordialmente defensiva al procurar proteger espacios residuales del mundo de vida frente a su creciente colonización por parte de la razón sistémica. Los movimientos ecológicos y antinucleares de la República Federal Alemana de la década de los ochenta tenían este carácter meramente defensivo, pues su principal atractivo todavía residía en

la expresión de un anticapitalismo romántico. Habermas considera que sólo la teoría de la acción comunicativa ayuda a entender las razones de esta nueva situación, así como también será muy útil cuando se ponga al servicio de señalar los principales puntos de presión para promover un profundo cambio social, capaz de frenar la expansión de la racionalidad sistémica.²¹

La teoría de la acción comunicativa supera así las limitaciones de la antigua teoría crítica de la sociedad de origen hegeliano marxista, sumamente limitada en sus posibilidades para dar cuenta de las nuevas condiciones en las que opera el capitalismo tardío, pero también proporciona una nueva fundamentación teórica y filosófica para orientar el nuevo tipo de acción.²² Y dentro de esta nueva fundamentación resultaba imprescindible saldar cuentas con las ventajas que la teoría sociológica y el diagnóstico de la modernidad de Max Weber presentaban frente a las limitaciones del marxismo. Sólo que un “saldo de cuentas” implica también evidenciar, a su vez, las limitaciones de la teoría weberiana, y precisamente eso es lo que se propuso hacer Habermas en la parte central y más extensa del primer volumen de su *Teoría de la acción comunicativa*, dedicada a una muy *sui generis* “reconstrucción” teórica e interpretativa de la obra de Weber.

Habermas inicia su análisis de la teoría sociológica contemporánea con la discusión de la teoría de la racionalización de Max Weber, a la cual considera como punto de referencia insoslayable para su propio “problema fundamental, a saber: la cuestión de si la organización capitalista puede entenderse como un proceso de racionalización unilateral y de cómo proceder para articular teóricamente tal comprensión”.²³ El reconocimiento a la importancia y originalidad de las aportaciones de Weber lo resume Habermas, al inicio del extenso capítulo intitulado “La teoría de la racionalización de Max Weber”, del siguiente modo:

Max Weber fue entre los clásicos de la sociología el único que rompió con las premisas de la filosofía de la historia y con los supuestos fundamentales del evolucionismo sin renunciar, empero, a entender la modernización de la sociedad viejoeuropea como resultado de un proceso histórico-universal de racionalización. Max Weber sometió los procesos de racionalización a prolijos estudios empíricos, pero evitando reducciones empiricistas que eliminasen en los procesos de aprendizaje social precisamente los aspectos de la racionalidad. Max Weber dejó su obra en estado fragmentario. Sin embargo, utilizando como hilo conductor su teoría de la racionalización, puede reconstruirse su proyecto global; esta perspectiva interpretativa, que ya dominó en las discusiones de carácter predominantemente filosófico de los años veinte [...] ha vuelto a imponerse en los estudios recientes sobre Weber.²⁴

A partir de aquí, Habermas inicia la “reconstrucción teórica” de la compleja noción de *racionalidad* de Weber con la crítica de que aun cuando en sus estudios sobre sociología de la religión, así como de su análisis sobre el proceso del desencantamiento del mundo, Weber trabajó con la amplia perspectiva “de un concepto complejo, aunque no poco

confuso, de *racionalidad*”, en su análisis de la *racionalización social*, tal y como ésta se manifiesta y expande en las condiciones de la modernidad occidental, Weber se dejó guiar por una estrecha y “recortada idea de *racionalidad*, por la idea de *racionalidad con arreglo a fines* [*Zweckrationalität*]”.²⁵ Habermas afirma que la gran influencia de Weber en el desarrollo del marxismo occidental, en especial en el pensamiento de los maestros del propio Habermas, es decir, Adorno, Horkheimer y Marcuse, proviene de la tendencia compartida por todos ellos a identificar la racionalización social con la expansión de la racionalidad instrumental, pero también por compartir una más amplia comprensiva y diferente, aunque vaga, noción de *racionalidad*, que les permite evaluar y criticar los aspectos negativos “de los procesos de racionalización que empíricamente describen”, aunque no de manera suficiente y plenamente desarrollada. Habermas critica por ello a Marx, Horkheimer, Adorno, pero en especial a Max Weber, por no haber desarrollado explícitamente una teoría comprensiva de la racionalidad social a fin de explicar y criticar adecuadamente los avances y riesgos del proceso de racionalización dentro del mundo de vida.²⁶ En suma, el punto medular de la crítica “reconstructiva” de Habermas reside en afirmar que Weber concibe la función, alcance y meta de la racionalidad de manera sumamente estrecha pues es incapaz de distinguir las potencialidades de la razón comunicativa frente a la racionalidad instrumental con arreglo a fines.

Weber, Adorno, Horkheimer y Marcuse tenían serias debilidades teóricas por el hecho de trabajar con una restrictiva “filosofía de la conciencia” con dualidades epistemológicas como la del modelo “sujeto-objeto”, mientras que Habermas considera que esas limitaciones pueden superarse mediante una perspectiva de “filosofía del lenguaje” orientada hacia la comunicación y el acuerdo intersubjetivo.²⁷ Por ello, aunque la teoría de la racionalización de Weber todavía ofrece para Habermas “el enfoque más prometedor para explicar las patologías sociales que se presentan como secuela de la modernización capitalista”, sus restricciones en cuanto al manejo limitado de la racionalidad, como racionalidad con arreglo a fines, y sus inconsistencias internas “ponen de manifiesto que el contenido sistemático de la teoría de Weber no puede ser asumido hoy sin someterlo a una reconstrucción efectuada con mejores instrumentos conceptuales”.²⁸ Sin embargo, lo que Habermas hace es más bien construir su propia noción de la *acción instrumental*, característica de los aspectos más negativos de la expansión de la racionalidad sistémica que “coloniza” cada vez más el mundo de vida, sobre la base de la noción de la *racionalidad con arreglo a fines* de Weber, y después afirma que, en el fondo, ésta era la *única* noción de *racionalidad* que Weber concebía y sobre la cual realizó todas sus investigaciones empíricas. Habermas argumenta que la expansión de los subsistemas de la racionalidad instrumental en la “colonización del mundo de vida” impide la discusión racional de procedimientos, reglas, valores y todos

los demás elementos necesarios para la acción comunicativa, así como niega a los individuos la posibilidad de desarrollar esa misma “acción comunicativa”, es decir, el tipo de discusión que puede generar el consenso, el acuerdo racional, el desarrollo de la conciencia individual y la capacidad para ver y realizar la acción más racional y conveniente de acuerdo con los intereses comunitarios. Sólo mediante una superación, pues, de los aspectos supuestamente más restrictivos y limitados de la noción de *racionalidad* de Max Weber, podrá tener éxito tal faena “reconstructiva” en aras del correcto apuntalamiento de la “superior” teoría de la acción comunicativa.

Pero ¿es correcta en términos hermenéuticos tal “reconstrucción” de la noción de *racionalidad* de Weber? ¿no violenta y deforma los textos escritos por Weber mediante un ilegítimo interés estratégico? ¿acaso no concibe Weber en su noción de racionalidad y sus derivados muchas más potencialidades que las que de manera interesada quiere adjudicarle e imponerle Habermas de manera tan restrictiva? Y, más aún, ¿podría ser que la compleja noción de racionalidad de Weber sea incluso más plural y amplia que la noción de racionalidad que tiene Habermas, la cual podría ser abarcada como una variante más de un específico tipo de racionalidad contemplado y previsto explícitamente por el propio Weber?

Empecemos por considerar qué tan válida es la reconstrucción interpretativa de Habermas con respecto a la teoría de la racionalización social de Max Weber. Para empezar, Habermas minimiza o niega las tendencias pluralistas, historicistas relativistas y antievolucionistas mediante las cuales Weber enmarcó su visión del sentido variable, en términos culturales, de la noción de *racionalidad*. esto lo hizo para poder adjudicarle una especie de visión unilateral, instrumental y sistémica de la racionalidad y sus derivados, así como una perspectiva en última instancia de carácter evolucionista, o por lo menos neoevolutivo, con respecto al significado del proceso de expansión de la racionalización occidental. A fin de conseguir estos resultados, Habermas hace a un lado la herencia del historicismo alemán tardío en Weber (Dilthey, Meinecke y Troeltsch), la cual no puede ser negada cuando es considerada precisamente desde un enfoque hermenéutico basado en la historia del desarrollo intelectual de Weber. En cambio, Habermas adjudica ilegítimamente a dicha herencia un marco de interpretación sistémica de raigambre parsoniana, el cual sí que resulta esencialmente ajeno a la auténtica perspectiva weberiana, no sólo porque Weber jamás conoció a Parsons o nunca reconoció la validez de la teoría de sistemas, sino sobre todo porque la perspectiva historicista y pluralista de Weber era esencialmente antagónica a las reducciones sistémicas o a sus pretensiones totalizadoras e integradoras. Nos volvemos a encontrar aquí con la ilegitimidad de la interpretación parsoniana de la obra de Weber en los años treinta frente a la gran potencialidad exegética de las interpretaciones historicistas de Raymond Aron y Carlo Antoni en esa misma década. Ni Aron ni Antoni tuvieron jamás problemas con las

cuestiones del pluralismo y el relativismo antiteleológico de Max Weber ni con las influencias historicistas y pluralistas de Georg Simmel en su obra, a diferencia de Parsons, quien se vio obligado a sacar a Simmel del proyecto de *La estructura de la acción social* (1937) precisamente porque el pluralismo antisistémico de Simmel, en última instancia metafísico, metía “demasiado ruido” a su teoría de la “convergencia teórica”. Por su parte, Habermas jamás pudo explicar satisfactoriamente las razones por las cuales excluyó a Simmel de su ecléctica *Teoría de la acción comunicativa* y de *El discurso filosófico de la modernidad*.²⁹

Con respecto a la minimización de la incómoda (para Habermas, pero no para Weber) pluralidad antisistémica y culturalista del historicismo, con sus consecuentes tendencias antiteleológicas y en última instancia antievolutivas en la obra de Weber, Habermas se ve obligado a eliminarla de su “reconstrucción” interpretativa con el pretexto, mal fundamentado, de que “bajo la rúbrica de problema del historicismo, se trató sobre todo la cuestión sustancial de la singularidad y comparabilidad de civilizaciones e imágenes del mundo. Esta parte de la discusión, más que concluida, quedó empantanada a finales de los años veinte, al no lograrse dar al problema un planteamiento suficientemente preciso”.³⁰ Habermas parece ignorar aquí que *El historicismo y su génesis*, de Meinecke, apareció en 1936; que Mannheim basó en buena medida la sociología del conocimiento de la ampliada versión inglesa de 1936 de *Ideología y utopía*, precisamente en los problemas del relativismo y pluralismo cultural planteados por el historicismo; que también ése fue el tema central de las tesis doctorales de Raymond Aron en 1938, o que en Italia Carlo Antoni (1940) y Pietro Rossi (1956) elaboraron sus principales obras con base en las cuestiones planteadas por *Lo storicismo tedesco contemporaneo*. Pero agotada o no la problemática del historicismo alemán tardío, ya sea a finales de la década de los años veinte o de los treinta, lo cierto es que para Weber tal influencia es una herencia *constituyente y fundamental de su obra* y no puede eliminarse o separarse de ésta más que a riesgo de mutilarla y deformarla. Más aún: tal menosprecio por esa influencia fundamental equivale simplemente a no poder entender a Max Weber ni al significado de su obra, cuando Habermas habla o bien “del punto de vista enteramente ahistoricista de la racionalización” en Weber, o por el contrario que la “herencia historicista impidió a Weber hacer justicia al funcionalismo sistémico en sus aspectos metodológicamente no tan discutibles”.³¹

Por otro lado, si va a criticarse la noción de *racionalidad* y sus derivados en la obra de Weber, tal faena debería hacerse sobre la base de sus propios supuestos y no sobre los de una “reconstrucción” ilegítima con supuestos parsonianos. En tal caso, la posterior crítica con respecto a que Weber tiene una noción demasiado restringida de la racionalidad, por quedar básicamente “recortada” a una racionalidad con arreglo a fines y por privilegiar el ámbito sistémico y normativo, es susceptible de aplicarse a Parsons pero

no a Weber, a quien previamente se le ha deformado para criticarlo convenientemente de acuerdo con un criterio difícilmente “comunicativo” desde el momento en que no puede ocultar su manipuladora intención “estratégica”. En efecto, desde un inicio Habermas desliza su deformada lectura parsoniana de los “fenómenos del racionalismo occidental” en la obra de Weber cuando nos propone que “para la clasificación que sigue voy a servirme de la división, corriente desde Parsons, en sociedad *a*], cultura *b*] y personalidad *c*]”.³² Tal esquema le permite a Habermas reducir efectivamente la compleja y plural noción historicista de racionalidad en Weber a algo esencialmente antagónico a ésta, es decir, a un enfoque sistémico que le permite encuadrar, de manera sumamente conveniente para sus propios objetivos “reconstructivos”, la obra de Weber en una clasificación de sistemas y subsistemas. Mediante este cuestionable recurso Habermas puede llegar así a la siguiente síntesis que reduce la noción de *racionalidad* de Weber primordialmente a sus aspectos motivacionales y “de las estructuras de la conciencia” de los subsistemas cultural y de la personalidad, a fin de darnos una representación básicamente idealista y parsoniana de Weber:

Max Weber sitúa la problemática de la racionalidad en el plano de las estructuras de conciencia; en términos de Parsons: en el plano de la personalidad y en el plano de la cultura. Por un lado, Weber obtiene el concepto de *racionalidad práctica* analizando un tipo de acción en que se aúnan la racionalidad de los medios, la de los fines y la de los valores, y que históricamente se presenta en la figura del *modo de vida* inducido por la ética protestante. Por otro, Weber confronta esta racionalidad de las orientaciones de acción con las *perspectivas de aprehensión del mundo* y la de las *esferas de valor*. Los puntos de referencia de la racionalidad cultural los ve en la ciencia moderna, en la conciencia moral y jurídica postradicional y en el arte autónomo. Por el contrario, los fenómenos de racionalización que Weber quiere *explicar* pertenecen al plano de la sociedad [...]; veremos cómo Weber aborda estos fenómenos de racionalización *social*, principalmente las instituciones de la economía capitalista y del Estado moderno, poniéndolos bajo unas categorías que antes ha aclarado a base de otros fenómenos, a base de fenómenos pertenecientes a la racionalización *motivacional* y a la racionalización *cultural*.³³

Habermas refuerza el viejo prejuicio de ver a Weber por su lado supuestamente “idealista” sin dar su justa dimensión al análisis de las estructuras políticas y económicas, y además todo esto nos lo presenta dentro de la camisa de fuerza de la clasificación parsoniana de los subsistemas social, cultural y de la personalidad, privilegiando los dos últimos. La compleja relación entre ideas e intereses, que Weber había analizado con tanto refinamiento en las secciones teóricas del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, es reducida finalmente por Habermas, dentro de su peculiar y sesgado esquema interpretativo, a la solución parsoniana y no a la que Weber mismo asignó a esta complicada cuestión, con lo cual refuerza la representación idealista y sistémica que desde un principio se ha propuesto deslizar de contrabando. En efecto, según la versión de Habermas, con respecto a la cuestión de la relación entre ideas e intereses,

Max Weber parte de un modelo que Parsons desarrollaría más tarde (en una versión influida por Durkheim): los sistemas de acción social o los “órdenes de la vida social” integran ideas e intereses pudiendo así ordenar las oportunidades legítimas de satisfacción de intereses materiales e ideales [...]. Los intereses tienen que quedar ligados a ideas para que las instituciones en que esos intereses se expresan tengan consistencia; pues sólo a través de ideas puede un orden de la vida social cobrar validez legítima.³⁴

El gran problema con semejante interpretación es que no le hace justicia a la insistencia de Weber con respecto a que las ideas que no se enganchan a la dinámica de los intereses pierden su posibilidad de tener eficacia histórica; precisamente por esta importancia que Weber siempre adjudicó a la dinámica de los intereses, siempre se consideró a sí mismo un legítimo representante del materialismo histórico, aunque ciertamente no de corte marxista.

Además de representar a un Weber demasiado inclinado hacia el lado del idealismo, Habermas lo deforma también al presentarlo como partidario de una concepción de la historia universalista y evolucionista, al mismo tiempo que elimina o minimiza los aspectos potencialmente relativistas y pluralistas de su obra, en especial de su compleja noción de *racionalidad*. De tal manera que aun cuando en un principio Habermas reconoce que Weber “rompió con los supuestos fundamentales del evolucionismo”³⁵ y que abordó la temática de la racionalidad en “un contexto científico liberado del lastre que todavía arrastra el evolucionismo del siglo XIX”;³⁶ poco después se desdice de este reconocimiento inicial al afirmar que Weber *sí* tenía a final de cuentas una posición *universalista* con respecto al significado del desarrollo del *racionalismo*, que éste había alcanzado su nivel *más elevado* en la modernidad occidental y que en todo esto Weber trabajaba con categorías teórico-*evolutivas* aunque a veces manifestara lo contrario. Tal representación nuevamente puede ser muy adecuada para representar a Parsons y a otros autores de la teoría de la modernización de los años sesenta influidos por él, pero ciertamente resulta extraña y antagónica con la orientación pluralista, relativista, nominalista y decisionista del historicismo de Max Weber. No obstante, Habermas insiste en su sesgada interpretación:

Voy a sostener que del planteamiento conceptual de Weber, tal como lo hemos expuesto hasta ahora, se desprende una *posición universalista*. Sin embargo, Weber siempre se mostró receloso a la hora de sacar consecuencias universalistas. Como lo demuestra el diagnóstico que hace de nuestro tiempo, Weber, precientíficamente, en sus experiencias cotidianas, adoptó ante el racionalismo occidental una actitud sumamente ambigua. Por eso buscó un punto de vista desde el cual poder relativizar la desgarrada racionalización de la sociedad y entenderla como un desarrollo cultural *particular*. Weber considera el racionalismo como algo “occidental” no solamente en el sentido de que fue en occidente donde se dieron las constelaciones históricas bajo las que pudo presentarse por primera vez un fenómeno que por su naturaleza tiene un carácter universal, sino que, como tipo particular de racionalismo, expresa también rasgos de esta particular cultura occidental.³⁷

Y a fin de poder sostener esta interpretación universalista, occidentalizadora y modernizadora de la obra de Weber, así como de sus nociones de *racionalidad*, *racionalismo* y *racionalización*, Habermas afirmará a su vez que Weber tenía, por un lado, una perspectiva *evolutiva* del desarrollo de ese racionalismo y, por el otro, que no tenía, pese a las apariencias en contra, un marco conceptual acorde con el *relativismo* cultural historicista. Para sostener esto, Habermas se apoya en las investigaciones de Schluchter y Tenbruck de los años setenta, las cuales interpretan, según ya hemos visto, la obra de Weber a partir de supuestos neoevolutivos. Con respecto a Schluchter, Habermas cita con aprobación un fragmento de su libro de 1979 donde su posición parece más evolutiva de lo que en realidad es, porque no hay ahí ninguna mención de que Schluchter adjudica a Weber, en todo caso, “un programa mínimo evolutivo” y no un esquema abierto o íntegramente evolucionista. De cualquier modo, la cita que Habermas toma de Schluchter es la siguiente: “El punto de vista que Weber destaca, el criterio de direccionalidad que él saca a la luz, resulta ser, en efecto, un producto evolutivo, un resultado”.³⁸ En cuanto a Tenbruck, Habermas toma de él su teoría de que la sociología de la religión de Weber se rige por un evolucionismo religioso que responde a su propia lógica interna, de tal modo que “en asuntos de religión Weber se sitúa de súbito, pese a su escepticismo frente a las leyes del progreso, en la posición del evolucionismo religioso”, desde el momento en que “su objetivo es hacer una ordenación lógico-evolutiva de las estructuras de las imágenes del mundo y una clasificación tipológica de sus contenidos”.³⁹

En cuanto al problema de que aun así Weber podría todavía interpretar los procesos de “evolución” religiosa en términos de una pluralidad inconmensurable e irreductible de cada uno de éstos a partir de supuestos historicistas relativistas, Habermas ha cubierto previamente ese frente de batalla con una afirmación de principio que estipula lo contrario: “No creo que el relativismo, ya sea de primer grado o de segundo, sea compatible con el marco conceptual en que Weber articula la problemática de la racionalización”.⁴⁰

De tal modo que todo el escenario queda finalmente listo para que Weber no pueda escaparse de la camisa de fuerza que le tiene preparada Habermas a fin de representarlo como un teórico evolucionista y universalista de la modernización occidental; con una visión unilateral del proceso de racionalización al entender éste básicamente como resultado de la expansión de la racionalidad instrumental y sistémica con arreglo a fines, y con una afirmación absolutista, antirrelativista y antiplural de la “superioridad” del racionalismo propio de occidente, frente al de las demás culturas y civilizaciones, para culminar y concretar así el proceso de la modernidad occidental como modelo de desarrollo planetario. Todo lo cual será, a su vez, posteriormente criticado por parcial, demolido por estratégico e instrumental, por promover “la colonización del mundo de

vida” y por ser, en fin, algo superable mediante una “superior” y más amplia noción de *racionalidad*: por supuesto, la racionalidad “comunicativa” prevista y promovida por la teoría de Habermas. De esta manera, Weber quedará absorbido y superado (*aufgehoben*) en una teoría supuestamente superior.

En este cuadro “reconstructivo” y reduccionista de la noción de *racionalidad* de Weber, es donde se encuentra el papel fundamental que juega su tesis sobre la ética protestante, la cual es interpretada, con las mencionadas premisas de Habermas, en términos de un desarrollo evolutivo que culmina en el proceso de la modernización occidental; en términos de ser una ética que promueve una racionalidad con arreglo a fines; en términos de un marco de evolución cognitiva; en términos de cometer el típico error interpretativo de verla como *causa* del desarrollo del *sistema* capitalista como tal, y en términos de la supuesta prioridad que Weber otorgaba a las ideas para explicar el cambio social y económico. En suma, Habermas consume así la tergiversación total de la obra de Weber y la reducción al absurdo, ilegítima y “estratégica”, de su compleja y plural noción de *racionalidad*.

En la guerra académica de los cien años aquí analizada, Habermas es quien probablemente proporciona el mayor número de supuestos tergiversados, en torno a la noción de la *racionalidad* y sus derivados, para proceder a su peculiar lectura distorsionada de la tesis weberiana sobre el protestantismo. De esta manera, las tergiversaciones introducidas mediante los ilegítimos supuestos del marco evolutivo, la teoría de sistemas y subsistemas, así como la supuesta reducción de la noción de *racionalidad* en general a la *racionalidad con arreglo a fines*, son combinados por Habermas para interpretar a su modo la relevancia de la tesis weberiana sobre el protestantismo:

Weber estudia el proceso de desencantamiento de las imágenes religiosas del mundo desde un punto de vista histórico concreto [...], lo que le interesa no son las estructuras de las éticas de la intención *en general*, sino el nacimiento de la ética económica capitalista, ya que lo que Weber trata de aclarar son las condiciones culturales bajo las que se efectuó el tránsito al capitalismo y, por tanto, que permitieron resolver el problema evolutivo central, a saber: el de integrar socialmente un subsistema social diferenciado, especializado en la acción racional con arreglo a fines. De ahí que sólo se interesara por las ideas que hicieron posible que el *tipo de acción racional con arreglo a fines* quedara anclado, de forma racional con arreglo a valores, en el sistema de trabajo social.⁴¹

Habermas insiste más adelante en que “el punto de referencia bajo el que Weber estudia la racionalización social es, pues, el de la racionalidad con arreglo a fines de la acción empresarial institucionalizada en la empresa capitalista”,⁴² ya que tal forma de racionalidad produce una integración social, anclada en el “sistema de la personalidad y en el sistema institucional”, lo cual exige “[...] una ética de la intención que sistematice todos los ámbitos de la vida y que en términos de racionalidad con arreglo a valores dé

asiento en el sistema de la personalidad a las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines (ética protestante)”.⁴³

Reducido así el planteamiento weberiano a esta formulación esquemática, basada en la teoría de sistemas de Parsons, Habermas procede a “criticar” a Weber por tener una noción “tan estrecha” de la racionalidad social, supuestamente idéntica al tipo particular de la racionalidad con arreglo a fines. Tal reducción jamás la comete Weber, pero “completa” así, de todos modos, su crítica:

No deja de ser curioso que Max Weber *no* se atenga aquí a la estructura en dos niveles de su propio planteamiento, el cual procede de la racionalización cultural a la racionalización social. Parte más bien del hecho de que en la empresa capitalista queda institucionalizada la racionalidad con arreglo a fines de la acción empresarial, y de que la explicación de este hecho ofrece la clave para la explicación de la modernización capitalista [...]. Weber explica la institucionalización de la acción económica racional con arreglo a fines recurriendo primariamente a la cultura profesional protestante y, subsiguientemente, al sistema jurídico moderno [...]. Con ellos surge una nueva forma de integración social capaz de satisfacer los imperativos funcionales de la economía capitalista. Weber no vacila en identificar *esta* forma histórica de racionalización con racionalización social *simpliciter* [...]. De modo que en el proceso de la racionalización cultural a la social se hace visible un *decisivo estrechamiento* del concepto de *racionalidad*, que Weber efectúa, como aún veremos, en su teoría de la acción, recortándola al talle del tipo de acción racional con arreglo a fines.⁴⁴

Pero tal acusación no toma en cuenta, de manera seria y honesta, los múltiples significados que Weber desarrolló en sus ensayos de sociología de la religión sobre los términos de *racionalidad* y *racionalismo*. Habermas también parece ignorar la advertencia “relativista” de Weber cuando insiste, incluso desde la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo, en que nada hay “racional” o “irracional” por sí mismo, sino que todo depende del marco evaluativo con el que se juzgue, o del marco cognitivo con el que se “construyan” los diversos tipos de racionalismo y racionalidad. Weber es demasiado pluralista, por no decir relativista, como para caer en la absolutización de un tipo particular de racionalidad como el que supone Habermas. Tampoco es un evolucionista teleológico ni “sistémico” como sugiere esa sesgada interpretación (donde es Habermas el explícitamente evolucionista teleológico y sistémico), pues tanto en sus ensayos sobre el protestantismo como en *Economía y sociedad* o en su *Historia económica general*, Weber jamás habla de *un solo tipo* de racionalidad, ni de la superioridad de un tipo sobre otro en términos absolutos —como sí lo hace Habermas—, sino que siempre explica los procesos sociales, en especial para el caso del surgimiento del sistema económico capitalista moderno a finales de la Edad Media, en términos de un constante intercambio entre los procesos de la racionalidad formal y la racionalidad material, así como del intercambio recíproco entre la racionalidad con arreglo a fines y la racionalidad con arreglo a valores.⁴⁵ Pese a ello, Habermas deforma la tesis weberiana sobre el protestantismo al verla forzosamente en términos tanto evolucionistas como causalistas y, además, dentro del reduccionista esquema de la racionalidad con arreglo a

fines que Habermas, no Weber, ha construido para interpretarla de manera tan conveniente para sus propios y estratégicos propósitos teóricos:

Según lo entiende el propio Max Weber, sus estudios sobre la ética protestante versan sobre una variable clave de la evolución cultural global de occidente. Considera la cultura profesional moderna no sólo como un retoño de las estructuras de conciencia modernas, sino, justamente, como aquella traducción práctica de la ética de la intención, con que la “racionalidad con arreglo a fines” de la acción empresarial queda motivacionalmente asegurada de un modo que resulta decisivo para la empresa capitalista. Desde un punto de vista estratégico, sus estudios sobre el protestantismo cobran, pues, una significación central.⁴⁶

A Habermas le interesa analizar sobre todo la manera en que esa ética protestante, fundamentada en una “racionalidad con arreglo a fines”, pudo haber cerrado totalmente el camino en la modernidad a la antigua “ética fraterna con bases comunicativas”, en aras de una salvación reservada sólo para los selectos elegidos de acuerdo con el dogma del *particularismo de la gracia* derivado del decreto de la predestinación:

La ética protestante satisface las condiciones necesarias para el nacimiento de una base motivacional de la acción racional con arreglo a fines en la esfera del trabajo social. Pero con este anclaje “racional con arreglo a valores” de las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, esta ética sólo satisface las condiciones *de partida* de la sociedad capitalista; *la ética protestante pone en marcha el capitalismo*, pero sin poder garantizar las condiciones de su propia estabilidad como ética. Weber cree que a la larga los subsistemas de acción racional con arreglo a fines constituyen un entorno destructivo para la ética protestante, y ello tanto más, cuanto más se desarrollan éstos según la legalidad cognitivo-instrumental específica del crecimiento capitalista y de la reproducción del poder estatal [...]. A la larga queda sustituida por un utilitarismo que es fruto de una reinterpretación empirista de la moral.⁴⁷

Dentro de las variadas maneras de deformación del argumento weberiano sobre la ética protestante que lleva a cabo Habermas, este párrafo resulta especialmente sintomático porque incurre en el frecuente error de adjudicar a la tesis weberiana una intención de explicación causal genética de la ética protestante sobre el sistema capitalista como tal. En efecto, al afirmar que “la ética protestante pone en marcha el capitalismo” o, según insiste más adelante en la misma dirección, que “Weber ve en la ética protestante de la profesión y en el sistema jurídico moderno las dos innovaciones a las que *el capitalismo debe su nacimiento*”,⁴⁸ Habermas comete la típica simplificación que adjudica a Weber la explicación de la génesis del capitalismo como consecuencia de la causa del protestantismo. Weber jamás afirmó tal cosa ni se encuentra en la definición de los objetivos de su investigación sobre el protestantismo y fue explícitamente desmentida por él, así como también rechazó una interpretación causal “idealista” o “superestructural” (religión y derecho) para explicar el surgimiento del capitalismo occidental moderno en cuanto sistema económico. El error de la atribución de una causalidad genética de este tipo es expresamente rechazada por Weber como algo “tonto y doctrinario”, pues él se proponía algo muy distinto a explicar en ese texto los orígenes o

nacimiento del sistema capitalista como tal.

El orden cronológico mediante el cual Weber fue desarrollando los objetivos y temas centrales de sus investigaciones también es tergiversado e invertido por Habermas como consecuencia, o bien de su ignorancia sobre la gestación y secuencia de textos de la obra weberiana, o bien por el interés estratégico que exige deliberadamente deformarla en función de las necesidades, los criterios y los propósitos de su propia teoría de la acción comunicativa. Considérese la secuencia de errores en los que incurre Habermas en el siguiente párrafo, sumamente representativo de sus tergiversaciones interpretativas: “Weber estudia el nacimiento y desarrollo del capitalismo [*sic*] desde el punto de vista de la institucionalización de orientaciones de acción racionales con arreglo a fines [*sic*] y se topa [*sic*] en ese estudio con el papel de la ética protestante de la profesión y con el papel del derecho moderno”.⁴⁹

Con tal de “probar” a toda costa su tesis con respecto a que Weber redujo la racionalidad en general al identificarla con el tipo específico de la *Zweckrationalität* (“racionalidad con arreglo a fines”), Habermas se ve obligado a tergiversar el orden de aparición de los intereses de investigación de Weber. Los ensayos sobre el protestantismo se redactan y publican primero (1904/1905) y ahí el interés fundamental es mostrar una relación *no entre el protestantismo y el capitalismo*, sino algo mucho más específico y circunscrito, a saber, entre una “ética” y un “espíritu” en cuanto a los objetivos de una investigación sumamente acotada. Tal investigación ni siquiera establece explícitamente una relación causal o monofactorial, sino más bien una relación de meras “afinidades electivas” que necesariamente debe complementarse con muchos otros factores para explicar el desarrollo del capitalismo en cuanto sistema económico. Por lo tanto, jamás fue el propósito de esos ensayos estudiar o explicar “el nacimiento y desarrollo del capitalismo”, sino algo explícitamente mucho más acotado y delimitado donde, en todo caso, la influencia del ascetismo intramundano de la ética protestante fue la de influir en el desarrollo de una dinámica de intereses del proceso del capitalismo cuya trayectoria *venía de mucho tiempo atrás* a la aparición de la Reforma protestante en el siglo XVI. Ello es algo expresamente advertido por Weber desde la primera versión de sus ensayos cuando estipula lo que, al parecer, las gafas interpretativas de Habermas perdieron totalmente de foco:

[...] no menos absurdo sería defender una tesis tan tontamente doctrinaria [*Töricht-Doktrinäre These*] según la cual el “espíritu capitalista” (siempre en el sentido provisional que le hemos asignado) sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de la misma. En primer término, hay formas importantes de economía capitalista que son *notoriamente anteriores a la Reforma*, y ya este hecho desmiente aquella tesis. Lo que es menester señalar es si han participado influencias religiosas, y hasta qué punto, en los matices y expansión cuantitativa de aquel “espíritu” sobre el mundo, y qué aspectos concretos de la *cultura capitalista* se deben a ellas. Dada la variedad de *recíprocas influencias* entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas

épocas de la Reforma, la investigación ha de concretarse en establecer si han existido, y en qué puntos, determinadas “afinidades electivas” [*Wahlverwandschaften*] entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional [...]. Una vez que esto haya quedado en claro, podrá intentarse la apreciación de en qué medida los contenidos de la civilización moderna son imputables a dichos motivos religiosos, y en qué grado los son a factores de distinta índole.⁵⁰

Tan sólo después de haber realizado su investigación sobre la ética protestante, en la que si se lee con atención el párrafo citado no hay todavía ninguna mención a los aspectos jurídicos, Weber procedió a elaborar, alrededor de 1911, las investigaciones posteriormente incorporadas por Marianne Weber en *Economía y sociedad*. ahí, especialmente en el capítulo sobre “La ciudad”, aunque también en el de la “Sociología del Derecho”, Weber desarrolla, ahora sí, su versión sobre los orígenes y nacimiento del capitalismo moderno, el cual es expresamente ubicado como un proceso que arranca a finales de la Edad Media, por tanto dos siglos antes de la Reforma protestante. En este proceso juegan un papel esencial todos aquellos factores económicos, técnicos y de organización política, administrativa y jurídica (los “factores de distinta índole” a lo religioso con los que concluye el párrafo previamente citado) en la aparición, ahí sí ya, del capitalismo como sistema económico y político, lo cual no había sido el propósito original o central de sus ensayos sobre la ética protestante previamente publicados. Tanto en la versión de *Economía y sociedad* (1911-1913) como en la de *Historia económica general* (basada en los cursos impartidos en la Universidad de Múnich en 1919) con respecto a los orígenes del capitalismo moderno, Weber sí proporciona explicaciones causales duras, lo cual no es tan fácil de demostrar para el caso de los ensayos sobre el protestantismo, pero en ambos casos no hay ni explicaciones monofactoriales, ni de unilateralidad “superestructural”, ni tampoco a partir de un supuesto exclusivo “punto de vista de la institucionalización de orientaciones de acción racionales con arreglo a fines”, como necesita “demostrar” a toda costa Habermas.

El tema de la complejidad del concepto de *racionalidad* y sus derivados, así como el desplazamiento del interés por el tema del capitalismo en función del más amplio tema del proceso de racionalización, no ocurren sino hasta los años de la Primera Guerra Mundial, cuando Weber elabora sus investigaciones de sociología de la religión comparada, tema que adquiere su más nítida expresión en la “introducción general” de 1920. De tal modo que Habermas presenta exactamente al revés el orden de gestación de los temas de investigación de Weber: no es el “punto de vista” de la racionalidad (1915-1920), ni siquiera la del tipo específico “con arreglo a fines”, el que orientó originalmente su estudio sobre el “nacimiento y desarrollo del capitalismo” (1911-1913), para “después” llegar a “toparse” con el papel de la ética protestante (1904/1905) en tal proceso, sino que el desarrollo de la aparición de temas es exactamente al revés de lo que supone Habermas, pues la secuencia cronológica va, de manera irrefutable, en sentido

inverso.

La tergiversación de la lectura de Weber por parte de Habermas ha sido señalada ya por distintos lectores atentos a los textos de Weber y a los de Habermas, aun cuando no hayan señalado necesariamente los mismos aspectos aquí expuestos y denunciados. Así, al discutir la cuestión de la racionalización en Weber, el británico Anthony Giddens hace notar con justa razón que “la interpretación de Weber por parte de Habermas es ciertamente tan cuestionable aquí como en otros puntos”;⁵¹ el alemán Jürgen Büsche advierte que la noción de *racionalidad* en Weber es demasiado compleja como para reducirla al estrecho tipo de la *Zweckrationalität* o “racionalidad con arreglo a fines”;⁵² el estadounidense Jeffrey Alexander critica el que para alcanzar sus objetivos teóricos, “Habermas se ve obligado a distorsionar la comprensión de Weber de la racionalidad moderna tan imperiosamente como la escuela de Fráncfort distorsionó la de Hegel”;⁵³ Asimismo, la francesa Catherine Colliot-Thélène denuncia tanto “la violencia impuesta a los textos weberianos para ponerlos al servicio de un propósito que no era el suyo” como la tendencia general de *La acción comunicativa* “a imponer distorsiones a los textos de diversos autores para ponerlos al servicio de una supuesta *razón comunicativa*”.⁵⁴

Un aspecto en particular de la interpretación de Habermas, que a Colliot-Thélène le merece especial atención, es precisamente el de la tesis weberiana sobre el protestantismo, desde el momento en que “la manera en que Habermas reinterpreta la función de la ética protestante (más exactamente, calvinista o puritana) dentro de la comprensión weberiana de la racionalidad occidental es particularmente desconcertante”.⁵⁵ En efecto, Habermas critica a Weber por no ver la posibilidad en occidente de una “evolución moral” que trascienda las restricciones antifraternales de la ética protestante y sea capaz de “superarla” mediante “una forma secularizada de la ética religiosa de la fraternidad capaz de codearse con la ciencia moderna y el arte autónomo, es decir, de una ética comunicativa”.⁵⁶ Frente a la posibilidad de esta ética comunicativa secularizada, Weber “se empecina” en tan sólo considerar la “evolución moral” en términos del ineluctable avance de la racionalidad con arreglo a fines, y por ello ve en la ética protestante una etapa “más avanzada” del desarrollo ético frente al de la ética religiosa de la fraternidad. Habermas fustiga a Weber por este supuesto empecinamiento y no ser capaz de ver que “la ética protestante no es en modo alguno una materialización ejemplar, sino una materialización distorsionada y *sumamente irracional* de esa conciencia moral que empezó expresándose en la ética religiosa de la fraternidad”.⁵⁷ Como consecuencia de su restricción de la noción de *racionalidad* a la *racionalidad con arreglo a fines*, Weber fue incapaz de explorar las verdaderas potencialidades de la “evolución moral” en occidente en la dirección de una “superior” y más “avanzada” ética comunicativa, desde el momento en que en términos de esa misma “evolución moral”, la ética protestante no puede ser vista más que como una forma de regresión y retroceso.

De tal forma que

Apenas podría formularse de modo más tajante la recaída particularista que esta ética ascética de la profesión, basada en la arbitrariedad de la gracia, recortada en términos egocéntricos, adaptada a las exigencias de una economía capitalista hostil a la fraternidad, supone por debajo del nivel ya alcanzado en la ética de la fraternidad desarrollada en términos comunicativos. Sin embargo, Weber no explota teóricamente esta idea.⁵⁸

Ahora bien, Colliot-Thélène considera que esta crítica se basa en las forzadas premisas de una “lógica evolutiva” y por etapas que Weber no compartía; en una supuesta y no demostrada reducción de la noción de *racionalidad* de Weber al tipo específico de la racionalidad con arreglo a fines; y en una también muy forzada e infundamentada suposición en el sentido de que Weber haya deseado presentar la ética protestante como “modelo” de desarrollo moral. Por otro lado, los propósitos explícitos de Weber en su investigación sobre la ética protestante son de naturaleza muy distinta a la que supone Habermas, quien simplemente parece ignorarlos en aras de sus propios intereses por el desarrollo de una ética comunicativa, lo cual evidentemente era ajeno a los intereses de Weber. En suma, Colliot-Thélène fustiga a su vez a Habermas porque

El problema que Habermas plantea simplemente es ajeno a Weber, quien jamás presentó la ética protestante como un modelo o una anticipación de una racionalidad práctica global que implicara tanto la racionalización de valores como la de medios y fines [...]. La noción misma de *nivel ético* se encuentra totalmente ausente en la problemática de Weber. Por consiguiente resulta vano y fuera de contexto reprocharle el que no haya explotado la fecundidad de la paradoja que descubrió en la ética protestante de la vocación [...]. La ética protestante no podía representar para él ninguna regresión desde el momento en que no comparte el canon para apreciar tal “regresión”. La ética protestante era para Weber simplemente una forma de racionalismo ético particular, cuya importancia no tenía, en sus análisis, ninguna ejemplaridad, sino que únicamente importaba por sus efectos históricos.⁵⁹

En cuanto a la interpretación de Habermas de la ética religiosa de la fraternidad como una anticipación de la ética comunicativa, al lado del surgimiento del derecho liberado de la tradición como un proceso evolutivo en la misma dirección, Colliot-Thélène afirma que entiende por qué tal premisa resulta fundamental para la argumentación de Habermas, pero lo que resulta inválido es que manipule los textos weberianos a fin de imponerles propósitos que no eran los suyos: “Lejos de pensar los dos procesos en cuestión (el desarrollo de una ética de la fraternidad universal y el surgimiento de un derecho liberado de la tradición) como solidarios, Weber los trató en contextos muy diferentes”.⁶⁰ La explicación de las razones por las cuales Habermas perpetra tal manipulación de los textos weberianos conduce directamente, según la autora francesa, “al punto más problemático de toda la empresa de Habermas”, a saber, intentar refundar el proyecto inacabado de la modernidad, con su pretendida “significación normativa universal, mediante la *rehabilitación de la idea del progreso*, tan cuestionada por el escepticismo

historicista”.⁶¹ Para ello, Habermas impone un enfoque evolucionista a la obra de Weber e intenta borrarle todas las incómodas huellas de relativismo historicista, así como también subestima la enorme influencia de Nietzsche en ésta. No obstante,

El rigor con el que Max Weber toma su distancia, lo mismo frente a toda forma de filosofía de la historia como de sus sustitutos evolucionistas, se debe en mucho, sin duda, a la influencia de Nietzsche, influencia subestimada en gran parte por Habermas. A los ojos de Weber, la idea del progreso, en todas sus variantes, no tiene ningún otro sentido que el de llenar el vacío dejado por la erosión de las ideas religiosas [...]. Las condiciones hermenéuticas generales de toda historiografía inevitablemente suscitan la apariencia del progreso. Pero Max Weber nunca cesó de luchar contra esa apariencia, y con tanto vigor que incluso reconocía las orientaciones eurocentristas de sus propias directrices de investigación [...]. Por el contrario, es muy claro que la renovación del evolucionismo propuesto por Habermas busca restaurar la idea de un sentido para la historia, a pesar de todas las cautelas con las que acompaña la enunciación de ese proyecto, [pero éste] no puede apoyarse en Weber más que al precio de una interpretación difícilmente aceptable.⁶²

Por otro lado, el intento de Habermas por apoyarse en y “superar” a Weber resulta a final de cuentas una tarea inútil precisamente por no haber respetado sus supuestos y haber deformado sus ideas y aportaciones. Según Colliot-Thélène, cuando no se deforman o simplifican las ideas de Weber y se interpretan adecuadamente en el contexto en que las desarrolló, es posible encontrar que sus soluciones a diversos problemas teóricos son difícilmente “superables”. Por ejemplo, frente al dualismo de las ideas y los intereses, por medio del cual se le ha buscado interpretar o bien como un “espiritualista” opuesto a Marx, o bien como una especie de marxista de nuevo cuño, lo cierto es que al ubicar en el centro de su interés la noción de la *Lebensführung* (“modo de conducción de las conductas sociales”), Weber, de hecho, rechazó y superó el dualismo de los intereses y las representaciones “ideales”; al plantear la posibilidad de pensar en términos de afinidades electivas las demandas simbólicas y las condiciones materiales, Weber exhibió como un falso problema la cuestión de la prioridad de las unas sobre las otras o viceversa; al advertir en sus ensayos sobre el protestantismo la necesidad de complementar esa investigación con otra que prestara mayor atención a las condiciones sociales, especialmente económicas, que influyeron en el desarrollo del ascetismo intramundano del protestantismo y realizar posteriormente buena parte de ese proyecto en *Economía y sociedad*, así como también al tomar muy en cuenta la influencia de las condiciones materiales en sus ensayos sobre la ética económica de las religiones universales, Weber demostró la manera en que pueden ponerse en práctica, en investigaciones empíricas, sus supuestos teóricos sobre la articulación de las ideas con los intereses.⁶³

Y en lo que respecta a la interpretación del significado de la historia, todo indica que es más bien el proyecto evolucionista, teleológico y optimista de Habermas el superado, conforme la perspectiva historicista y pluralista de Weber sigue hoy más que nunca

vigente. La sociología weberiana, según Colliot-Thélène, tiene notables logros al registrar la pérdida de credibilidad no sólo en la idea del progreso, sino también en los esquemas evolucionistas y teleológicos utilizados para explicar el “sentido” de la historia. Al tomar nota de esta pérdida de credibilidad, “Weber se esfuerza por constituir un saber estrictamente empírico de la historicidad de las diversas sociedades humanas, mediante la suspensión de toda presuposición respecto al sentido inmanente del devenir de esas sociedades [...]. La ausencia del sentido de la historia era sin duda para Weber el destino de nuestra época”.⁶⁴ Lo ilegítimo de la manera en que Habermas se apropia de Weber para sus propios propósitos teóricos es que no puede hacerlo más que mediante una deformación de los supuestos constituyentes y esenciales de la perspectiva historicista weberiana, de lo cual surge, para Colliot-Thélène, tanto una paradoja como un estilo inaceptable de apropiación del trabajo de los demás:

La paradoja del proyecto de Habermas proviene de que exige a la obra weberiana los medios para una reconstrucción del materialismo histórico capaces de restaurar precisamente esa dimensión evolucionista de la que Weber quería emanciparlo. Por supuesto que nada impide reconstruir [...] una especie de esquema de desarrollo racional de la humanidad si se considera que ese postulado es necesario para salvar la pretensión universal de la razón occidental y si esa operación de salvamento se antoja indispensable para pensar la posibilidad de una ética. En cambio, resulta sumamente criticable requisar para tal empresa obras que se basan en premisas radicalmente opuestas.⁶⁵

La crítica de Anthony Giddens a la apropiación de varios supuestos weberianos en el proyecto de Habermas va, sin embargo, no tanto en la dirección de considerar incompatibles los elementos de ambas perspectivas, sino en la de afirmar más bien que Habermas fracasó en su intento por “superar” a Weber precisamente porque se basó en demasiados de sus supuestos y acabó, así, por construir una obra que le debe a Weber mucho más de lo que le reconoce, o le gustaría reconocerle. En la tabla de variadas críticas que Giddens le propina a Habermas, sobresale la de su complicada relación con Weber, tanto en lo referente a las diferencias como a las deudas:

Las teorías evolucionistas siempre tienen muchas dificultades para disociarse del etnocentrismo, especialmente del eurocentrismo; no estoy para nada convencido de que hayas logrado evadirlos [...]. El sentido de contingencia en la historia, tan acentuado en los escritos de Max Weber, parece estar ausente en tu trabajo [...].

Encuentro tu adaptación y crítica del concepto de *racionalización* de Weber intrigante e impositivo. Has demostrado que la obra de Weber, al menos en ciertos aspectos básicos, es más importante para diagnosticar los rasgos del tipo de sociedad en que vivimos hoy que los escritos de Marx. [Pero] ¡tienes demasiado de Weber y muy poco de Marx! Cualquiera que se apoye tanto en Weber, como tú lo has hecho, muy probablemente será arrastrado también a conclusiones weberianas, por mucho que diga que no. Críticas a Weber por confinar la racionalidad primordialmente a la expansión de la racionalidad con arreglo a fines, pero te ves obligado a aceptar que este es el tipo de racionalidad que domina la cultura moderna. Tu diagnóstico sobre los orígenes, y probable futuro, de los actuales movimientos sociales se ve notablemente similar al que Weber hubiera hecho, excepto porque tú deseas hablar de “patologías” y apegarte más a una perspectiva

optimista con respecto a las posibilidades del cambio social. Pero no puedo ver lo que justifica tu optimismo. Después de todo, Weber esperaba que hubiera movimientos de protesta dirigidos contra el predominio de la racionalización; y esperaba que tomaran la forma o de un renacimiento religioso o como el de los llamados movimientos de “contracultura”. Pero no creía que tuvieran éxito en revertir la marea de la racionalización, con todas sus opresivas consecuencias. A pesar de todo lo que has dicho sobre las frustradas pretensiones de validez, y acerca de la colonización del mundo de vida, no puedo ver en dónde lleva tu análisis a una conclusión sustancialmente diferente.⁶⁶

De hecho, sí hay conclusiones muy diferentes entre Weber y Habermas en sus respectivos diagnósticos de la modernidad y, sobre todo, en la forma en que ven el futuro: Weber ve una creciente diferenciación pluralizada entre los valores últimos y una imposibilidad de reconciliarlos en una fórmula armónica de última instancia; Habermas quiere ser el heredero de la ilustración, así como de Hegel y Marx, al proponer un proyecto de racionalidad evolutivo tendiente a una reconciliación armónica de los mejores valores de la experiencia histórica de la humanidad, aun cuando esos valores sean en realidad los de la experiencia histórica de occidente.

No obstante, lo que más bien Giddens parece detectar en su crítica es que Habermas no logró realmente ni “superar” ni trascender a Max Weber; que a pesar de hacer todo lo posible por reducir la compleja noción de *racionalidad* de Weber al tipo específico de la *Zweckrationalität* (“racionalidad con arreglo a fines”), la complejidad weberiana con respecto a la racionalidad tiene un fondo insobornable, lo cual se expresa en la reaparición, bajo varias de sus múltiples formas, en los análisis que el propio Habermas curiosamente intenta presentar como “opuestos” a la “racionalidad” weberiana. Más aún, con su distinción entre racionalidad comunicativa, por un lado, y la *Zweckrationalität* (la racionalidad instrumental y la racionalidad estratégica, abierta o encubierta),⁶⁷ por el otro, Habermas pretende tener un marco teórico de mucho mayor alcance y amplitud que el de Weber, entre otras cosas porque la noción de racionalidad con arreglo a fines, supuestamente “privilegiada” por éste, queda incorporada y superada en el marco más amplio que conduce a la acción comunicativa. Weber es así *aufgehoben* (absorbido, trascendido y conservado) por la teoría de la acción comunicativa, o por lo menos tal es una de las principales pretensiones teóricas subyacentes al proyecto de Habermas.

Ahora bien, es posible demostrar que Max Weber tenía una noción de *racionalidad* mucho más compleja y plural de la supuesta por el reduccionismo de Habermas, pues aun cuando no pretendió exponerla dentro de un “sistema”, tiene muchos rasgos que la hacen en realidad mucho más amplia que la teoría de la acción comunicativa, de tal modo que ésta podría quedar incorporada, dentro de ese marco teórico más amplio, en calidad de un tipo específico de racionalidad, previsto y contemplado expresamente por Weber. Más aún, el marco teórico de Weber también resulta más amplio, plural y de mayor alcance que el de Habermas entre otras cosas porque es menos “eurocéntrico” o “imperialista”, desde el momento en que está construido sobre la base de la

conceptualización no sólo de las experiencias del desarrollo del racionalismo occidental, sino también de otras formas de racionalismo en culturas no occidentales.

En muchas partes de su obra, Weber trabaja con una compleja y diversificada noción de *racionalidad*, pero es sobre todo en las secciones teóricas del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* donde aparece con mayor precisión conceptual esa pluralidad de distinciones analíticas en torno a la racionalidad y sus derivados, racionalismo y racionalización. Así, en su “introducción a la ética económica de las religiones universales” (1915/1916), Weber distingue por lo menos cuatro tipos de racionalismo,⁶⁸ de los cuales pueden extraerse cuatro tipos de racionalidad para una clasificación sistemática, según ha sido propuesto en otra de mis investigaciones.⁶⁹ Uno de esos tipos es la *racionalidad teórica*, emprendida, por ejemplo, cuando “el pensador sistemático aumenta su dominio teórico de la realidad mediante la utilización de conceptos abstractos cada vez más precisos”;⁷⁰ otro es el de la *racionalidad instrumental con arreglo a fines* (*Zweckrationalität*), “en el sentido del logro metódico de un fin determinado, dado en la práctica, mediante un cálculo cada vez más preciso de los medios adecuados para ello”,⁷¹ un tercero es el de la *racionalidad formal* definido por la ordenación metódica en términos de reglas abstractas (*Planmässigkeit*), para ordenar las actividades mediante un establecimiento de reglas fijas y rutinas, donde las decisiones jurídicas, económicas o de dominación se toman con relación a esas reglas y no con base en criterios personales o de excepción;⁷² finalmente el cuarto, y más amplio tipo, se da en la *racionalidad material, sustantiva o valorativa* (*Wertrationalität*), basado en postulados valorativos o ideas éticas que tienen un efecto transformador sobre la vida cotidiana, tales como la justicia, la igualdad, la salvación, el nirvana, el karma, la sociedad sin clases y sin Estado, “primero los pobres”, la soberanía, la lucha contra la corrupción, “el rayo de la esperanza”, la igualdad de géneros, las decisiones por consenso y no por “mayoriteo”, en fin, un tipo de racionalidad regido por imperativos éticos, ideas de salvación y redención o máximas de conducción política. O si se prefiere otra síntesis:

La racionalidad sustantiva o material puede dirigirse a una sola esfera vital o institucional dejando otras intactas. El comunismo, el feudalismo, el capitalismo, el hedonismo, el esteticismo, el budismo, el hinduismo, etcétera, son ejemplos de racionalidades sustantivas. Puesto que estos valores pueden ser en principio infinitos, la acción puede ordenarse en patrones de modos de vida en un número infinito de formas. La economía, el derecho, la religión, la forma de dominación sultanista, son susceptibles de ordenarse de acuerdo a distintos valores y caer así bajo el criterio de la racionalidad sustantiva. La infinidad y pluralidad de posibilidades sitúa a la racionalidad sustantiva en un perspectivismo radical. Para Weber, la racionalidad sustantiva, y los procesos de racionalización basados en ella, siempre han existido en referencia a “direcciones” o “puntos de vista” últimos [...]. Este tipo de racionalizaciones depende así de la preferencia implícita o explícita, consciente o inconsciente, por ciertos valores últimos y por la sistematización de la acción para conformarse en esos valores [...]; para Weber lo “irracional” no es algo fijo e intrínsecamente irracional, sino que resulta de la incompatibilidad de una constelación de valores con otra.⁷³

La pluralidad de perspectivas en torno a la noción de *racionalidad* la amplificó Weber al estudiar los diversos tipos de racionalidad que surgen de las diversas maneras en que las grandes religiones universales han dado su propia respuesta al problema de la teodicea, a fin de encontrar que hay un “racionalismo de dominio del mundo”, propio de occidente; un “racionalismo de adaptación pragmática al mundo”, propio del confucianismo; un “racionalismo de fuga del mundo” propio del hinduismo, y un “racionalismo de conquista violenta del mundo” propio del Islam.⁷⁴ En todos ellos operan distintos “puntos de vista” últimos con respecto al significado del mundo y la manera de actuar y conducirse en él. Lo importante de esta clasificación adicional de formas de racionalismo es que con ello se demuestran dos cosas: 1) que Weber no redujo todas las formas de racionalidad a la *Zweckrationalität*, como erróneamente supusieron, primero, Marcuse y, después, Habermas, así como muchos otros despistados, y 2) que en la pluralidad de tal perspectivismo radical no hay posibilidad de acusar a Weber de eurocéntrico, tal y como Giddens sí acusa y caracteriza a Habermas, desde el momento en que Weber fue capaz de encontrar, con fundamento en su perspectiva historicista, la posibilidad de ver la “superioridad relativa” de otras formas de racionalidad no occidentales, a partir de una determinada perspectiva basada en un específico criterio valorativo; criterio que no es el de la mayor eficiencia, la selección de los mejores medios para la consecución de un determinado fin, la del mejor desarrollo tecnológico o el dominio estratégico del mundo mediante la conquista militar de otras culturas, sino el criterio de la manera de encontrar la mejor integración, y explicación posible, al significado de la existencia en el mundo. De una manera que difícilmente podría calificarse de eurocéntrica, pero sí de cosmopolitismo historicista, Weber expresamente advirtió así, en relación con las formas de saber propias de la India, que se trata de

Un saber, bien entendido, no de las cosas de este mundo, de los sucesos cotidianos de la naturaleza y de la vida social y de las leyes que rigen ambos dominios. Sino un saber filosófico del “sentido” del mundo y de la vida. Obviamente, un saber filosófico así nunca puede ser sustituido con los medios de la ciencia empírica occidental, que según su intrínseca finalidad, tampoco debe aspirar a ello. Está más allá de ésta. Asia, y esto quiere decir de nuevo la India, es el país típico de la lucha intelectual única y exclusivamente por la “cosmovisión” en el sentido propio de la palabra: por un “sentido” de la vida en el mundo. Podemos asegurar aquí [...] que no hay absolutamente nada en el ámbito del pensamiento sobre el “sentido” del mundo y de la vida que no haya sido pensado *de alguna forma* en Asia.⁷⁵

Por supuesto que Weber tampoco consideraba que este tipo de racionalismo podía servir de “modelo” para el desarrollo propio de occidente pues era demasiado “realista” para suponer tal cosa. Además, la perspectiva historicista a la que él pertenecía, junto con Troeltsch y Meinecke, se basaba precisamente en el supuesto de Herder de afirmar y reconocer la pluralidad irreductible de la diversidad de formas culturales e históricas sin intentar reducirlas todas a un solo modelo, sea el de la ilustración, el de la experiencia

oriental, el de las lecciones del sermón de la montaña, el del racionalismo cartesiano o el de la revuelta romántica contra la corriente ilustrada. *Lo decisivo* es detectar y afirmar, pues, la pluralidad irreductible de las diversas formas de racionalismo. Y tal característica perspectivista ha sido reconocida por diversos intérpretes de la obra de Weber, quienes parecen responder también con ello al reduccionismo del esquema interpretativo de Habermas, cuando plantean, por ejemplo, lo afirmado por Donald N. Levine en 1985:

En primer lugar, el aparato conceptual que desarrolló Weber para representar las formas y procesos de racionalización está mucho más diferenciado que el empleado en otros análisis. En segundo lugar, mediante sus estudios comparativos de los diversos esfuerzos para racionalizar la cultura en la antigüedad, el Medio Oriente, China y la India, Weber trascendió decisivamente la noción eurocéntrica de que el desarrollo del racionalismo es un fenómeno exclusivamente occidental. De hecho, es posible verlo como alguien que reconoció la manera en que Oriente había alcanzado formas de racionalidad superiores en diversos aspectos a las alcanzadas en occidente. [en cuanto a] lo escrito por Weber con respecto a las formas y procesos de racionalización, conviene reconocer que su profundidad en estas cuestiones no sólo carece de precedentes, sino que permanece insuperada. Ninguna discusión subsecuente de la racionalización que conozca ha conseguido dominar los niveles de complejidad y claridad de visión que alcanzó Weber.⁷⁶

Esto nos lleva a presentar la siguiente propuesta teórica con respecto a la relación que más bien guardan entre sí las respectivas teorías de la racionalidad de Weber y Habermas. Lejos de poder incluir y absorber la teoría de la acción comunicativa a la compleja noción de *racionalidad* de Weber, una vez demostradas las razones por las cuales no puede reducirse al tipo específico de la *Zweckrationalität*, queda de manifiesto que, por sus tendencias eurocéntricas y reduccionistas hacia un supuesto modelo universal de racionalidad, la teoría estrecha es más bien la de Habermas. Por su parte, fundamentada en una perspectiva historicista y plural irreductible, la teoría de Weber es no tan sólo más amplia, compleja y abarcadora, sino también más realista desde el momento en que no considera que haya actualmente condiciones de posibilidad objetiva para suponer que el interés por la comunicación supuestamente “no distorsionada” sea capaz de eliminar, en el futuro previsible, las formas de racionalidad estratégica e instrumental de la acción social contemporánea. De la misma manera en que resultó utópica e históricamente falsada la suposición de Marx con respecto a que la desaparición de las clases y del Estado eliminaría las condiciones de conflicto social una vez que los medios de producción fueran desplazados de las manos privadas a las colectivas, del mismo modo ha resultado utópica y falsada la suposición de Habermas con respecto a que la acción social del futuro previsible se regiría por los cánones de una acción comunicativa capaz de eliminar los remanentes de la acción estratégica y la creciente “colonización del mundo de vida”. Toda la teoría de la acción comunicativa de Habermas puede quedar así incorporada sin mayores problemas dentro de la teoría de la racionalidad de Weber en calidad de no ser, en el fondo, más que una forma particular, una variante más, del tipo de la racionalidad sustantiva o valorativa: interesante en su

propuesta y aspiraciones emancipativas, pero nada más y sin posibilidad real de cristalización en las condiciones actuales de distribución de formas de poder y de conflicto que tercamente se rehúsan a desaparecer. La pluralidad historicista de Max Weber resulta en este sentido mucho más amplia, compleja y abarcadora, así como más realista, que la supuesta pretensión de validez universal y planetaria propuesta por Habermas dentro de su aspiración para concluir el “proyecto inacabado de la modernidad”, en cuanto modelo para que transiten por ahí todas las formas de expresión cultural del planeta.

Gordon Marshall y su búsqueda del espíritu del capitalismo en 1982

En 1982 el investigador escocés Gordon Marshall publica un importante complemento a sus investigaciones sobre la validez de la tesis weberiana para el caso de Escocia con el que había concluido la polémica de esta guerra centenaria a finales de la década de los años setenta. Se trata de un intento por saldar cuentas con el estado de esa discusión al iniciarse la novena década de la polémica, aunque enfocando el análisis en aspectos muy precisos sobre el modo en que los historiadores, por un lado, y los sociólogos, por el otro, habían interpretado la tesis weberiana, así como sobre la manera en que habían entendido la búsqueda de ese factor definido en términos tan amplios como el “espíritu del capitalismo”. Por ello, Marshall declara desde el inicio que “esta investigación no ofrece una reseña comprehensiva de la controversia que se ha dado hasta ahora” en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo porque, además de implicar esto una tarea titánica dado que el enorme volumen de literatura secundaria producido en torno a ella “se ha vuelto inmanejable”, sus objetivos son más bien los de proporcionar un comentario crítico “donde no puede hacerse justicia a todas las partes implicadas”, por lo que se ofrece en su lugar

una interpretación y evaluación de la tesis weberiana dirigida específicamente a desafiar la sabiduría aceptada sobre ésta entre los historiadores, por un lado, y los sociólogos, por el otro; mi conclusión general es que mientras los segundos han corregido adecuadamente algunos de los más crasos errores cometidos por los primeros como resultado de su ignorancia sobre las obras de Weber más allá de sus ensayos sobre el protestantismo, han usado en cambio las referencias a la más amplia sociología de Weber como un medio para de plano evadir las cuestiones empíricas relevantes al caso.⁷⁷

De tal modo que, según el veredicto de Marshall, “mientras un lado [los historiadores] reclama estar en posesión de los datos, el otro [los sociólogos] pretende monopolizar la teoría, pero ciertamente no ha habido, o ha habido muy poca, comunicación significativa entre ambas partes”.⁷⁸ La antítesis entre datos empíricos y teoría lleva, así, a que Marshall postule la siguiente evaluación con respecto a cuáles son los elementos de la tesis weberiana difíciles de refutar con meros datos empíricos, y que en muy buena medida explican la longevidad de la polémica en torno a ésta:

En cuanto precisa enunciación de un argumento atractivo pero difícil, los ensayos de Weber sobre la ética protestante no han sido superados en el conjunto de la literatura subsecuente. Su concepto central del “espíritu del capitalismo moderno”, por ejemplo, puede estar mal concebido y carecer de cualquier fundamento empírico, pero el argumento mismo es sin duda claro y directo, como trataré de demostrarlo en los siguientes capítulos.⁷⁹

Lo cierto es que, a pesar de los repetidos y cíclicos intentos por declararla cerrada y finiquitada, la polémica en torno a la tesis weberiana “sigue generando una corriente

intensa y constante de materiales secundarios y asociados que ha hecho de la controversia consiguiente una de las más prolongadas y vociferantes de las ciencias sociales”.⁸⁰ Y una parte muy importante de las razones para explicar la persistencia e intensidad de la polémica en torno a esta tesis también proviene, paradójicamente, del hecho de que la célebre obra de Weber es leída muy superficialmente, o de plano *no ha sido leída*, pero sí criticada sobre la base de exposiciones secundarias, lo cual es un caso mucho más frecuente de lo que podría suponerse en una primera instancia. Por otro lado, Marshall menciona que muchos críticos de Weber han resultado ser incompetentes por la simple razón de no manejar el idioma alemán, lo cual es grave no tanto porque no puedan consultar el texto original, sino sobre todo porque desconocen las respuestas que el propio Weber dio a sus primeros críticos, como Fischer y Rachfahl. Como esas críticas no serían traducidas al inglés, francés o español sino hasta el inicio del siglo XXI, pues muchas otras críticas, consideradas originales durante décadas por quienes no manejaban el alemán y desconocían la primera fase del debate, simplemente repetían objeciones a las que el propio Weber ya había dado oportuna respuesta desde 1910. Tanto mi edición crítica de la *EP* en 2003 como la presente investigación salvan este obstáculo para los lectores hispanoparlantes, pero en general coincidido plenamente con lo señalado por Marshall en 1982:

Lamentablemente, algunas de las más importantes contribuciones de la “fase alemana” de la controversia permanecen sin traducir, en su mayoría ignoradas (incluyendo algunas respuestas del propio Weber), y, como consecuencia, un buen número tanto de problemas como de malos entendidos, que fueron expresamente considerados por Weber y la primera generación de sus críticos, han reaparecido cíclicamente en la crítica posterior, para fastidio y sorpresa general de los comentaristas familiarizados con el material en idioma alemán.⁸¹

Una segunda fuente de malos entendidos que ayudan a explicar la longevidad de la polémica en torno a la tesis weberiana proviene del señalamiento, detectado por Marshall desde 1979, con respecto a que, de hecho, Weber tiene *dos tesis*; porque, detrás de la tesis abierta y manifiesta de una relación entre la *ética* calvinista y la moderna *mentalidad* capitalista, subyace una tesis implícita adicional con respecto a que el espíritu del capitalismo moderno fue tan sólo *uno* de los muchos factores que influyeron en el desarrollo del capitalismo moderno occidental.⁸² Ese nuevo *espíritu* fue así una condición necesaria, pero no suficiente, para el desarrollo del *sistema* capitalista como tal. Los orígenes de este último son diferentes a los del espíritu o mentalidad, pues responden a factores tanto estructurales como ideológicos. “En ninguna parte sostiene Weber que la mera afiliación a un sistema de creencias sea suficiente para el surgimiento de una forma o un orden económico particular”.⁸³ La distinción entre “espíritu” del capitalismo y capitalismo como “forma” o “sistema” económico no la desarrolló Weber

claramente en sus célebres ensayos de 1904/1905, sino que la expuso de manera expresa y bien desarrollada tan sólo hasta las respuestas a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl, entre 1907 y 1910, y como, según ya se ha mencionado, estos escritos fueron desconocidos por más de medio siglo para quienes no manejaban el idioma alemán, las confusiones, reduccionismos y malos entendidos tendieron a prolongarse de manera estéril por un tiempo demasiado largo. En palabras del propio Marshall: "Aunque esa distinción se aclara en las respuestas inmediatas de Weber a sus críticos alemanes, el daño ya estaba hecho, y la persistente confusión y mescolanza de los dos argumentos, que frecuentemente culmina en la acusación de idealismo, ha distorsionado la discusión de los escritos de Weber desde ese entonces".⁸⁴

La tercera fuente de confusiones por parte de algunos críticos de Weber, desde Rachfahl y Brentano, proviene de la tendencia a intentar encontrar un argumento tautológico en la tesis weberiana, en el sentido de que la ética protestante es definida en los términos del espíritu capitalista y viceversa, de tal modo que no sólo aparece un argumento circular, sino que precisamente por ello resulta imposible "refutarlo".⁸⁵ Marshall encuentra que aunque es cierto que el argumento de Weber "se apoya en un recurso metodológico que tiende a estar peligrosamente cerca de transformar su tesis en algo tautológico" pues la evidencia empírica que ofrece como prueba del cambio de orientación económica de los empresarios protestantes resulta inadecuada porque "no la toma de la declaración de motivos de los empresarios capitalistas mismos, sino de textos religiosos",⁸⁶ lo cierto es que "de esto no se sigue necesariamente que el argumento de Weber sea tautológico".⁸⁷ Y la puerta de escape para que la tesis no degenera en un argumento circular proviene del hecho de que Weber *sí demuestra*, después de todo, la existencia de consecuencias económicas como resultado de la orientación de la conducta por ciertas prácticas y creencias religiosas, tal y como lo es la doctrina de la predestinación.⁸⁸ La estrategia de demostración de Weber puede tener inconvenientes y debilidades, pero éstos no son resultado de un argumento circular o tautológico, sino que derivan de otro tipo de problema, pues, según Marshall,

Independientemente de las deficiencias de la práctica demostrativa de Weber, tampoco es el caso que su argumento sea en principio circular o no falsable, porque el problema no reside en que Weber defina sus variables en términos recíprocos, sino en que manifiesta una marcada tendencia a ofrecer como pruebas de una variable (el espíritu del capitalismo) datos que, de hecho, pertenecen a la otra (la ética protestante). Así, reiteradamente cita textos religiosos como si éstos constituyeran una prueba de las verdaderas motivaciones de los capitalistas practicantes. Pero resultaría relativamente fácil remediar tal deficiencia con tan sólo imaginar el tipo de evidencia independiente adecuada al significado de la actividad económica, con lo cual podría sostenerse la validez del argumento de Weber. Si pudiera demostrarse, en efecto, que los hombres de negocios protestantes justificaban sus actividades en términos del cumplimiento de los deberes de una vocación, entonces habría fundamentos más que razonables para mantener la validez de su tesis.⁸⁹

De tal manera que, a fin de “poner a prueba” la tesis weberiana y encontrar así el grado y alcance de su validez, Marshall considera necesario encontrar aquellos testimonios explícitos por parte de empresarios capitalistas de los siglos XVI y XVII, que demuestren de manera inequívoca que, en efecto, justificaban la diligencia en sus actividades económicas en función de un llamado al deber o vocación profesional; precisamente, es este tipo de motivación al que Weber consideraba distintivo, definitorio y exclusivo del espíritu capitalista moderno, en contraposición a todos los demás tipos de orientación hacia la actividad económica. Para Marshall, sólo este tipo de testimonios explícitos cuenta como evidencia válida para poner a prueba la tesis weberiana y demostrar, así, que no es ni circular ni tautológica, aun cuando está plenamente consciente de las dificultades para encontrar tales testimonios por escrito dado el carácter acotado, particularizado e históricamente tan delimitado de la tesis weberiana:

Según hemos observado, el argumento de Weber es en principio falsable, y *no es* meramente un círculo impenetrable en el que las dos principales variables sean definidas en términos recíprocos detrás de la cortina protectora de una metodología de “tipos ideales”. Sin embargo, la naturaleza provisional y extremadamente particularizada de su tesis hace muy difícil calibrar la potencia exacta de ciertas críticas relativas al concepto mismo del *espíritu del capitalismo*. Weber identifica una motivación hacia la diligencia en los negocios como un deber o una vocación, en cuanto *rasgo distintivo* de la mentalidad capitalista moderna, pero no proporciona ninguna, o si acaso muy escasa, evidencia admisible para apoyar este argumento [...]. El problema deriva por supuesto de que la información detallada sobre las actitudes populares hacia el trabajo para el periodo en cuestión es sumamente escasa. ¿sería posible entrevistar a un campesino, un artesano o un empresario del siglo XVI y observar a profundidad su conducta cotidiana? [...]. Edward Thompson ha dicho que no podemos entrevistar a las tumbas. Pero si intentáramos formular en una sola proposición la dificultad práctica más seria de la tesis weberiana, diríamos que, a fin de ponerla a prueba, necesitamos hacer precisamente eso. ¿Por qué? Porque Weber dice claramente que su argumento sólo se aplica al protestantismo ascético de los siglos XVI y XVII. Para el siglo XVIII, sostiene que la nueva mentalidad capitalista ya estaba tan establecida y adquirido características tan autónomas (véase el caso de Franklin) que se había vuelto totalmente independiente de sus orígenes religiosos. Lo último que sugiere Weber es que los empresarios o trabajadores del siglo XX vean universalmente sus actividades económicas como una vocación o un deber, mucho menos como algo que hunda sus raíces en preceptos religiosos.⁹⁰

Lo que Marshall *no toma en cuenta* en sus indudablemente agudas e inteligentes observaciones es que Weber proporciona una *explicación* basada en la paradoja de las consecuencias no buscadas; de esta forma, la prueba de su argumento no puede encontrarse en testimonios *explícitos* de *racionalidad económica* por parte de los empresarios capitalistas de los siglos XVI y XVII, sino tan sólo en justificaciones de una racionalidad religiosa, lo cual sí puede hallarse en esos textos de prédica y práctica pastoral, desdeñados por Marshall como “evidencia inadecuada”, para probar el argumento de Weber. No obstante, lo que éste procede a realizar es, primero, un paso de *comprensión* [*verstehen*] hermenéutica a fin de interpretar cómo el empresario puritano calvinista de los siglos XVI y XVII *veía e interpretaba su mundo* [*Weltanschauung*] en

términos de una preocupación religiosa por la salvación de su alma dado el terrible decreto de la predestinación. En un segundo paso metodológico, *después* proporciona una explicación [*Erklären*] causal sobre las consecuencias prácticas que tal *visión del mundo* había tenido sobre el desarrollo económico, independientemente de que esos actores sociales estuvieran conscientes de las consecuencias prácticas de su acción, y para ello resulta inútil buscar testimonios explícitos de racionalidad *económica*, precisamente porque la conducta *religiosamente orientada* no podía calcular las consecuencias económicas originadas en la motivación de su acción. La observación de Marshall con respecto a que el argumento de Weber no es ni circular ni tautológico es correcta, pero lo que perdió de vista fue que la evidencia ofrecida por Weber en apoyo de su tesis se basa en el principio de la paradoja de las consecuencias no buscadas; por ello, los testimonios explícitos de las motivaciones de los actores responden a una racionalidad religiosa de interpretación del mundo, mientras que las consecuencias económicas prácticas tienen que ser explicadas al margen de las motivaciones explícitas o conscientes. En esto consiste buena parte de la fuerza y atractivo de la tesis weberiana, aun cuando este aspecto medular de su argumentación a menudo no sea captado o tomado en cuenta ni por sus críticos y detractores, ni tampoco por muchos de sus “defensores”.

Pese a esto, Marshall tiene toda la razón en derivar tres observaciones fundamentales con respecto a las razones por las cuales el argumento de Weber no es circular o tautológico dado lo acotado y delimitado, en términos históricos, de su formulación. Por un lado, no tiene sentido cuestionar o atacar su tesis en función de una redefinición de lo que puede llegar a entenderse por el “espíritu capitalista”, tal y como lo hicieron, por ejemplo, Groethuysen en 1927 o Kurt Samuelsson en 1957, puesto que

Como respuesta sólo puede decirse que estos argumentos pueden o no ser verdaderos, pero no sirven para cuestionar directamente al de Weber. Redefinir desde un principio el “espíritu del capitalismo moderno”, en vez de procurar descubrir de manera precisa, mediante la investigación empírica, cuáles fueron, y cuáles no, los motivos genuinamente implicados en la conducta económica antes y después de la Reforma protestante, no lleva a una posible refutación de la tesis de Weber, sino más bien a evadirla. La redefinición de conceptos como medio para cuestionar una tesis susceptible de ponerse a prueba resulta un muy pobre sustituto de la investigación empírica.⁹¹

Y así como la investigación de Groethuysen de 1927 sobre la formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII no sirve para cuestionar el argumento de Weber porque aborda una fecha posterior y un lugar distinto a los señalados expresamente por Weber en la formulación de su tesis,⁹² lo mismo puede decirse, y quizá con mayor razón, de todos aquellos intentos de la “teoría de la modernización” que intentan “confirmarla” o “refutarla” mediante extrapolaciones llevadas a Asia o la sociedad estadounidense contemporánea; tales intentos no toman en cuenta el carácter tan circunscrito, en términos históricos y espaciales, mediante los

cuales Weber acotó y delimitó el rango y alcance de validez de su tesis. “Lo que parece habérseles escapado por completo a esos comentaristas es que si Weber hubiera diseñado su tesis para tener una validez universal que llegara hasta el siglo XX, él mismo habría realizado una investigación sobre las actitudes católicas, protestantes y judías hacia la riqueza y la actividad económica, tomando ejemplos de todos los rincones del planeta, y así haberles ahorrado a sus críticos la molestia de buscarlos”.⁹³

Por último, Marshall ya había advertido que la “parte fuerte” de la tesis weberiana se encuentra en su construcción del tipo ideal de la ética protestante, en función de que diversas “lecturas alternativas de la apropiada literatura calvinista o neocalvinista han confirmado como correcta, en lo esencial, la interpretación de Weber sobre el tipo de motivación que generó la teología pastoral”,⁹⁴ Al grado que “toda la serie de críticos que han buscado propinar el golpe mortal a la tesis weberiana, cuestionando su interpretación del protestantismo, simplemente han disparado fuera del blanco”.⁹⁵ Es más bien la “búsqueda por el espíritu del capitalismo” lo que constituye, según Marshall, la “parte débil” de la tesis weberiana y por ello ésta es precisamente la que se propuso abordar con todo cuidado y detalle en su libro de 1982, mediante la demostración de que el argumento weberiano no es ni circular ni tautológico, y es, en cambio, susceptible de ponerse a prueba en principio, por medio de una más apropiada y mejor investigación empírica, “lo cual constituye un desafío frontal a todos aquellos comentaristas que han pretendido declarar cerrado el debate sobre esta tesis”, puesto que, al contrario, “cuando se han retirado ya de la arena del combate el montón de pruebas inadmisibles proferidas por muchos de los combatientes, podemos advertir que la discusión sería apenas ha comenzado”.⁹⁶

Otras peculiaridades de la interpretación de Marshall con respecto al auténtico significado de la tesis weberiana provienen de sus propias investigaciones de la década de los años setenta referidas a que el caso de Escocia refuerza y no debilita el argumento weberiano;⁹⁷ su oposición a aceptar que el proyecto de investigación de la *EP* de Weber fue posteriormente incorporado y subordinado al más ambicioso y complejo proyecto de investigación sobre el significado del proceso de *racionalización* en general, tal y como lo habían sostenido en Alemania, Tenbruck, Schluchter y Habermas;⁹⁸ o bien su rechazo a considerar la posibilidad, como lo propuso Giddens en 1971, de reconciliar las perspectivas de Weber y Marx dados los muy diferentes puntos de partida que tienen entre sí ambos autores, a pesar de que entre los marxistas se encuentren los críticos “más benignos y generosos” de la tesis weberiana.⁹⁹ No obstante, esta tesis siempre ha sido un aguijón que estimula constantes respuestas por parte de los marxistas, ya sea para intentar “refutarla”, o bien tratar de “integrarla” en lo que se considera el más amplio marco interpretativo del marxismo, lo cual, según Marshall, explica que se “haya

mantenido viva la polémica” a lo largo de la sucesión de “muchas generaciones de marxistas”.¹⁰⁰

En este contexto es donde Marshall fija también su posición con respecto a si la tesis de Weber se rige por un flexible vínculo de meras afinidades electivas o si, por el contrario, plantea un claro nexo de causalidad entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Con respecto a la afirmación de Giddens en el sentido de que la noción de *afinidades electivas* no basta por sí misma para determinar “un aislamiento de las causas”, o la de Bendix referida a que los ensayos weberianos sobre el protestantismo “no se ocupan del problema de la imputación causal más que de manera incidental”, Marshall sostiene que, por el contrario, Weber estipula explícitamente que al tratar el caso de la fe calvinista se interesa primordialmente en su “influencia sobre otros procesos históricos en cuanto factor causal”, así como también refiere varias veces su interés a “los juicios de imputación histórica”. De esta forma, en contra de las interpretaciones de Aron, Giddens y Bendix, hay que ver las cosas de otra manera pues “aunque se pueda tratar de una imputación causal limitada, la cual sólo puede ser plenamente calibrada a la luz de una exploración subsecuente del ‘otro lado de la cadena causal’, ésta sigue siendo, no obstante, una relación causal”.¹⁰¹ Después de todo, señala Marshall, Weber concibe la sociología, en su célebre definición de la primera página de *Economía y sociedad*, como una ciencia que ciertamente busca “comprender interpretándola el significado de la acción social” pero para poder explicarla después “causalmente en su desarrollo y sus efectos”, de tal modo que ése es el procedimiento que sigue en sus ensayos sobre el protestantismo.¹⁰² Y aun cuando “la metodología de Weber pueda ser vista también como un ejercicio de hermenéutica, según lo sostuvo el filósofo Zygmunt Bauman en 1978, eso no altera para nada el hecho de que en sus ensayos originales Weber propusiera una expresa relación causal entre las doctrinas calvinistas y la conducta económica”.¹⁰³

En la conclusión de su libro de 1982, Gordon Marshall vuelve a plantear la propuesta con la que abre toda su investigación: la imperiosa necesidad de conciliar y combinar los enfoques del historiador y del sociólogo, tal y como Weber demostró magistralmente que podía hacerse, y como lo ha vuelto a poner en evidencia la controversia en torno a su tesis sobre el protestantismo. Esta necesidad, en cierto modo, también ha regido y servido de inspiración metodológica a todo el esfuerzo de la presente investigación, pues coincidimos plenamente con el siguiente veredicto de nuestro maestro escocés:

[...] los sociólogos de la “tradición clásica” hicieron una observación fundamental cuyo olvido a menudo ha llevado a muchos al desierto de la fenomenología y del funcionalismo estructural: ellos siempre reconocieron que la sociología es una disciplina histórica. Y como dice Fustel de coulanges: “La historia no es la acumulación de sucesos de todas clases que ocurrieron en el pasado. Es la ciencia de las sociedades humanas”. Es, en suma, sociología.¹⁰⁴

Frank Parkin plantea también en 1982 que hay dos tesis en *La ética protestante*: una fuerte y otra débil

Otro de los profesores de Oxford de mis tiempos, Frank Parkin del Magdalen College, sostiene también que en los ensayos de Weber sobre el protestantismo hay dos tesis; sin embargo, en abierta y expresa oposición a Marshall, considera que no se trata de dos tesis con diverso grado de alcance en su aplicación causal, sino más bien de dos maneras distintas de concebir la solidez del nexo causal. Como al parecer Weber fue deliberadamente ambiguo en la defensa de estas dos tesis “hasta cierto punto contradictorias”, de ahí se deriva buena parte de los malos entendidos que ha acompañado a la discusión, en aquel tiempo ya casi octogenaria, de lo planteado por Weber en sus ensayos sobre el protestantismo.¹⁰⁵

Es necesario dar primero algunos datos del ambiente universitario oxoniense en el ámbito de las ciencias sociales de aquella época, a fin de ubicar mejor el contexto de la divergente interpretación entre Marshall y Parkin con respecto a la tesis weberiana. Cuando Marshall estaba haciendo su tesis doctoral en nuffield, Parkin ya era un tutor de sociología y ciencia política en Magdalen; no obstante, los viejos y respetados historiadores de Oxford, Christopher Hill y Trevor-Roper (y también Wolfgang Mommsen, quien había sido *visiting fellow* de Saint Antony's en 1972), empezaban a considerar hacia 1978 al joven doctorante escocés como la máxima autoridad en Oxford sobre la obra de Max Weber, por encima de los tutores que impartían las clases en la universidad, Torrance, Lukes y Parkin, para estudiantes no graduados. De tal modo que si los dos primeros no tuvieron empacho en también reconocerle esa autoridad extraoficial a Marshall, en el caso de Parkin no había la misma disposición, pues siempre que podía criticaba y asediaba al joven investigador escocés. El libro que comentamos aquí es tanto un intento por “refutar” diversos aspectos de interpretación de Marshall, como un gesto de Parkin para probar su supuesto mayor conocimiento de la obra de Weber, precisamente por su énfasis en detectar todas las supuestas incongruencias y “debilidades” de la forma de argumentar del sociólogo de Heidelberg. De tal modo que en la oposición dentro de la Universidad de Oxford entre Marshall y Parkin, a finales de la década de los setenta e inicios de los ochenta, se dio uno de los combates más representativos, pero también embozados, de la guerra académica de los cien años entre uno de los mejores defensores de la tesis weberiana y uno de sus detractores, si no el más feroz ni el peor, sí de los más sarcásticos. Su falta de simpatía por el sociólogo alemán se exhibe, por ejemplo, en su “esbozo biográfico” donde afirma que durante la Primera Guerra Mundial, cuando Weber se hizo cargo de la dirección del lazareto de Heidelberg se transformó “en una versión prusiana de Florence Nightingale” para que en vez de ocuparse de los grandes temas de la sociología, sus preocupaciones se avocaran a

“la administración de vendas y bacinicas”¹⁰⁶ —lo cual es falso porque Weber publicó durante la guerra sus artículos de sociología de la religión comparada en el *Archiv*—; de cualquier modo, las imágenes de Parkin resultan muy reveladoras tanto de su estilo interpretativo como de su antipatía hacia Weber.

Parkin inicia el segundo capítulo de su libro sobre Weber afirmando que en el caso de los ensayos sobre el protestantismo no hay una sola, sino dos tesis, una “fuerte” y una “débil”. La primera y más difundida sostiene que las doctrinas calvinistas fueron una fuerza activa y determinante en la creación del espíritu capitalista, lo cual significa que para la tesis “fuerte” la ética distintiva del protestantismo temprano “no solamente fue históricamente anterior al espíritu capitalista, sino que fue la fuerza decisiva en la configuración de ese espíritu”. Pues cuando Weber afirma que el ascetismo protestante “engendró uno de los elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista”,¹⁰⁷ de hecho, está postulando “un nexo causal directo entre la ética protestante y la mentalidad capitalista”.¹⁰⁸ Ahora bien, de manera paralela a esta tesis fuerte, Parkin encuentra otra “tesis débil”, la cual afirma que la ética calvinista no generó de manera activa el espíritu del capitalismo, “sino tan sólo que las dos perspectivas estaban en estrecha armonía entre sí”. Se trata ahora de detectar más bien “un grado inusual de congruencia” entre ambas mentalidades, y la versión “más cauta” de esta tesis la sintetiza el propio Weber cuando afirma que “la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos, determinadas ‘afinidades electivas’ entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional”.¹⁰⁹ Esto lleva a Parkin a contrastar la diferencia entre la versión débil de la tesis con la versión fuerte, desde el momento en que “la proposición ahora es que el espíritu capitalista puede mostrar tener una especial afinidad con la ética protestante, pero no que ‘nació’ de ella; expresado de esta manera, parecería que queda abierta la cuestión de si el espíritu capitalista pudo haberse originado en una fuente distinta a la del protestantismo temprano”.¹¹⁰ Lo cierto es que el papel del calvinismo en la tesis débil es más bien de carácter pasivo porque su importancia decisiva no reside en lo que hace activamente, sino en lo que *no* hace, a saber, no impide o sofoca el espíritu adquisitivo y, en este sentido, es algo virtualmente único. Pese a ello, Parkin considera que en términos generales Weber parece inclinarse más por la versión fuerte que por la versión débil de su tesis, pues “no obstante todas sus acostumbradas advertencias, precauciones y matices, indudablemente Weber se interesa en mostrar que las creencias protestantes tuvieron un impacto sin paralelo en la conducta de la vida económica”.¹¹¹

La manera como Weber procede a establecer el nexo causal en su tesis fuerte es mediante la doctrina de la predestinación calvinista, la cual generaba una gran ansiedad entre los fieles, y a la larga los empujó a buscar señales o pruebas de gracia donde cada creyente intentaba convencerse a sí mismo, y a los demás, de ser uno de los elegidos. La realización de buenas obras se convirtió así en el medio práctico por el cual el creyente

fiel podía descubrir su estado de gracia y su final destino en el más allá. Es la ansiedad por la salvación la que transforma la doctrina de la predestinación de una visión potencialmente fatalista en una de intensa actividad dentro del mundo, de tal modo que “la preocupación por la salvación constituye el primer eslabón de la cadena de causación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo”.¹¹² El segundo eslabón de la cadena causal lo proporciona la manera en que se manejó la ansiedad ante el terrible decreto de la predestinación, pues a fin de apaciguarla, el calvinista se ocupó de realizar buenas obras y actividades dentro del mundo, cuyos resultados fueron vistos como señal o prueba de ser uno de los pocos elegidos, de tal modo que “fue esta respuesta enérgica a la ansiedad por la salvación la que puso al calvinista en el camino ascendente que lo llevó a la acción económica racional”.¹¹³ Parkin considera, sin embargo, que Weber no demostró suficientemente que el éxito en los negocios fuera interpretado necesariamente por los calvinistas como una señal de gracia. Por lo menos le faltó reunir una mayor y más convincente evidencia empírica para demostrar este punto específico.¹¹⁴

Otro aspecto de la tesis “fuerte” que a Parkin le parece deficiente es la manera en que Weber describe el mecanismo mediante el cual la ética de trabajo protestante afectó no sólo a los empresarios capitalistas, sino también a las masas trabajadoras. Weber plantea las cosas de tal modo que parecería que “los representantes del capital y el trabajo adoptaron la noción de la *vocación* con igual entusiasmo, cual si fueran beneficiarios iguales ante la ganancia material; las duras intromisiones del sistema de estratificación social se encuentran misteriosamente ausentes y rara vez vemos esta religión a través de los ojos del típico trabajador”.¹¹⁵ Marx mostró, en cambio, que el típico trabajador sólo trabaja más mediante un régimen punitivo y explotador, de tal modo que difícilmente tiene la socialización para ver al trabajo “como una bendición” o una vocación. La sociología industrial ha demostrado que cuando se incrementa el salario de cierto tipo de trabajadores, como los que hicieron la Revolución industrial, pasan menos tiempo en la oficina y más en “Mi oficina”.¹¹⁶ Tampoco le parece a Parkin satisfactorio el razonamiento de Weber según el cual la compulsión puritana a ahorrar lleva a una mayor inversión de lo ahorrado en un negocio productivo, pues para “llegar a esta conclusión es necesario cerrar los ojos a otros posibles usos para la riqueza no planeada e inesperada [...], la reinversión sería por supuesto el curso de acción inevitable de un buen capitalista, pero no es algo ciertamente requerido del buen calvinista”.¹¹⁷ Y tampoco está satisfecho Parkin con la manera como se manejó la relación entre calvinismo y puritanismo dado que, según él, “Weber no abordó el problema de lo que podríamos llamar la transición del calvinismo al puritanismo”.¹¹⁸ Esto es muy discutible porque ésa es una cuestión de la que Weber estaba particularmente consciente a fin de darle una dimensión sociológica a su estudio, y no meramente teológica.

De cualquier modo, Parkin considera que como Weber reconoció expresamente que

su estudio sobre la ética protestante era parcial y focalizado, y hacia el final de éste advirtió que “ahora debería investigarse la manera como el ascetismo protestante fue influenciado a su vez en su desarrollo y características fundamentales por la totalidad de condiciones culturales y sociales, *en especial por las económicas*”,¹¹⁹ eso significa que también reconocía la necesidad de realizar un estudio complementario diseñado para demostrar “los efectos del sistema de estratificación en el desarrollo del protestantismo”. Si Weber hubiera tenido la oportunidad de hacerlo, seguramente se hubiera visto obligado a mostrar hasta dónde su propia versión de la interpretación materialista de la historia difería de la de Marx. Para Parkin no hay pues duda de que el enfoque de Weber es compatible con el de Marx, incluso “hay muchas pistas en su obra para sugerir que su posición final no hubiera diferido mucho de la de un marxista sofisticado”.¹²⁰

En sus estudios comparativos de sociología de la religión, por ejemplo, Weber señala expresamente que la religión ha servido a veces como arma de control ideológico y pacificación social, de tal modo que “dadas sus propias explicaciones sobre las funciones legitimadoras de la religión, Weber no hubiera estado en posición de negarle tampoco tal función al protestantismo temprano”.¹²¹ A la larga, hubiera tenido que desarrollar la cuestión de si el calvinismo y sus derivados no proporcionaron más bien “una conveniente cobertura moral a los impulsos materialistas de una burguesía en ascenso”, sólo que al llegar a este punto hubiera sido ya inocultable que “decir que la ética protestante sirvió meramente para legitimar el espíritu del capitalismo es obviamente algo muy diferente a decir que lo generó”.¹²² Es una lástima que no contemos con ese estudio complementario que Weber anuncia hacia el final de sus ensayos sobre la ética protestante, porque a juicio de Parkin, Weber hubiera tenido que aclarar ahí, cuál es el *peso diferenciado* que habría que atribuir a la religión en sus diferentes manifestaciones de causa, por un lado, y efecto legitimador, por el otro. Lo más seguro es que Weber no hubiera aceptado la fácil solución de sostener que tienen el mismo peso, porque eso equivaldría a decir que todo influye en todo y eso no es aceptable: “Decir que la ética protestante fue, en igual medida, tanto el generador del espíritu capitalista como su cobertura legitimadora sería una conclusión que dejaría a Weber con los dientes rotos y de fuera”.¹²³

Parkin tampoco se muestra satisfecho ni siquiera con la tesis “débil” porque no está para nada convencido de que el calvinismo y sus derivados tengan una naturaleza tan diferente a la de otras religiones, en el sentido de ser *la única* que no obstaculizó el desarrollo del espíritu capitalista. Por un lado, reprocha a Weber no haber analizado la manera en que la religión católica también se transformó a lo largo de los siglos XVII y XVIII ante el desafío del protestantismo, de tal manera que, al igual que el puritanismo, pudo haberse adaptado también a las nuevas circunstancias económicas y, así, el puritanismo no habría tenido el monopolio de esa capacidad adaptativa.¹²⁴ Por otro lado,

tampoco acepta que el confucianismo o el Islam hayan sido un obstáculo religioso al desarrollo del capitalismo;¹²⁵ Aunque aquí todo indica que Parkin no leyó bien las investigaciones de Weber al respecto, ya que éste expresamente afirma, por ejemplo en *Economía y sociedad*, que no fue el Islam como profesión de fe lo que impidió la aparición de un capitalismo autóctono en los países musulmanes, sino más bien la naturaleza centralizada de sus formas patrimonialistas de dominación. De cualquier modo, ya embalado, Parkin recurre hasta a Sombart para demostrar que el calvinismo tenía un mensaje antimamónico y que, por ello, era supuestamente antagónico al desarrollo del capitalismo, de tal manera que “si aceptamos la versión de Sombart, incluso la tesis débil queda muy mal parada, porque se mostraría que el calvinismo no tiene una especial afinidad con el espíritu del capitalismo”.¹²⁶

Pero como Weber podría tener después de todo razón, porque lo avala el irrefutable hecho de que el capitalismo moderno emergió en occidente, y no se desarrolló de manera autóctona en ninguna otra parte del mundo, Parkin cree que todavía puede refutarlo usando un argumento que, de hecho, el propio Weber esgrimió: “La única conclusión segura que emerge de todo esto —afirma Parkin creyendo hacer el gran descubrimiento— es que el retraso del capitalismo en el Oriente se debió a una combinación de impedimentos normativos y estructurales”.¹²⁷ La proposición inversa también parecería ser cierta: el capitalismo moderno surgió en occidente debido a una combinación fortuita de espíritu y sustancia; sin embargo, de ser así, la tesis de Weber sólo podría ser válida, en opinión de Parkin, si pudiera mostrarse que en todos aquellos países y regiones donde arraigó el calvinismo, hubo también desarrollo capitalista exitoso, siempre y cuando se contara con condiciones estructurales favorables para ello. De encontrarse un caso empírico donde a pesar de la combinación del calvinismo con esas condiciones favorables, el capitalismo no se hubiera desarrollado de manera autóctona exitosa, entonces “eso indicaría que hay algo sumamente equivocado en la teoría”.¹²⁸ Y aquí es donde Parkin se lanza a la yugular de Gordon Marshall: tal caso es precisamente el de Escocia, a pesar de todo lo que éste hubiera dicho en la brillante defensa de su tan elogiada tesis doctoral en Oxford.

Marshall sostuvo que el retardo del desarrollo del capitalismo en Escocia se debió no a que faltara ahí el espíritu del capitalismo moderno, sino a condiciones estructurales adversas. Pero como Weber mismo había considerado la posibilidad de una situación así con el caso de Pensilvania en el siglo XVIII, donde había “espíritu” pero no formación capitalista, Marshall sostuvo que lejos de refutar el caso escocés, la tesis weberiana más bien la confirmaba dada esa disyunción entre *espíritu* y *forma*. Parkin alega, en cambio, que “si Weber va a ser reivindicado de esa manera, entonces necesitamos estar convencidos de que los apoyos estructurales para el capitalismo eran excepcionalmente débiles en Escocia”.¹²⁹ Pero justamente eso no es el caso, porque Parkin considera que

las condiciones económicas estructurales no eran tan malas ahí en los siglos XVI y XVII.¹³⁰

Pese a ello, la crítica de Parkin a Marshall no es tan original ni definitiva como aparenta, pues, de hecho, se basa en la manera como tradicionalmente se había esgrimido, hasta antes de 1980, el caso de Escocia para intentar refutar a Weber. Lo novedoso y original fue la respuesta que Gordon Marshall dio a esta crítica tradicional, en donde la distinción entre forma y espíritu o, si se quiere, entre “sistema” y “mentalidad” capitalista es la fundamental, y ésta es precisamente la distinción que la crítica de Parkin parece perder de vista. Recordemos que Marshall ya había señalado atinadamente, por un lado, que “Weber jamás sostuvo que el protestantismo ascético fuera causa suficiente para el ‘despegue’ del capitalismo moderno”, pues éste tendría que darse por la conjugación de toda una serie de otros factores estructurales, económicos, políticos y sociales, además de los legales. El ascetismo protestante tan sólo contribuyó a configurar una actitud favorable para la acumulación de capital y un modo de conducción de vida basado en el racionalismo metódico para tales propósitos. Por otro lado, el propio Weber había estipulado, en su segunda respuesta a Rachfahl, que la moderna mentalidad “sólo podría ser causalmente efectiva para promover el desarrollo de la moderna economía capitalista cuando las precondiciones estructurales para tal desarrollo ya estuvieran presentes; en otras palabras, cuando la posibilidad objetiva para tal desarrollo ya existiera”.¹³¹

En el caso de Escocia, no se trata de una opinión personal de Marshall, sino “del consenso general entre los historiadores”, según el cual la economía escocesa entre los siglos XVI y XVIII estaba “particularmente mal ubicada” para la etapa de despegue del desarrollo capitalista por toda una serie de factores que tienen que ver con “la carencia de capital para la inversión, una política fiscal inapropiada, la escasez de mano de obra calificada y otras restricciones objetivas similares para el crecimiento económico”, entre las que sobresalen ciertas dificultades geográficas para la comunicación y el transporte en esa época.¹³² Esto no significa que el *ethos* capitalista moderno no estuviera particularmente desarrollado en Escocia, como lo demuestran, entre otras cosas, las admirables teorías capitalistas de los economistas escoceses, entre los que sobresale Adam Smith, y a quienes puede verse como los padres de la teoría económica capitalista, lo cual es algo que la crítica de Parkin simplemente evade. Y si las aportaciones de los economistas escoceses no forman parte constitutiva, representativa y ejemplar del moderno “espíritu” capitalista, entonces Parkin simplemente no sabe cuál es el tema en cuestión, ni tampoco por qué el señalamiento de Marshall resultaba tan original y pertinente.

Marshall señala también expresamente que la relativa lentitud del desarrollo capitalista en Escocia no afecta la posibilidad de que el *ethos* capitalista moderno ya se encontrara

ahí muy desarrollado. De una manera que parece una respuesta *avant la lettre* a Parkin, advierte que “aquí hay claramente dos cosas distintas”, pues mientras el interés de Weber en sus ensayos de 1905 tiene que ver con el tipo de mentalidad que promovía el protestantismo ascético, “la mayoría de los críticos [por lo visto, incluido Parkin] que ha esgrimido la experiencia escocesa se ha ocupado del problema totalmente distinto de rastrear el desarrollo en Escocia de una economía capitalista moderna”.¹³³ La evidencia relevante para poner a prueba la validez de la tesis weberiana debe buscarse en otra parte, y eso es precisamente lo que Marshall hizo mediante la rica evidencia empírica que ofreció en su erudita y espléndida tesis doctoral.¹³⁴

La interpretación de Gianfranco Poggi en 1983

Otro intento de clarificación del significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo, similar o por lo menos compatible y complementario con el publicado por Marshall en 1982, fue el del investigador italiano Gianfranco Poggi.¹³⁵ En su obra publicada en 1983, Poggi se propone desglosar los pasos analíticos seguidos por Weber en sus célebres ensayos con el fin de detectar con precisión en dónde se encuentran los puntos que tradicionalmente han dado lugar a tantos malos entendidos en la transmisión de la tesis weberiana sobre el protestantismo. Dos aspectos que, sin embargo, no se propone abordar Poggi son el de las relaciones de Weber con Marx y el de las diferencias entre los historiadores y sociólogos respecto a cómo debe interpretarse la tesis weberiana, puesto que para él esos temas ya habían sido tratados de manera magistral en el libro de Gordon Marshall sobre la búsqueda del espíritu del capitalismo, el cual es considerado por Poggi como un estudio “tanto compatible como complementario” con el suyo propio.¹³⁶

Con respecto a la reconstrucción analítica de Poggi, el primer paso consiste en tomar en serio la naturaleza acotada y delimitada de los objetivos planteados por el propio Weber, quien no se propuso en ellos ni dar una explicación sobre la génesis del sistema capitalista moderno, ni estipular una relación directa entre el protestantismo y el capitalismo, sino, en todo caso, entre una ética y un espíritu o mentalidad; tampoco intentó “demostrar” con estadísticas una correlación necesaria en su argumento, pues las cifras presentadas al inicio de su primer ensayo simplemente le sirven como pretexto para “plantear el problema” pero de ninguna manera pretenden probarlo o demostrarlo.¹³⁷ Todo lo cual lleva a Poggi a resaltar el carácter sumamente acotado y delimitado del argumento weberiano, así como lo modesto de sus propósitos, desde el momento en que no se propone establecer un vínculo directo entre el protestantismo y el capitalismo (como frecuentemente se interpreta) ni probar o demostrar una hipótesis, sino meramente dar cuenta de una conexión *plausible* entre una ética y una mentalidad, ya que Poggi considera que, al construir su tipo ideal del espíritu capitalista, Weber no afirmaba que tal espíritu existiera, de hecho, en las mentes de Benjamín Franklin o Richard Baxter, sino que “[...] lo que Weber cree, e invita a sus lectores a creer, es que esos actores tenían ideas similares en contenido a las incluidas en su construcción típico ideal. Pero uno puede compartir esa creencia (como la comparto yo personalmente) y aun así ver en *La ética protestante* un texto que sugiere una *plausibilidad*, más que argumentar una prueba o demostración”.¹³⁸ A partir de aquí Poggi desarrolla una serie de distinciones aparentemente orienta-

Das a probar que la tesis weberiana no plantea un vínculo causal necesario entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, sino un mero vínculo contingente y flexible de afinidades electivas, aun cuando para el final de su exposición parece aceptar que,

después de todo, sí hay una conexión causal, pero no como tradicionalmente se ha malinterpretado. Por un lado, Poggi insiste en que la relación que Weber trata de establecer entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo es meramente de “una congruencia significativa”;¹³⁹ pero por el otro —y en la misma página—, también insiste en que *sí* hay un vínculo causal, sólo que de carácter indirecto y mediado porque Weber establece una relación no entre dos, sino entre *tres términos* que no aparecen expuestos en el título de sus célebres ensayos donde sólo señala explícitamente dos de ellos. Para Poggi es fundamental resaltar este carácter “triádico” del argumento weberiano, porque sólo así podrá entenderse en dónde está el origen de buena parte de las malas lecturas de este texto clásico de la sociología:

[...] la relación causal que Weber busca establecer no va directamente de ciertas ideas religiosas protestantes al espíritu del capitalismo (y mucho menos de las primeras al capitalismo mismo, como lo mal interpretan ciertas lecturas del argumento weberiano). Entre los dos términos principales interviene un tercero. Desde una perspectiva literal, el título de Weber no proporciona el cuadro completo pues reduce lo que podríamos llamar una relación triádica (tres términos) a una relación diádica (dos términos), desde el momento en que el título inicia con el término intermedio, en vez de las ideas religiosas que llevan a éste.

Tal y como yo lo veo, el cuadro completo muestra cómo un determinado cuerpo de ideas religiosas (en particular la doctrina calvinista) lleva típicamente al creyente a adoptar una determinada postura ética (ascetismo intramundano). Esta postura a su vez —dentro de ciertos grupos *que ya se encontraban previamente implicados en la práctica de los negocios*— engendra una determinada ética ocupacional (el espíritu del capitalismo).¹⁴⁰

La necesidad de distinguir analíticamente entre las ideas religiosas del calvinismo y el conjunto de principios prácticos de la ética protestante resulta fundamental, según Poggi, para entender correctamente el argumento weberiano. Sólo que tal conexión plantea en principio un vínculo de meras “congruencias significativas” y no un vínculo de causalidad necesaria y directa con el tercer término, es decir, con el espíritu del capitalismo. La relación entre los dos primeros términos también es complicada: el decreto de la predestinación —que lleva a la imperiosa necesidad del creyente de encontrar una “prueba” a su carácter de “elegido”— y la doctrina de la trascendencia de Dios —que abre la puerta para considerar al mundo desencantado como un objeto que puede ser dominado y manipulado pues ha perdido su carácter intrínseco de sagrado—, complican el tipo de vínculo que conecta la doctrina calvinista con el ascetismo intramundano en cuanto componentes de tan sólo la *primera mitad* de la tesis propuesta por Weber. La *segunda mitad* de la tesis es la que propiamente conecta los otros dos términos de la tríada, es decir, la ética protestante con el espíritu del capitalismo.¹⁴¹ Y aquí es, según Poggi, donde Weber desarrolla su argumento de numerosas “correspondencias significativas” o “afinidades electivas” entre el ascetismo intramundano y el espíritu capitalista:

Tal y como yo leo el argumento de Weber, su demostración del papel crítico desempeñado por el ascetismo intramundano en engendrar el espíritu del capitalismo se basa fundamentalmente en las ya mencionadas múltiples e importantes “correspondencias significativas” entre las dos construcciones típico ideales. Nótese, sin embargo, que Weber quiere establecer una relación *contingente* y no lógica entre las dos (a menos que se acepte la objeción de que él probó su argumento al momento de definir los términos de éste). Por esta razón, creo que nos presentó el espíritu del capitalismo como una ética *secular* y usó para caracterizarla los textos de Benjamín Franklin, precisamente porque carecen de colorido religioso, a fin de subrayar que independientemente de sus antecedentes religiosos, el espíritu del capitalismo se convertiría en parte de un sistema ético tan distintivamente irreligioso como el utilitarismo.

Otra muestra de cómo para Weber la relación en cuestión es contingente, se encuentra en el hecho de que conecta con el ascetismo intramundano diferentes tareas éticas para diferentes vocaciones profesionales [...]. En el fondo, el espíritu capitalista es el ascetismo intramundano visto en su encarnación de la búsqueda de objetivos empresariales. O para decirlo con una expresión de Goethe que Weber usa frecuente y significativamente tanto en *La ética protestante* como en otros lados, entre estos dos términos hay una fuerte y distintiva “afinidad electiva”.¹⁴²

Gianfranco Poggi sostiene, en congruencia con estas distinciones analíticas y la delimitación del campo metodológico en el que conduce Weber su investigación, que el argumento de *La ética protestante* no se propone reconstruir las actividades de agentes o grupos históricos concretos, ni trazar las correlaciones entre la difusión de las ideas religiosas y morales de la Reforma con la expansión de las modernas formas de organización de la empresa capitalista. Tampoco se propuso describir la manera en que los grupos empresariales, supuestamente activados por el espíritu del capitalismo, surgieron y se orientaron a llevar a cabo sus negocios de una nueva manera. “Sino que más bien, según ya he insistido, el argumento se basa primordialmente en la identificación y aclaración de las correspondencias significativas entre distintos conjuntos de ideas”.¹⁴³ Por ello, no es correcto resumir el argumento de Weber diciendo que afirma algo así como que el calvinismo era una condición necesaria pero no suficiente para el surgimiento del capitalismo moderno, desde el momento en que “hace aparecer la relación de una manera mucho más directa de lo propuesto por Weber mismo”.¹⁴⁴ La relación es, pues, más complicada, ya que no es tan directa y se da, no entre dos términos, sino entre tres. Pero no por ello Poggi excluye la posibilidad de encontrar una relación de causalidad en el argumento weberiano.

A pesar de que Weber habla expresamente de un vínculo de meras “afinidades electivas” y de que metodológicamente se mueve con rigor dentro de los límites planteados por el establecimiento de “congruencias significativas” entre construcciones típico ideales, de alguna manera su argumento también sugiere una importante conexión causal y de ahí deriva buena parte de su irresistible atractivo. De tal modo que Poggi considera que el argumento weberiano *también* es susceptible de leerse en términos de un nexo causal fuerte entre dos o más conjuntos de ideas, nexo que, indirectamente, tiene una importante repercusión sobre el progreso económico:

Qué tan poderoso es este reclamo, puede mostrarse si se formula de manera tajante y directa: no hay desarrollo capitalista sin una clase empresarial; no hay clase empresarial sin un vehículo moral; no hay vehículo moral sin premisas religiosas. En otras palabras: se afirma que un desarrollo específicamente *religioso* (la nueva visión cristiana del calvinismo) marcó una diferencia positiva e indispensable para que tuviera lugar un desarrollo en la esfera *económica* y del cual emanaron numerosas, dramáticas y diversas consecuencias para el orden social en general, primero de Europa, y después del mundo entero.¹⁴⁵

Tal nexo causal, por otra parte, no deja de estar estrictamente limitado al ámbito circunscrito de validez que Weber diseñó para su tesis sobre el protestantismo, tanto metodológica como espacio-temporalmente. De tal modo que lejos de explicar en esa tesis la génesis del moderno sistema capitalista —lo cual lleva a cabo en otras de sus obras pero no en sus más célebres ensayos—, Weber estipula ahí un vínculo causal a partir exclusivamente de la formación de la mentalidad de un específico estrato de clase media en un tiempo y lugar sumamente acotados de la historia occidental. Para Poggi, Weber simplemente detectó que en aquellas regiones donde el calvinismo alcanzó su más grande difusión en el siglo XVII, tales como Escocia, los Países bajos, Inglaterra y Norteamérica, fueron particularmente los sectores de clase media urbana los que más conspicuamente respondieron a ese credo religioso, por lo que es aquí donde tiene lugar el delimitado nexo causal que, según Poggi, se establece del siguiente modo secuencial: “Fue primordialmente dentro de esos sectores, que *ya se encontraban* ocupacionalmente implicados en las prácticas comerciales, cuando, después de una o dos generaciones, la secuencia causal de doctrina calvinista-ascetismo intramundano-espíritu del capitalismo sumó sus propios efectos a los otros factores que facilitaron la transición a la conducción capitalista de los negocios”.¹⁴⁶ Hay pues, un vínculo causal, sí, pero no entre protestantismo y surgimiento del capitalismo moderno, sino en algo mucho más circunscrito y delimitado que corresponde a la gestación de una mentalidad que influyó en “la transición y transformación de la burguesía occidental de un estamento a una clase”.¹⁴⁷

El marco explicativo más amplio y completo para entender cuándo y en qué condiciones se dio el surgimiento de la burguesía como actor social dirigente de la gran transformación política, jurídica, cultural y económica de occidente la proporciona Weber fundamentalmente en su estudio sobre “La ciudad” de *Economía y sociedad*, pero también aparece en su sociología del derecho y en su *Historia económica general*. éstas son las obras que deberían consultarse para ver la manera en que Weber explicó la génesis de la burguesía y del capitalismo moderno a fines de la Edad Media, por lo menos dos siglos antes de que Lutero clavara sus 95 tesis en la puerta de la Iglesia de Wittemberg. Ahí es donde se encuentra la explicación fundamental de Weber sobre las condiciones necesarias para el surgimiento del capitalismo moderno y la naturaleza de la transición de la burguesía de un estamento a una clase, mientras que el argumento de *La*

ética protestante se ocupa de tan sólo un aspecto muy específico y distintivo de esta transición, a saber, el de la configuración de la nueva mentalidad de ese poderoso agente social.¹⁴⁸ Puesto en los términos de Poggi: Weber se ocupa en sus ensayos sobre el protestantismo “exclusivamente de un estrato *medio* en el proceso de convertirse en uno *alto* al cambiar las reglas del juego económico y al subvertir el sistema estamental de estratificación. Finalmente, en términos de una diferenciación diacrónica, *La ética protestante* descansa básicamente en lo que yo he denominado la tercera fase de la historia de la *Buerkertum*”.¹⁴⁹

El vínculo causal que explica el surgimiento del capitalismo moderno desde finales de la Edad Media lo proporciona Weber en su ensayo sobre “La ciudad”, donde son los factores de la “dominación no legítima”, de la racionalización formal del derecho y de la economía, del surgimiento de la posibilidad de la contratación del trabajo asalariado, de la incorporación del burgués al proceso económico en calidad de individuo y de la separación del ingreso personal del capital de la empresa, los fundamentales para explicar “la gran transformación”. Cronológicamente todavía no puede desempeñar aquí ninguna función el factor de la ética protestante. En cambio, el delimitado y acotado tema, tanto en términos metodológicos como espacio-temporales, de los ensayos weberianos sobre el protestantismo delimita un objetivo de investigación mucho más modesto y parcial, así como su peso causal es considerablemente mucho menor que el del más amplio contexto de “La ciudad”, aunque no por eso deja de ser importante y fascinante. Por ello, Poggi concluye su lectura interpretativa de los célebres ensayos weberianos con la siguiente delimitación de propósitos:

Al inicio de este libro, y de nueva cuenta al inicio de este capítulo final, sugerí que para Weber la *Buerkertum* occidental constituía tanto una entidad colectiva más amplia, de la cual él mismo consideraba formar parte, así como ese era el tema explícito o implícito de una investigación sostenida a lo largo y ancho de sus muy diversos trabajos. Entre estos últimos, me he apoyado en el de “La ciudad” a fin de mostrar cómo Weber diferenciaba *diacrónicamente* esa entidad colectiva, mientras que *La ética protestante* trata de un aspecto crítico de una de las principales fases dentro de la historia de la *Buerkertum*.¹⁵⁰

El peculiar intento de la síntesis teórica de Jeffrey Alexander en 1983 que termina en un nuevo reduccionismo neoparsoniano de la obra weberiana

En 1983 el sociólogo estadounidense Jeffrey Alexander publicó en cuatro volúmenes una ambiciosa fundamentación de una “lógica teórica de la sociología”, los cuales estuvieron dedicados respectivamente a Marx, Durkheim, Weber y Parsons. En el tercer volumen, Alexander considera que Max Weber ofrece en la historia de la sociología una “síntesis teórica multidimensional” que supera, absorbe y trasciende las limitaciones en última instancia unidimensionales del “materialismo” de Marx y el “idealismo” de Durkheim, pero que adolece de nuevas limitaciones y “antinomias” que serán posteriormente superadas parcialmente por Parsons, quien, a su vez, será criticado y supuestamente mejorado por el propio Alexander.¹⁵¹ Se trata, en suma, de una “actualización” del proyecto de síntesis teórica ofrecido por el propio Parsons en *The Structure of Social Action* (1937), pues Alexander sigue su misma estructura y estilo, tiene los mismos propósitos, las mismas desmedidas pretensiones y desemboca también, irremediabilmente, en reduccionismos y deformaciones interpretativas, en ocasiones incluso más graves que las de Parsons. Así, con respecto a los “méritos” y superioridad de Weber frente a Marx y Durkheim, Alexander ofrece la siguiente interpretación: “Weber demuestra, por medio de una serie de cruciales experimentos históricos, que la motivación económica deriva tanto de tradiciones valorativas como de demandas externas. Y al hacerlo así, sienta las bases para una verdadera comprensión multidimensional de la vida social que Durkheim y Marx jamás alcanzaron”.¹⁵²

De tal modo que la superioridad “multidimensional” de Weber sobre Marx y Durkheim deriva, para Alexander, de la manera en que interrelaciona factores motivacionales “internos” con transformaciones estructurales “externas”, lo cual es un logro particularmente notable en sus investigaciones sobre la ética económica de las grandes religiones universales, dentro de las cuales sobresalen sus ensayos sobre el protestantismo. Según Alexander, Weber explicó grandes transformaciones estructurales en el ámbito de la política y la economía, a partir de los componentes motivacionales de la racionalidad originalmente religiosa sin descuidar la manera en que éstos, a su vez, se ven modificados por las transformaciones “externas”. No obstante, y pese a sus esfuerzos de “síntesis” teórica e interpretativa, Alexander no puede evitar caer en el típico reduccionismo de suponer que, a final de cuentas, Weber daba una especial prioridad explicativa a los factores motivacionales, provenientes principalmente del factor religioso, sobre los aspectos “externos”, especialmente en el ámbito económico:

En su sociología de la religión y las éticas económicas, Weber argumenta que el grado de eficiencia racional que puede ser obtenido frente a las condiciones externas de la acción depende en realidad, para casos históricamente cruciales, del grado de “eficiencia” alcanzado en la búsqueda interna de la gracia religiosa [...].

La racionalización ocurre en la medida en que lo sagrado obtiene una posición trascendente y objetivada frente a la naturaleza y la sociedad, con el poder correspondiente de convertir la vida humana en un mero instrumento para la salvación. Weber argumenta, en otras palabras, que la sensibilidad para las condiciones que surgen como resultado de una acción prototípicamente instrumental se deriva en realidad de una situación de determinación sistemática a partir de exigencias normativas.¹⁵³

Para Alexander no hay pues duda alguna con respecto a la cuestión sobre cómo Weber definió la racionalización instrumental con arreglo a fines a partir de motivaciones originalmente religiosas. La *Zweckrationalität*, característica de la sociedad capitalista de la modernidad, se origina y encuentra determinada por una visión del mundo primordialmente religiosa, por mucho que actualmente haya ocultado ese rostro y ese origen. De tal modo que, según Alexander, Weber explica y subordina la explicación del cambio económico y social a los factores normativos de origen religioso, y tal reduccionismo interpretativo se demuestra con afirmaciones del siguiente estilo:

En el extremo más racionalizado del *continuum*, Weber analiza el tipo de acción puramente *zweckrational* asociado con la moderna vida económica, en cuanto producto del más alto grado de racionalización religiosa jamás alcanzado. Describe esta acción económica moderna, primero, de una manera en que enfatiza su subordinación a condiciones económicas externas y su reducción de los fines a la calidad de medios. Por ello, Weber escribe que en el capitalismo moderno “la ganancia de más y más dinero” es normalmente un medio que no tiene relación con fines más amplios, puesto que “se piensa puramente como un fin en sí mismo”. Sin embargo, Weber no conecta este instrumentalismo a una adaptación natural, sino a una disciplina subjetiva más arraigada en cuanto resultado de un desarrollo cultural más profundo. Demuestra cómo este tipo de desarrollo en la esfera “externa” se basa en la racionalización de la esfera de la religión que en el caso de la modernidad proviene de la influencia del protestantismo calvinista.¹⁵⁴

A final de cuentas, Alexander interpreta la tesis weberiana en términos de un fuerte determinismo causal de la religión sobre el cambio social y económico, sin que haya necesidad ni cabida en tal reduccionismo interpretativo de sobredeterminación causal para el factor explicativo de la paradoja de las consecuencias no buscadas, para el vínculo flexible de las afinidades electivas, para los orígenes estructurales de los inicios de las formaciones capitalistas modernas a finales de la Edad Media, en los que tanto énfasis puso Weber en su estudio sobre “La ciudad”, ni para las mediaciones entre los tres términos de la tríada detectada analíticamente con gran agudeza por Poggi entre visión religiosa del mundo del calvinismo, prácticas y hábitos éticos derivados de la orientación a la actividad ascética intramundana y, finalmente, no capitalismo como tal, sino tan sólo un “espíritu” o “mentalidad” capitalista moderna.

Para Alexander, sin embargo, todo puede literalmente reducirse a una determinación causal directa entre dos términos, o si se quiere, a un “paralelo invisible entre la eficiencia normativa y la material que ahora se ha completado”.¹⁵⁵ Más aún, en aras de la “síntesis teórica” propuesta por Alexander, resulta tanto “evidente” como necesario que para Weber “sea el movimiento normativo de la religión el que, al menos en una primera

instancia, creara la *Zweckrationalität* que es el corazón de la vida económica moderna”.¹⁵⁶ Una vez reducido el “intento teórico” de Weber a esta deformada caricatura sobredeterminista, resulta fácil criticarlo por no haber sido fiel, “en el fondo”, a un esfuerzo verdaderamente “multidimensional”. Y como Parsons fue más claro y detallado en su análisis de la influencia de los factores normativos en el proceso de socialización, Alexander le asigna entonces la gran función histórica de “mejorar” y “superar” las supuestas limitaciones teóricas de Weber, sólo que como el sociólogo de Harvard también tenía sus propias limitaciones, Alexander se asignará a él mismo la tarea de “superarlo”, con lo cual únicamente demostró que todo su proyecto de síntesis no es, “en el fondo”, más que una réplica de segunda del proyecto teórico ofrecido por Parsons desde 1937. En este sentido, la característica esencial del pretencioso proyecto de Alexander en 1983 es esencialmente “neoparsoniano”, pues no hace más que reproducir el idiosincrático y ambicioso proyecto de Parsons de 1937, incluso en su peculiar estilo, según se desprende de la siguiente conclusión:

En el volumen final de esta obra, examinaré al teórico moderno que trató de retomar las cosas donde Weber las dejó. La obra de Weber representó el intento clásico de una síntesis; Talcott Parsons representa el principal esfuerzo contemporáneo para reconstruir las tensiones que Weber dejó por lo menos parcialmente irresueltas. Parsons pudo aprender de los errores de Weber, y también de los de Marx y Durkheim; el que a final de cuentas no haya sido más exitoso que Weber en presentar una teoría consistentemente sintética es simplemente un testimonio más de la empecinada fuerza de las antinomias del pensamiento teórico.¹⁵⁷

“Max Weber y su sombra” en el balance de 1983 de Gonzalo Massot

En 1983 el investigador argentino Vicente Gonzalo Massot publicó un balance de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo en términos de verla como una inseparable “sombra” que irremediablemente acompañará por siempre tanto a la figura y obra de Max Weber como a todas “las grandes obras dedicadas a estudiar el fenómeno del capitalismo, su espíritu y sus posibles entronques religiosos [pues ninguna] pudo hacer abstracción de la tesis clásica de Max Weber, un verdadero imán al que algunos confluyen naturalmente y de cuya esfera de influencia otros intentan salirse”.¹⁵⁸

Massot ofrece un balance de la polémica en 1983 cuando estaba a punto de cumplir ochenta años; para ello consideró inevitable hacer una selección de los textos más representativos del debate, puesto que “habría resultado imposible traer a comento todas y cada una de las hipótesis y teorías que sobre el tema se han escrito en casi ochenta años”.¹⁵⁹ De tal modo que el criterio selectivo de Massot lo lleva a dedicar sendos capítulos de su libro a Troeltsch, Sombart, Tawney, H. M. Robertson, Fanfani y Kurt Samuelsson, al lado de un capítulo inicial dedicado a exponer la posición del propio Max Weber y uno final presentado como “colofón” donde se exponen tres distinguidas posiciones que tienen, a pesar de todas sus diferencias, mucho más en común de lo que Massot parece estar consciente. Se trata de tres *historiadores* ingleses, y no de sociólogos, formados en la Universidad de Oxford; además, por lo menos en el caso de dos ellos, se dedicaron a su vez a formar generaciones enteras de historiadores en esa universidad “iluminada por Dios”. Nos referimos, claro está, a Christopher Hill y Hugh Trevor-Roper, pero también a Patrick Gordon Walker, quien era académico del oxoniense Christ Church cuando publicó en 1937 su crítica a Weber.

De tal modo que el selectivo criterio de Massot desemboca en una perspectiva sumamente restringida, aunque también distinguida e interesante. Sin embargo, para nada es representativa de la vastísima diversidad de enfoques y temas que había alcanzado la polémica para inicios de la década de los ochenta, especialmente después de que Gordon Marshall había señalado la gran diferencia de aproximaciones al tema entre historiadores y sociólogos en su libro sobre “la búsqueda del espíritu del capitalismo”, aparecido un año antes del de Massot. La otra gran limitación en el balance de Massot reside en que no puede citar fuentes en alemán, lo cual lo marginó de todas las valiosas aportaciones alemanas al tema, especialmente durante la fructífera década de los setenta, por lo que, todavía más grave, no pudo consultar fuentes fundamentales de algunos autores que él mismo expone y critica por medio de traducciones, como ocurre con Troeltsch, Sombart y el mismo Max Weber.

Así, por lo que se refiere a Ernst Troeltsch, Massot escribe un elegante y agudo capítulo sobre su posición en la polémica basado exclusivamente en la traducción del

Fondo de Cultura Económica del librito sobre *El protestantismo y el mundo moderno*, el cual no basta para representar las más importantes aportaciones de Troeltsch al caso porque éstas se encuentran incluidas, fundamentalmente, en su gran libro de 1912 sobre “las doctrinas sociales de los grupos e iglesias cristianos”, el cual, aunque jamás fue traducido al castellano, sí lo estaba desde 1931 al inglés. En el caso de Sombart, la limitación de no haber consultado fuentes en el idioma original es aún más grave porque Massot se confunde y cree que el libro *El apogeo del capitalismo*, también traducido por el Fondo de Cultura Económica, equivale a una traducción de *Der moderne Kapitalismus* (1902) y del cual Weber extrajo nada menos que el término *espíritu del capitalismo*.¹⁶⁰ En realidad, el volumen traducido en 1946 por el Fondo de Cultura Económica no equivale a la obra leída por Weber en sus dos primeros volúmenes, sino a un *tercero* en dos tomos, publicado por Sombart en 1927 y que para el momento de su aparición Weber ya no pudo haber leído ni consultado porque ya tenía siete años de estar tres metros bajo tierra en el célebre *Bergfriedhof*, o “panteón en la montaña” de Heidelberg. Aparte de que la traducción del Fondo de Cultura Económica de esa obra de Sombart no se hizo directamente de la versión alemana de 1927, sino de la traducción francesa de 1932; en esta edición se cometió el error de señalar el año de 1902 como fecha original de la obra. Sin embargo, a cualquier lector atento le resulta evidente tal error porque muchas cifras y estadísticas usadas por Sombart llegan hasta la década de los veinte, independientemente de que también en sus numerosas listas bibliográficas cite obras de esa década. Para no ir tan lejos, desde el prólogo mismo citado por Massot, Sombart menciona *Capitalismo* (1926) de Antonio Labriola, y en la misma página incluso repite la fecha precisa de cuándo fue redactado el volumen traducido por el Fondo de Cultura Económica: “Debe citarse también el anunciado libro de T. E. Gregory, cuyo título, *The Philosophy [!] of Capitalism*, nos parece muy pretencioso, pero hasta ahora (1926) no se ha publicado aún”.¹⁶¹

Sin embargo, en las obras que Massot sí pudo consultar en su idioma original su análisis es perspicaz e inteligente, y su crítica aguda y justa. Así, con respecto a los reduccionismos de H. M. Robertson, Massot presenta una acertada crítica, además de elocuente, cuando encuentra que “Robertson hizo una lectura defectuosa de Weber” pues escribió un libro en 1933 “donde, en rigor, mide aceros con un Weber ficticio, al que adjudica posiciones que éste nunca sustentó, y llega inclusive a conclusiones no siempre serias”.¹⁶² Lo mismo ocurre en su evaluación de las críticas hechas por el sueco Kurt Samuelsson a Weber, donde en una síntesis justa, lapidaria y elocuente a la vez, Massot también encuentra que “Samuelsson insiste una y otra vez en adjudicarle al sociólogo de Friburgo ideas que éste no sustenta, afirmaciones que no ha hecho, tesis que no sostuvo y concepciones que nunca reclamó como propias”.¹⁶³ Y en cuanto a Richard Tawney, aun cuando Massot se basa en una deficiente traducción castellana, esto no le impide

hacer una crítica también tan perspicaz como correcta cuando la sintetiza del siguiente modo:

Es posible que Weber, tal cual dice el historiador británico [Tawney], simplificara excesivamente el calvinismo, pero no es pertinente sostener que, al tratar como un todo el protestantismo ascético, atribuyera al puritanismo inglés posreformista concepciones propias del calvinismo ginebrino [...]. Tawney, además, parece haber hecho una lectura apresurada de Weber, porque, de lo contrario, no se entiende cómo pudo insistir en la acusación de la monocausalidad espiritualista: “Sería igualmente cierto, e igualmente parcial, decir que los cambios religiosos han sido el resultado puro de los movimientos económicos” ¡brillante, pero Weber, en el final de su célebre ensayo, lo había dicho veinte años antes!¹⁶⁴

En cuanto al primer capítulo de su libro, donde Massot expone la propia posición de Max Weber en sus célebres ensayos sobre el protestantismo, también hay algunas confusiones, derivadas del hecho de que Massot no pudo consultar esa obra en el idioma original, aun cuando su lectura de la traducción castellana refleja una refinada comprensión de las muy diversas sutilezas y complejidades del análisis weberiano. Consideremos primero los errores derivados de no haber consultado la fuente original, sino la traducción castellana de 1955 de Legaz Lacambra, la cual no incluye notas explicativas ni aclara, entre otras cosas, que hay dos versiones de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, con muy importantes modificaciones entre sí, de las cuales aparentemente Massot no tuvo noticia. Para empezar, en diversas partes Massot habla de un supuesto “libro” publicado por Weber, al cual, también supuestamente, Weber mismo dio un supuesto título abreviado:

Bien es verdad que Max Weber, en la primera edición alemana, fue más sucinto que muchos de su traductores y apenas lo tituló *Protestantische Ethik*, pero no es menos cierto que su tesis admite y legítima, sin ningún género de duda, la inclusión del “espíritu del capitalismo”, que es como se le conoce dentro y fuera de los ambientes dedicados al estudio de las ciencias sociales.¹⁶⁵

Pero lo que “más bien es verdad” es que toda esta información es falsa, y al parecer proviene exclusivamente de la fértil imaginación del autor argentino. Los hechos son los siguientes: 1) Max Weber *jamás* escribió, publicó o conoció “un libro” intitulado ni *Protestantische Ethik*, y ni siquiera *Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus*, sino que sus tesis al respecto aparecieron, en su primera versión y con el título completo mencionado (incluida las comillas en la palabra “Geist”), como sendos artículos académicos en 1904 y 1905 en la revista *Archiv*; después fueron incluidos, en 1920, en su segunda versión con importantes modificaciones tanto de forma como de contenido, en el primer volumen de sus *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* donde la única modificación al título fue la eliminación de las comillas en la palabra *Geist* por razones que ya he explicado en mi edición crítica y comentada de este texto clásico; 2) de tal modo que Max Weber *nunca* conoció un libro como tal con el título de sus

célebres ensayos, el cual se configuró por primera vez diez años después de su muerte y no en una “primera edición alemana”, sino en la traducción al inglés de Talcott Parsons, por lo que el “libro” de Max Weber sobre la ética protestante que tanta influencia tendría en el desarrollo posterior de las ciencias sociales de diversas partes del mundo se basa en un modelo de edición diseñado y confeccionado por Talcott Parsons en 1930, quien agregó como “introducción del autor” lo que, de hecho, Weber escribió como una introducción a sus tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión* y no como una introducción a sus ensayos sobre el protestantismo; 3) la primera traducción castellana de Luis Legaz Lacambra en 1955, que es la usada por Massot, no hace ninguna aclaración a este respecto, probablemente porque se basa en la edición alemana que en 1934 decidió seguir el modelo de Parsons y publicar así las primeras 206 páginas del primer volumen de los *Ensayos de sociología de la religión*, de Max Weber, en un sobretiro que constituye el primer “libro” que en alemán ya lleva por título, sin abreviatura, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*; 4) este “libro” corresponde así exclusivamente a la segunda versión de los célebres ensayos de Max Weber sobre el protestantismo, y salvo en Alemania, fue la única versión que circuló en el mundo durante todo el siglo XX, pues las versiones comparadas de las dos versiones, tanto en castellano, francés e inglés no se harían sino hasta el siglo XXI, mientras que la versión comparada alemana data de 1993,¹⁶⁶ y 5) el modelo de la edición de Parsons incluía como “introducción del autor” un texto de Weber cuyos objetivos y propósitos son muy diferentes al de servir de introducción a sus ensayos sobre el protestantismo, por lo que muchos intérpretes, además de Massot, han caído en el frecuente error de confundir los objetivos teóricos mucho más amplios de ese texto general con los de la tesis sobre el protestantismo, cuyos propósitos y objetivos Weber presentó de una manera mucho más modesta, acotada y delimitada.

Tales deficiencias pueden superarse ahora gracias a la publicación de ediciones críticas que advierten al lector sobre este posible y grave desliz, pero cuando Massot escribió su libro todavía no existían y, por ello, su error interpretativo en este punto específico puede justificarse relativamente, aunque con una consulta a las fuentes originales y las verdaderas “primeras ediciones” podrían haberse salvado varios de esos obstáculos interpretativos. En términos del contenido, Massot se confunde así cuando toma el texto introductorio de 1920 a los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* para caracterizar los objetivos y propósito esencial de los ensayos sobre el protestantismo, como si tal propósito fuera aclarar nada menos que el significado del racionalismo occidental. Los párrafos del texto general de 1920 tomados por Massot como si fueran definitorios del propósito de los ensayos sobre el protestantismo son tergiversados del siguiente modo:

Desde su *Ética protestante* a sus escritos póstumos, “la especial peculiaridad del racionalismo occidental” fue

materia de hondas reflexiones. Por eso no es raro que el sociólogo y economista alemán aclarara que, metodológicamente, “lo primero que interesa es conocer las características peculiares del racionalismo occidental, y, dentro de éste, del moderno, explicando su orígenes” [EP, p. 17]. Suponer que tamaño intento se encamina a examinar el racionalismo filosófico, admitiendo que la razón humana es apta para conocer la realidad toda, con prescindencia de cualquier otro principio epistemológico, sería parcialmente cierto. A Max Weber le interesan [...] los efectos que ese racionalismo tiene en la formación de la conducta del hombre y de su *ethos* económico. Weber clava los puntales de la crítica no sobre cualquier forma o actitud racional, sino sobre la racionalidad propia de la civilización occidental, operante dentro de sus límites histórico-geográficos y capaz de explicar el proceso merced al cual la organización capitalista de la economía se había modificado sustancialmente [...].

Es pertinente a esta altura del análisis weberiano tener en cuenta que el sociólogo germano ensaya la salida de *La ética protestante* preguntándose acerca de la validez última de su tesis: “Cuando un hijo de la moderna civilización europea se dispone a investigar un problema cualquiera de la historia universal, es inevitable y lógico que se lo plantee desde el siguiente punto de vista: ¿qué serie de circunstancias han determinado que precisamente sólo en occidente hayan nacido ciertos fenómenos culturales, que (al menos, tal como solemos representárnoslos), parecen marcar una dirección evolutiva de universal alcance y validez?” [EP, p. 5].¹⁶⁷

Esta grave tergiversación, cometida frecuentemente por muchos intérpretes y no nada más por Massot, induce al error de suponer que Weber se planteó en sus ensayos sobre el protestantismo, entre otras cosas, la explicación del racionalismo occidental o el surgimiento del sistema capitalista como tal, y también a hablar de una relación entre el protestantismo y el capitalismo como tales, en vez de la acotada y delimitada relación entre una ética y un espíritu o mentalidad. No obstante lo anterior, el autor argentino aquí considerado también tiene una perspicaz mirada para detectar las sutilezas, complejidades y refinamientos del argumento weberiano, que habría sido aún más notable si tan sólo hubiera contado para su interpretación con una edición crítica que le desglosara la diferente procedencia de los textos, así como de las diferencias entre las dos versiones, a fin de que quedara mejor resaltada la agudeza de sus acertadas observaciones. Porque sin duda que Massot delimita y expone claramente los acotados propósitos de los ensayos weberianos sobre el protestantismo cuando no los interpreta con las deformadoras gafas del texto general de 1920, para llegar, por ejemplo, a la siguiente presentación de sus objetivos:

Weber no había dicho que el capitalismo naciera de la Reforma, ni tampoco que antes de la revuelta protestante el capitalismo no existía. En todo caso, hizo mención: 1) no del capitalismo sino de su *espíritu moderno*; 2) no del protestantismo como bloque homogéneo, sino de ciertas sectas calvinistas, y 3) no de la teología, sino de la ética que consagraba el ascetismo como deber. Por eso para Weber carece de sentido toda discusión interesada en determinar si con anterioridad al movimiento protestante había en Europa entronques capitalistas.¹⁶⁸

También en lo referente a la delicada cuestión de si en los ensayos sobre el protestantismo Weber postula o no una relación de causalidad, la lectura de Massot percibe claramente las sutilezas del problema, quizá con la única deficiencia de no prestar

suficiente atención al vínculo propuesto por Weber de las afinidades electivas, pero aún así, resulta muy pertinente la siguiente advertencia de Massot:

No ha sido, pues, dependiendo de una causalidad física como Weber ha explicado la génesis del capitalismo moderno. En el ensayo inicial de su sociología religiosa, el pensador alemán no defiende ni sostiene una imputación causal capaz de explicar la conexión entre ciertos conceptos teológicos y la autodisciplina de la conducta racional mundana. Aunque en algún párrafo de su *Ética protestante* haga referencia a una relación causal —entre la elección de una profesión y la atmósfera religiosa de la patria y el hogar— en realidad nunca vio en el protestantismo la razón del capitalismo. En todo caso fue bien claro al decir que fue *una* de sus causas —al resultar el *ethos* puritano acicate poderoso para la racionalización de la conducta— o, como sostuvo Raymond Aron, de *ciertos aspectos* del capitalismo. Sin duda, las ideas religiosas de las sectas protestantes, puritanas, pietistas y bautistas obran un efecto determinado sobre la ética secular, pero cuando Weber piensa en este tipo de relaciones casi podríamos decir que el sentido que da a su tesis no es de *causa-efecto*, sino de *recíproca función*, para tomar prestado del vocabulario matemático unos términos que nos sirven para explicar el problema. Nada había en el protestantismo que condujese de manera directa o automática al capitalismo.¹⁶⁹

Pese a estas y otras acertadas observaciones de Massot en su exposición de la tesis weberiana sobre el protestantismo, resulta evidente que la falta de información sobre la existencia de dos versiones distintas del texto expuesto, sobre el lugar que ocupa el texto clave de 1920 como una introducción general a sus tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión* y no a los ensayos sobre el protestantismo y acerca de la posición expuesta por el propio Weber en su “Palabra final a mis críticos”, de 1910, la cual clarifica con mayor exactitud los delimitados objetivos y propósitos de su acotada tesis sobre el protestantismo, llevaron al autor argentino a confundirse y no entender bien la peculiar relación de esa tesis con el problema de la racionalización.¹⁷⁰ Tal problema no es el que originalmente delimita los objetivos de la tesis weberiana sobre el protestantismo, sino que más bien dicha tesis fue la que posteriormente quedaría incorporada, primero, como una parte del tema de la explicación del surgimiento del capitalismo moderno (1911-1913), para después incorporar ambos temas, junto con muchos otros derivados de la pluralidad de la sociología de la religión comparada, con el tema mucho más amplio e incluyente del proceso de la racionalización, así como de la distintiva peculiaridad del avance de ese proceso en occidente (1920). Tales elementos de información, por otra parte, ya eran conocidos en otras latitudes de América Latina por lo menos desde 1982.

La interpretación en México desde 1982 y 1984 sobre la especial relación del tema del protestantismo con el de la racionalidad

La noticia sobre la existencia de las dos versiones distintas de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, de las importantes diferencias que presentan entre sí y de la especial relación que guardan con el mucho más amplio y complejo problema de la racionalidad en la obra de Max Weber se había dado a conocer al público universitario de México durante julio y agosto de 1982 en un seminario especial sobre “Max Weber y la política”, organizado por iniciativa de Judith Bokser y David torres en la Facultad de ciencias Políticas y sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Algunos resultados de la información concerniente a los ensayos sobre el protestantismo y su relación con la problemática más amplia de la racionalidad, serían publicados en septiembre de 1982 y, después, en julio de 1984.

La mayor parte de las ponencias de ese seminario estuvo centrada en el tema de la política y la administración, y por ello, pese a su valor intrínseco, no tocaban propiamente ni el tema de la ética protestante ni el del proceso de la racionalización ni, en general, el de la sociología de la religión. Por ello, las ponencias centradas en el tema de la política presentadas por Luis F. Aguilar Villanueva, Luis Cervantes Jáuregui, Francisco Galván y Nora Rabotnikof se publicaron en 1984 en un volumen especial dedicado a esa específica problemática.¹⁷¹ La única ponencia que, además del tema de la política y de la teoría de la historia, abordó expresamente la cuestión de la ubicación de los ensayos sobre el protestantismo en el contexto de la temática más amplia de la racionalidad fue la de Francisco Gil Villegas, publicada aparte en un número especial de 1984 de la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* de la UNAM;¹⁷² Así como también había dado cuenta desde septiembre de 1982, en un artículo publicado en la revista *Diálogos* de El Colegio de México, de las peculiaridades de la edición del texto de la *EP* dentro del programa de la *Gesamtausgabe* de las obras de Max Weber en Alemania.¹⁷³ En este artículo se recogió la información aportada por primera vez en México del proyecto de una edición crítica en Alemania de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, la cual fue dada a conocer públicamente en el mencionado seminario colectivo de la UNAM en julio de 1982. Así, desde esa fecha quedó registrada la siguiente información fundamental:

Veamos un ejemplo: no todos saben que existen por lo menos dos versiones de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, una publicada originalmente en 1904 en la revista dirigida por Weber y otra editada con modificaciones y múltiples notas para la *Recopilación de ensayos sobre sociología de la religión*, de 1920. La edición integral nos presentará las variantes que sufrió el texto y nos proporcionará todos los artículos polémicos que Weber escribió para defender su tesis frente a diversos críticos. Esto nos permitirá comprender las razones por las que Weber modificó, aumentó o quitó partes de la versión original.¹⁷⁴

En cuanto a la subordinación de la temática de los ensayos sobre el protestantismo, primero, a las condiciones estructurales para explicar el surgimiento del capitalismo moderno y, después, a la temática todavía más amplia del proceso de la racionalización, la publicación en 1984 de la ponencia originalmente presentada en 1982 en la UNAM, ponía un fuerte énfasis en la necesidad de seguir, a la manera propuesta por Tenbruck, “un análisis exegético y periodizado” de los distintos textos de Max Weber, especialmente los de su *Spätssoziologie* (“sociología tardía”), con el fin de evitar las más frecuentes confusiones, así como para diferenciar la manera en que Weber fue ampliando, en el trayecto de su desarrollo intelectual, la naturaleza y prioridades de sus principales temas y problemas de investigación:

[...] nuestra estrategia alternativa intenta combinar una perspectiva relativizada en la definición de la racionalidad con un enfoque “genético” basado en la periodización de los textos relevantes de Weber, detectando las problemáticas particulares que los orientan.

Por medio de todos sus escritos, Weber insistió en el carácter relativo de la racionalidad, pero esa insistencia se vuelve particularmente más enfática conforme se avanza en lo que los especialistas llaman su *Spätssoziologie*, o las obras que escribió entre 1913 y 1920. Así, en el texto original de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, publicado como artículo en dos partes en 1904-1905, Weber sugiere vagamente la relatividad de la racionalidad cuando habla del “desvanecimiento irreversible” de la ilustración o cuando nos dice cómo las condiciones técnicas y económicas de la producción industrial han creado una opresiva “jaula de hierro” que por implicación es irracional si se ve desde la perspectiva de la libertad individual. En las notas de página al mismo texto, escritas después de 1918, Weber se vuelve más explícito cuando apunta a que “una cosa nunca es irracional en sí misma, sino sólo desde un punto de vista particular”, señalando así el camino a la conceptualización de la racionalidad en términos relativos. Weber agrega en esta forma retrospectiva que la contribución más importante que su famoso ensayo podría llegar a hacer sería ayudar a extraer la complejidad del concepto de lo *racional*, una vez que sea concebido éste en términos relativos. A lo largo de esta misma línea de interpretación, Weber escribió en 1920 —en su “Introducción” general a la *Recopilación de ensayos sobre sociología de la religión*— que por “racionalismo y racionalización deben entenderse varias cosas muy diferentes, como la siguiente discusión lo demostrará repetidamente” [...].

El texto citado ha sido justamente considerado como la “llave maestra” para entender los principales objetivos teóricos de Weber, y cronológicamente es considerado como “posiblemente el último escrito que salió de la mano de Max Weber”. Puesto que el nivel más amplio de relativismo para la conceptualización de la racionalidad aparece en el último texto escrito por Weber, es lógico suponer que la perspectiva relativista original de este autor se incrementó después de terminar sus estudios comparativos de las grandes religiones del mundo, en donde debió afrontar las diversas soluciones al problema de la teodicea en las sociedades no occidentales, donde se presentan las más variadas formas de racionalidad.¹⁷⁵

El texto citado demuestra que desde 1982 se dio a conocer al público académico mexicano los siguientes elementos de interpretación teórica y exegetica: 1) que había dos versiones diferentes del texto de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; 2) que era necesario distinguir los diferentes temas y problemáticas que aparecieron en el desarrollo intelectual de Weber a lo largo de sus diferentes textos; 3) que para ello se requería de una estrategia interpretativa que combinara la perspectiva crecientemente relativizada de la noción de *racionalidad*, con un enfoque genético basado en una

periodización de los textos relevantes, capaz de distinguir la “sociología temprana” de la “sociología tardía” o *Spätssoziologie* de Max Weber; 4) que el texto de 1920 conocido como “introducción general” *no* delimita los objetivos de investigación de los ensayos sobre el protestantismo, sino de los más amplios propósitos teóricos de sus tres volúmenes de *Recopilación de ensayos sobre sociología de la religión*, y 5) que resulta imprescindible no confundir la diversa procedencia y objetivos de los diversos textos, en especial del teórico más amplio y general de 1920, frente al propósito de investigación circunscrito de los ensayos sobre el protestantismo.

Así, a diferencia de lo que ocurría en otras partes de América Latina, en México se tuvo noticia pormenorizada y detallada, desde 1982, tanto de los criterios editoriales del proyecto de publicación de la *Gesamtausgabe* de Max Weber, como de los diversos enfoques interpretativos que se manejaban ya en Alemania con respecto a la estrategia de diferenciación periodizada de los diversos textos de Weber para abordar e interpretar más correctamente su obra. Asimismo, se apuntaba ya, desde esa fecha, hacia la necesidad de contar con una edición crítica que pudiera dar cuenta de las diferencias entre las dos versiones de los ensayos weberianos sobre el protestantismo. Por último, también desde esa fecha se hizo hincapié en la necesidad de entender la definición pluralizada y relativizada del complejo concepto de la *racionalidad* en Weber a fin de no caer en el típico reduccionismo interpretativo del mismo, tan frecuente hasta inicios de la década de los ochenta.

El “renacimiento de Weber” en torno al problema de la racionalidad en las investigaciones estadounidenses de la década de los ochenta

La enorme influencia de las aportaciones alemanas de la década de los setenta en torno a la problemática de la racionalidad en Max Weber —especialmente por parte de Mommsen, Tenbruck, Schluchter y Habermas—, se manifestaría tan claramente en diversas aportaciones estadounidenses a lo largo de la década de los ochenta, que ya desde 1983 Ronald Glassman podía hablar, retomando una expresión de Wolfgang Mommsen, de un verdadero “renacimiento de Weber” derivado de las valiosas aportaciones alemanas de la década anterior.¹⁷⁶ Según Glassman, “ahora que la mala representación parsoniana de la obra de Weber es menos influyente, la escena ha quedado libre para una nueva generación de especialistas en Weber tanto en Alemania como en Estados Unidos”.¹⁷⁷ En parte por haber puesto en evidencia la importancia fundamental del complejo concepto de *racionalidad* era posible tener una mejor interpretación de la obra global de Weber, y eso era un servicio que se debía fundamentalmente a los intérpretes alemanes, puesto que “Tenbruck, Schluchter y otros han sostenido que la obra de Weber puede verse como algo unificado si se toma a la racionalización como su tema central”.¹⁷⁸

La apreciación de Glassman era correcta, pero más por lo que estaba por venir que por lo propiamente aparecido sobre este tema en Estados Unidos hasta 1983. En efecto, tan sólo al año siguiente de haber proclamado el “renacimiento de Weber” en torno al tema unificador de la racionalización, aparecerían simultáneamente las investigaciones de Rogers Brubaker sobre “los límites de la racionalidad en el pensamiento social y moral de Max Weber”, de José V. Casanova sobre “las malas interpretaciones en torno al problema de la racionalización” y de Roslyn Wallach Bologh sobre “los dilemas de la racionalidad en la obra de Weber”, las cuales reflejan de manera muy notable la influencia de las aportaciones de Schluchter, Tenbruck y Habermas en Alemania durante la década de los setenta.¹⁷⁹ En buena medida esas tres investigaciones de 1984 representan la más clara muestra del impacto y “recepción” en Estados Unidos de las grandes aportaciones alemanas de la década precedente en torno al tema de la racionalidad en la obra de Max Weber.

En el caso de Brubaker, profesor de sociología en la Universidad de Columbia en Nueva York, la más notable influencia proviene de Wolfgang Schluchter, quien en más de una ocasión es reconocido expresamente como la fuente que inspira la nueva manera de interpretar el problema de la racionalidad en Weber.¹⁸⁰ Y, así, de Schluchter proviene la tendencia a interpretar el proceso de racionalización como uno que obedece a un programa de investigación “mínimo evolutivo” y en donde la función del ascetismo intramundano, promovido por la ética calvinista, es la de contribuir a reforzar la

tendencia evolutiva del proceso de racionalización occidental. De tal modo que la tesis desarrollada por Weber en sus ensayos sobre el protestantismo no debe verse ya de manera aislada ni dentro de su muy acotado, modesto y delimitado propósito inicial de investigación, sino más bien como uno de los múltiples factores que ayudan a configurar el desarrollo del moderno sistema capitalista, y de manera todavía más amplia y significativa, el proceso en general de la racionalización occidental:

Además de servir como un estímulo decisivo “desde adentro” para el desarrollo del capitalismo, la estructura de la personalidad ascética, heredada a la sociedad moderna por el puritanismo, configuró la base de lo que Weber llama la *Berufsmenschen*; es decir, la orientación interna “vocacional” o “profesional” que caracteriza la moderna actividad política, legal y administrativa, así como la económica. *La ética protestante* tiene así implicaciones que van más allá del “espíritu del capitalismo”: en la caracterización lapidaria del propio Weber, su ensayo trata del “ascetismo protestante como fundamento de la moderna cultura vocacional” [...].

De esta manera, la racionalización interna de la personalidad efectuada por el ascetismo protestante dio un impulso decisivo a la racionalización externa de la vida económica y política y ayudó a encauzarla dentro del actual proceso autosostenido de racionalización.¹⁸¹

La otra gran influencia de Schluchter en la aportación de Brubaker proviene del intento por quitarle a Weber la imagen del *Realpolitiker* y “civilizar” o “urbanizar” su distinción entre la ética de convicción y la ética de responsabilidad, a fin de demostrar que Weber no era tan “decisionista”, incluso “nihilista”, como lo han querido representar, entre otros y desde muy diversas perspectivas e intereses teóricos, lo mismo Aron, que Mommsen, Habermas o Leo Strauss. Brubaker toma en serio la propuesta teórica de Schluchter para encontrar en la ética de la responsabilidad un fundamento normativo de racionalidad que permita superar y trascender la cínica perspectiva “decisionista”, mediante la cual Weber afirmó que, en la elección entre valores últimos, no hay posibilidad de apelar a un criterio superior y trascendente de racionalidad, sino que necesaria e inevitablemente deberá elegirse una tabla axiológica entre los valores últimos por medio de un arbitrario acto de “decisión” existencial. Eso pudo haberlo dicho Weber en algunas de sus conferencias, pero “en el fondo”, afirma Brubaker siguiendo la propuesta de Schluchter, es posible encontrar diversos indicios en su obra y su propio comportamiento político que apuntan más bien en la dirección de privilegiar la ética de responsabilidad sobre un fundamento de racionalidad normativa y no sobre un arbitrario acto decisionista.¹⁸²

Ambas herencias de Schluchter en Brubaker, la de ver al proceso de racionalización en términos de un programa “mínimo evolutivo” a partir del estímulo de la cultura vocacional promovida por el ascetismo intramundano del calvinismo y la de imprimir una fundamentación normativa racional a la elección de la ética política en el pensamiento de Max Weber, son muy discutibles, por mucho que puedan acomodarse inteligente y convenientemente diversas piezas sueltas de su “fragmentada” obra. Lo más que puede

reconocersele a estos elaborados, eruditos e inteligentes intentos por “reconstruir teóricamente” toda la obra de Weber —de acuerdo con lo que hoy se consideraría el “verdadero interés teórico” o la “posición políticamente correcta”— es que, a los sumo, *si non e vero e ben trovato*, pero que, tal y como lo expresó Raymond Aron en el coloquio de Heidelberg en 1964, ése no es el verdadero y admirable Weber que “yo conocí”, ni responde a las características del pensador alemán anterior a la segunda Guerra Mundial, profundamente comprometido con la causa nacionalista de Alemania después de la *realista* unificación de ese país llevada a cabo por Bismarck.

En el caso de José V. Casanova, la influencia dominante y expresamente reconocida es la de Friedrich Tenbruck, de quien toma la posición de considerar que *Economía y sociedad* es un “fraude” y no puede ser considerada su obra principal, así como la necesidad de distinguir claramente los distintos periodos mediante los cuales Weber pasó del circunscrito tema de la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, en 1904-1905, al más amplio tema de la explicación del surgimiento del sistema capitalista como tal en sus escritos de 1911 a 1914, para finalmente desembocar, a partir de 1915 con sus estudios sobre sociología de la religión comparada, en el tema mucho más amplio y ambicioso del significado del proceso de racionalización, tema que, por otro lado emerge como el único que puede “unificar” y darle un significado global a toda su obra.¹⁸³ Mediante tal perspectiva “genético exegetica” es posible ver ahora hasta qué grado estaban totalmente equivocadas en Estados Unidos las sesgadas interpretaciones tanto de Parsons como de Bendix,¹⁸⁴ en tanto que la única “correcta” era la de Benjamin Nelson porque más o menos coincide, en lo básico y esencial, con la expuesta por Tenbruck a partir de 1975.¹⁸⁵

Casanova considera en consecuencia que la distinción de tres fases —con sus respectivas y cada vez más amplias problemáticas en la obra de Weber— tan bien demostrada por Tenbruck, lleva no sólo a encontrar por qué razones *Economía y sociedad* no puede ser considerada su obra principal, sino también por qué el circunscrito tema abordado en *La ética protestante* sólo podía tener un “interés histórico secundario” y subordinado a otros que no aborda en esos ensayos,¹⁸⁶ pero que sí abordaría después en otras obras, a saber, la explicación estructural del surgimiento del capitalismo moderno y el más amplio y unificador del significado del proceso de racionalización en general.¹⁸⁷

En el caso del artículo de Roslyn Wallach Bologh sobre “los dilemas de la racionalidad”, la fuente alemana de inspiración proviene de las críticas de Marcuse y Habermas a la obra de Weber. Bologh considera que la distinción weberiana entre la racionalidad formal y la racionalidad sustantiva permitió al sociólogo de Heidelberg describir *simultáneamente* el avance del desarrollo del capitalismo moderno, a partir de detectar un incremento y expansión de la racionalidad formal y, al mismo tiempo, ser capaz de criticar las implicaciones “negativas” de esa expansión desde la perspectiva de

una racionalidad sustantiva o material. Bologh considera que el proceso de racionalización era para Weber la fuente de todas las paradojas que surgen a partir de los dilemas morales de la modernidad, y que críticos como Marcuse o Habermas son injustos al no reconocerle esa gran capacidad crítica:

Hemos visto cómo, a pesar de las acusaciones de sus críticos, Weber estaba plenamente consciente de la irracionalidad de la racionalidad formal, a la que vio como el gran dilema de la vida moderna. Su más grande preocupación, así como la fuente de su desesperación, era la reducción de la vida política alemana a la de una cultura de masas, burocrática y formalmente racionalizada, incapaz de determinar la acción sobre la base de valores y convicciones individuales firmemente sostenidos. Su propio valor último era el de un fuerte Estado político, dedicado a preservar y promover la grandeza y la integridad de una nación y una cultura. [...] Weber estuvo por tanto preocupado durante todo su trabajo sociológico con la concepción dualista de la racionalidad, y el dilema al que conduce, tanto esa concepción, como la realidad de la que emana.¹⁸⁸

Entre otras aportaciones anglosajonas de la década de los ochenta dominadas por el tema de la racionalidad en Weber, sobresalen también las de Turner y Factor, y las reunidas en un rico volumen por Scott Lash y Sam Whimster.¹⁸⁹ Turner y Factor discuten el tema perenne de si Weber era un “decisionista” o un pensador que, al privilegiar la

Ética de responsabilidad como criterio preferible para conducirse en la esfera política, de alguna manera daba una fundamentación racional de última instancia a la elección entre los valores últimos, y, por lo tanto, “en el fondo” no era ni nihilista ni tampoco propiamente un “decisionista”. Esta cuestión acabó por convertirse en el fondo de un prolongado e inacabado debate sobre la relación de la racionalidad con la elección de valores en la filosofía política y de las ciencias sociales de todo el siglo XX. La “disputa sobre la razón y los valores” se inicia así en Alemania en torno al “paradigma Weber”, se extiende después de la segunda Guerra Mundial al mundo académico anglosajón en parte como consecuencia del “trasplante” a ese ámbito de emigrados alemanes como Mannheim, Voegelin, Morgenthau, Marcuse y Leo Strauss, entre muchos otros. Turner y Factor describen cómo la clara y tajante posición de Weber con respecto a la relación de la racionalidad con la elección de valores, en última instancia efectivamente decisionista, fue alterada, tergiversada, disfrazada u ocultada en función de presentar en el mundo anglosajón a un Weber mucho más “racionalista”, positivista y “científico” de lo que en realidad era. Especialmente en cuestiones referidas a la elección de los valores políticos y la supuesta defensa de una aséptica ciencia social “libre de valores”, en realidad Max Weber siempre habló, más bien, de una “neutralidad valorativa” y de una inevitable “relación a valores” en la constitución de la “objetividad” de las ciencias sociales.

Turner y Factor llegan así a la conclusión de que el “Weber histórico”, y no el ritualizado, canonizado y reinterpretado, fue sumamente claro y tajante en su decisionismo de corte prácticamente existencialista, lo cual lo llevó a adoptar una posición

de heredero y fundador al mismo tiempo de la tradición “realista” de la política. Es decir, Weber es heredero del realismo de Tucídides, Maquiavelo, Hobbes y Bismarck, pero también es el directo modelo inspirador de Joseph Schumpeter, Carl Schmitt y Hans J. Morgenthau, así como de toda la escuela de realistas y neorealistas en la disciplina de las relaciones internacionales que deriva de este último. El decisionismo y el realismo político de Weber, según el peculiar sesgo interpretativo de Turner y Factor, se refleja muy claramente no sólo en sus escritos políticos y metodológicos, sino también en sus ensayos sobre el protestantismo. En efecto, Turner y Factor afirman que, por sorprendente que parezca, Weber puso un énfasis muy especial en el carácter “decisionista” de los protestantes de los siglos XVI y XVII y que este rasgo influyó, a su vez, en su propia orientación decisionista: “*La ética protestante* trata de un cambio en los valores que congenió particularmente bien con la idea de la elección de valores como ‘decisión’. La teología de los reformadores protestantes ponía énfasis en la necesidad de un acto personal de fe o sumisión y parecía justificar así, en esos términos, las acciones de los creyentes”.¹⁹⁰

En cuanto al realismo político, Turner y Factor consideran que, en términos teóricos, éste queda particularmente de manifiesto en las semejanzas y diferencias mediante las cuales Weber y Morgenthau conciben e interpretan la crucial noción de *intereses*. Según ellos, el mejor resumen de lo que Weber entendía por *intereses* se encuentra en su famoso pasaje de sociología de la religión donde afirma que “los intereses (materiales e ideales), y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres; pero muy a menudo las ‘imágenes del mundo’, creadas por las ‘ideas’ han determinado como guardagujas los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses”.¹⁹¹ En la exposición de los seis principios que definen la teoría del realismo político, el propio Morgenthau citó, específicamente para fundamentar el tercer principio, ese teorema de Max Weber no sólo con aprobación, sino para apoyar con éste su propia teoría realista de las relaciones internacionales, según quedó expuesta en el clásico fundacional de esa disciplina, *Politics among Nations*. Pero para Turner y Factor, la mejor manera de entender en la práctica la relación entre los intereses y las ideas, así como las diferencias que guardan entre sí Weber y Morgenthau, se localiza no tanto en algún ejemplo de política internacional, sino, de manera paradójica y específica, en los ensayos weberianos sobre el protestantismo. En efecto, después de citar el teorema de Weber, Turner y Factor exponen las cosas del siguiente modo:

Morgenthau citó con aprobación este pasaje en *Politics among Nations: the struggle for power and peace* [1978, p. 9]. Tal pasaje está escrito de manera muy peculiar porque, según se observa, la puesta entre paréntesis de los términos que cualifican al concepto de *intereses* resulta crucial desde el momento en que la noción de *intereses ideales* aparentemente le quita fuerza a la afirmación de que no son las ideas las que dominan directamente la acción de los hombres. El término *directamente* usado para cualificar el de *dominar* también es importante. La sutil cadena de influencia de la ideología religiosa calvinista al “espíritu del

capitalismo” también es claramente “indirecta”, y, sin embargo, Weber adscribió a esta influencia histórica efectos muy importantes, tales como el predominio económico de la Europa protestante y el carácter desproporcionadamente protestante de los negocios modernos que podía observar en su propia época. El interés de los calvinistas en su propia salvación, al que Weber adjudicó ser la fuente última de esos grandes efectos, es un interés ideal; así que uno debería tener siempre en cuenta que la frase “intereses materiales e ideales” amplía la noción mucho más allá de lo que normalmente se entiende por *intereses*. Específicamente trata a las elecciones entre valores últimos, que ordinariamente se ven como valores en contradistinción a los intereses, como meramente otra categoría o tipo de interés [...]. Morgenthau trató a los valores y los intereses como lo hizo Weber, al considerar que los segundos se orientan por elecciones valorativas, materiales e ideales. Pero la institución del Estado-nación genera una situación anómala: en la política internacional, según Morgenthau, los intereses pueden ser definidos de manera muy precisa [...]. El “interés nacional” se define en términos de la supervivencia misma del Estado-nación. En suma, los límites del realismo y la consecución mundial de metas en la política internacional son muy estrechos, de tal modo que, para Morgenthau, es posible una teoría objetiva y configuradora de la práctica de la política internacional sin alejarse de las restricciones weberianas frente a la teoría normativa.¹⁹²

El tema de la racionalidad *versus* el decisionismo impregnó la discusión sobre la elección entre los valores últimos no sólo en Alemania, sino que también se extendió al mundo anglosajón. Ahí tal debate está muy lejos de haber concluido, entre otras cosas porque muchos de sus actuales participantes desconocen su procedencia, la cual se remonta, básica y primordialmente, a los límites señalados por Max Weber.¹⁹³

Los valiosos y representativos artículos de autores tanto alemanes como estadounidenses, compilados en 1987 por Scott Lash y Sam Whimster, en torno a cómo los complejos temas de la *racionalidad* y la *modernidad*, son los que mejor permiten entender el sentido global de la obra de Max Weber, también se inician con el explícito reconocimiento, desde la primera página, a las cruciales aportaciones de Tenbruck y Schluchter que imprimieron una radical reorientación en la década de los ochenta a la investigación sobre el sociólogo alemán, especialmente en Estados Unidos. Tal reorientación no fue resultado de un repentino cambio de paradigma de investigación, puesto que sus más importantes indicadores “empezaron a construirse en los últimos diez años” (es decir, de mediados de la década de los setenta a mediados de la siguiente), como consecuencia “del surgimiento de una escuela neoweberiana”, encabezada por Tenbruck y Schluchter, “la cual ubica la cultura y la religión como los conceptos explicativos primordiales” sobre la manera en que Weber entendió tanto los fenómenos de la racionalización como de la modernidad.¹⁹⁴

Gracias a esta nueva manera de interpretar el sentido global de la obra de Max Weber, Lash y Whimster consideran que la corriente dominante de investigación iniciada por las aportaciones alemanas de la década de los setenta permite superar las limitaciones de las sesgadas e incompletas representaciones de Weber de décadas anteriores. Al mismo tiempo, se puede contar con un cuadro mucho más amplio de la riqueza de las aportaciones de Weber, así como del lugar que ocupan en ésta sus célebres ensayos sobre

el protestantismo. Así, y como consecuencia de la extensión del significado clave de la compleja noción de *racionalidad*, es posible ver ahora con una nueva luz la obra global de Weber:

En lugar de una sociología formalizada que ponía énfasis en el tipo ideal; insistía en la separación de “hechos” y “valores”; tendía a utilizar de manera ahistórica las tipologías weberianas y a tomar la tesis sobre la ética protestante como si fuera un modelo de modernización para sociedades cuyas culturas no eran ni cristianas ni compartían muchos de los principios sociales estructurales de Europa occidental; ahora estamos en posesión de un Weber que no excluye de manera simplista los valores, que ofrece un gran número de alternativas con respecto a cómo debe concebirse el cambio social y que es mucho menos eurocéntrico en su explicación de los procesos de racionalización.¹⁹⁵

Es posible que en un principio Weber haya tenido una visión neokantiana y unilateral del tema de la racionalidad, así como una perspectiva básicamente eurocéntrica, pero Lash y Whimster consideran que las investigaciones alemanas, sobre todo de Tenbruck, permiten ver ahora con mayor claridad la evolución intelectual de Weber como una que transitó de esa perspectiva inicial a una mucho más amplia y pluralista gracias a sus estudios comparados de sociología de la religión, los cuales también asignaron un significado muy delimitado y circunscrito a su tesis sobre el protestantismo:

Como sociólogo de la religión comparada, Weber trazó los rasgos distintivos de las grandes religiones culturales: confucianismo, budismo e hinduismo, Islam, judaísmo y cristianismo. Eso le permitió señalar la diferencia distintiva de la visión protestante del mundo. Pero el asunto no termina con la traslación de esta cosmovisión a la actitud práctica y racional hacia el mundo que acabó por configurar la base de las modernas prácticas institucionales dentro del Estado, la burocracia y la empresa, puesto que Weber también bosquejó la transición de esta cosmovisión, relativamente unificada, a su disolución en una cultura secularizada. Aquí, la trayectoria del análisis de Weber se mueve de una sociedad protestante, a través de la ilustración, hasta llegar al mundo “racionalista” y post-religioso, con su característica pluralidad de “dioses y demonios”.¹⁹⁶

Los problemas derivados de la diversificación de las esferas valorativas y la imposibilidad de reconciliar los valores últimos en una fórmula única y de última instancia, no sólo conducen a los problemas que para la década de los ochenta ya detectaban muchos teóricos y críticos de la “posmodernidad”, sino que también llevan a resaltar la relatividad del significado del proceso de racionalización occidental en virtud de la evidente experiencia de otros, y muy distintos, procesos de racionalización en otras culturas, cada una con diferentes formas de experiencia de racionalización religiosa. Todo lo cual también ayuda a circunscribir y delimitar el significado de la racionalización, descrito por Weber en sus ensayos sobre el protestantismo, como algo que de manera intrínseca no puede extrapolarse como un modelo de modernización. En contra de la visión occidentalizadora de los teóricos de la modernización, Lash y Whimster emiten el siguiente veredicto:

Una extensa y profunda lectura de las obras de Weber demuestra que no puede permitirse de ningún modo la suposición de que la racionalización sea algo exclusivo de la civilización occidental. Por supuesto que el occidente moderno es la principal ejemplificación de la racionalización, especialmente como fue representada en *La ética protestante*. El ascetismo cristiano, aliado a la noción de la vocación profesional, llevó a una actitud de conducta racional en el mundo, y como resultado posterior fue difundido a toda la conducta económica y política. La racionalización en el mundo moderno, en cuanto fenómeno con el que actualmente estamos demasiado familiarizados, es, de hecho, un efecto de un proceso previo de racionalización. En una primera instancia son siempre las creencias religiosas las primeras en racionalizarse [...]. Así, el puritanismo representa una radicalización de creencias en la salvación, mismas que, a pesar de sus premisas irracionales, especialmente la de la predestinación, ofrecen una representación más clara y consistente que las nociones precedentes de la salvación. Las consecuencias no intencionadas de esta radical religión de la salvación fueron las que produjeron

La racionalización en la conducta práctica, lo cual da cuenta de sus efectos circunstanciales en la historia europea occidental.

Pero una vez que queda entendido que la racionalización no se restringe al ejemplo concreto de la acción racional dentro de las instituciones occidentales [...], entonces resulta posible, de hecho inevitable, adoptar una visión menos eurocentrista frente a este proceso [...]. Todas las principales religiones mundiales experimentan un proceso interno de racionalización. Aunque el contenido de las ideas de las principales religiones pueda ser muy diferente, esto no debería ocultar que el proceso de racionalización no es exclusivo ni privativo de ninguna civilización. Ni tampoco debería suponerse que debido a sus imperativos racionalistas, la racionalización es siempre un proceso continuo.¹⁹⁷

La perspectiva de Lash y Whimster con respecto a este carácter discontinuo del proceso de racionalización incluso en el mundo occidental, la derivan parcialmente de la interpretación antiteleológica y antievolucionista de Wolfgang Mommsen. En un artículo especialmente escrito para el volumen compilado por los mencionados autores anglosajones, Mommsen reitera su interpretación con respecto a que Weber no tenía una teoría de la historia orientada por un proceso ineluctable y lineal del avance del proceso de la racionalización, sino más bien por una tipología comparada regida por una relación antinómica y cíclica entre el avance de la racionalización burocratizada, por un lado, y las periódicas erupciones de la irracionalidad carismática, por el otro.¹⁹⁸ Lo cual tampoco implica que haya una especie de avance de lo “irracional” a lo “racional” o viceversa, desde el momento en que Mommsen se opone a aquellas interpretaciones que han querido ver la teoría de la historia de Weber como una regida por un desarrollo neoevolutivo que supuestamente iría de la fase pre-racional del carisma a la fase esencialmente racionalista de la dominación legal burocrática, y que, por lo mismo, convertiría la racionalización en el concepto central explicativo del surgimiento del occidente moderno y de su ruptura con la forma de organización de las sociedades “tradicionales”. La posición de Mommsen se opone radicalmente a cualquier tipo de interpretación en este sentido teleológico del proceso de racionalización, sea la de la teoría de la modernización, o de Abramowski en 1966,¹⁹⁹ incluso también la de Tenbruck en 1975, o la de Schluchter en 1979. A todos ellos los rechaza por

“neoevolucionistas”,²⁰⁰ y en el caso específico de Schluchter también por trabajar con categorías de la teoría de sistemas y subsistemas, teoría esencialmente antagónica al enfoque historicista, pluralista y tipológico de Max Weber.

Mommsen reconoce que aunque en los primeros escritos de Weber es posible detectar una lógica “direccional” en ese sentido, ésta tiene en todo caso un carácter típico ideal; sin embargo, en sus últimos escritos, especialmente en las últimas versiones de su tipología de los tres tipos puros de dominación legítima, ya no hay ni el más mínimo rastro de tal dirección secuencial, pues el carisma no aparece de ningún modo “como una de las formas primitivas del orden social, sino que se le representa como un tipo universal de organización social”.²⁰¹ La relación entre el carisma y el proceso de racionalización es visto en consecuencia como un proceso en el que el primero irrumpe cíclicamente en el segundo, y, por lo tanto, no puede haber un proceso lineal, teleológico y continuo del proceso de racionalización.

A pesar de la crítica de Mommsen al “neoevolucionismo” de Schluchter, éste también participa en el marco interpretativo general que amplía, pluraliza y relativiza la noción de la *racionalidad* y sus derivados, *racionalismo* y *racionalización*, en la obra de Weber, mismo que domina las interpretaciones neoweberianas de Estados Unidos para mediados de los ochenta. Es cierto que Schluchter se dio a conocer en Estados Unidos con su proyecto de reconstruir la trayectoria completa del surgimiento del occidente moderno mediante un análisis del meollo racionalista de la religión occidental, y de cómo ésta fue racionalmente institucionalizada en los ámbitos del trabajo, el derecho, la política y la cultura; también es verdad que en su contribución al volumen compilado por Lash y Whimster,²⁰² Schluchter extiende su análisis de ese meollo racionalista a las demás religiones mundiales de salvación, desde el momento en que cuando se analizan todas éstas en términos de sus creencias, todas presentan también algún grado de impulso a la racionalización consistente de sus creencias. En el caso de occidente, el más alto grado de consistencia racionalizadora se da en la “solución” del calvinismo a la necesidad de alcanzar algún grado de certeza con respecto a si uno es un elegido y alcanzará así su salvación. Las consecuencias no intencionadas de esta búsqueda por la certeza condujeron a desarrollar una actitud metódica y racional hacia el vínculo con el mundo. Pero como la tendencia hacia la consistencia en las soluciones de racionalización religiosa es prácticamente universal, Weber llegó a encontrar en su sociología tardía que el racionalismo no es un fenómeno exclusivo de la religión occidental, aun cuando ciertamente en la primera versión de sus ensayos sobre el protestantismo en 1904/1905 todavía guardaba un prejuicio eurocéntrico con respecto a que el ascetismo intramundano convertía el calvinismo en una religión mucho más “racional” que el misticismo de fuga del mundo de las religiones orientales.²⁰³ Tal prejuicio parece borrarse tanto en el capítulo dedicado a la sociología de la religión de *Economía y sociedad* como en sus

escritos teóricos del primer volumen de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*. Weber reconoce una gran diversidad de maneras de racionalizar las creencias religiosas específicas con respecto al problema de la salvación, de tal modo que el confucianismo aparece como la forma más racional de adaptarse al mundo; el protestantismo, como la forma más racional de dominio del mundo, y las religiones de salvación en la India, como las formas más consistentes y racionalizadas de explicar y justificar la fuga del mundo.²⁰⁴ De tal modo que, tal y como lo sugiere Schluchter, hay algo más que un mero residuo de juicio de valor cuando al final de su *Zwischenbetrachtung*, Weber opina que la ética social de las religiones de la India no sólo retuvo una solución consistente frente al problema de la salvación, sino que también consiguió una reconciliación con las demandas prácticas de los demás órdenes vitales.²⁰⁵

Otras aportaciones del volumen compilado por Lash y Whimster señalan las afinidades entre Nietzsche y Weber con respecto a la cuestión de la modernidad como la fuente para explicar la perspectiva pluralista y relativista de la racionalidad en el segundo, lo cual apuntala el tipo de investigación neoweberiana dominante para mediados de la década de los ochenta, lo mismo en Alemania que en Estados Unidos.²⁰⁶ En tanto que otros, como Bryan S. Turner, aprovechan el marco interpretativo más amplio y dominante de la escuela neoweberiana alemana para replantearse el significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo a fin de extenderla a ámbitos no considerados por el propio Weber pero que se desprenden de su análisis. Así, Bryan Turner rastrea el desplazamiento de las tendencias racionalizadoras del puritanismo a los discursos racionalizadores de la biopolítica contemporánea en el mundo anglosajón.²⁰⁷ Mientras que el ascetismo intramundano puritano proporcionaba un código de control sobre el cuerpo, restringiendo y limitando toda expresión de indulgencia, emoción o sensualidad, el nuevo discurso médico prescribe a las nuevas generaciones, descendientes de esa tradición puritana, la salud del cuerpo a fin de mantenerlo sano y atractivo. La nueva estética del cuerpo, impuesta externamente, tiene una afinidad electiva con la orientación consumista del capitalismo contemporáneo, en contraste con las disciplinas austeras y frugales del capitalismo orientado a la producción en una etapa más temprana.²⁰⁸ Según Turner, tales potencialidades de desarrollo del capitalismo consumista no fueron previstas por Weber y eso constituye uno de sus puntos ciegos, aun cuando ello no afecte para nada la validez histórica de su tesis sobre el protestantismo.²⁰⁹ Finalmente, Scott Lash analiza este mismo tipo de consideraciones con respecto a las extensiones de la tesis weberiana sobre el protestantismo en las críticas de la sociedad postmoderna y las “contradicciones culturales del capitalismo contemporáneo”, lo mismo en Daniel Bell que en Michel Foucault, e incluso Habermas, todo lo cual puede ser lo interesante que se quiera pero no sirve ni para avalar ni para socavar la validez intrínseca de la tesis sobre la ética protestante, por lo menos tal y como fue formulada por Max Weber.²¹⁰

El tema de la racionalidad y la escuela neoweberiana alemana domina así el tipo de interpretaciones que se hacen, especialmente en el mundo académico estadounidense durante la década de los ochenta;²¹¹ sin embargo, ésta no fue la única perspectiva interpretativa ni la tesis weberiana sobre el protestantismo quedó recluida a su subordinación contextual dentro del más amplio problema del significado del proceso de la racionalización. Por el contrario, tal tesis siguió discutiéndose también en el marco de contextos más tradicionales, como el de su validez histórica o el de sus relaciones con la perspectiva marxista. En particular este último tema resurgiría con especial intensidad a mediados de la década de los ochenta.

Nuevamente el tema de las relaciones de Weber con Marx: 1985-1987

En efecto, para 1985 la renovación de la discusión sobre el significado de las relaciones de Weber con Marx volvió a ubicar, en ese contexto, la tesis weberiana sobre el protestantismo en el centro del debate. La publicación en ese año del volumen compilado por Robert J. Antonio y Ronald M. Glassman, sobre las nuevas características del “diálogo” teórico entre Weber y Marx, retomaba la perspectiva avanzada por Kozyr-Kowalski en 1968 y Giddens en 1970 con respecto a que, lejos de ser irreconciliables y antitéticas, las aportaciones de Weber y Marx son complementarias y hasta coincidentes en muchos aspectos.²¹² De esta manera, los editores del mencionado volumen definían sus objetivos del siguiente modo:

Marx y Weber han sido los contribuyentes más fructíferos de la teoría sociológica clásica y del pensamiento político global. Aunque difieren con respecto a los relativos méritos del capitalismo y del socialismo, numerosos aspectos de sus análisis sobre los orígenes de la modernidad y el surgimiento del capitalismo moderno son complementarios y convergentes. Por ejemplo, ambos resaltan el refinamiento de las fuerzas productivas, el creciente racionalismo y la exactitud del cálculo, la centralización del poder político y económico, la perpetuación de las agudas desigualdades sociales y la vasta expansión de las formas de organización burocrática. Después de un siglo, y debido a que estas cuestiones siguen siendo cruciales, Weber y Marx permanecen de manera integral en los debates contemporáneos de teoría sociológica y política [...]. La presente colección se basa en nuestra convicción de que las interpretaciones idealista y materialista confrontan artificialmente a los dos grandes teóricos y, al hacerlo así, impiden el estímulo del fructífero diálogo Weber-Marx que deseamos entablar [...]. Hay muchos elementos compartidos por los autores de este volumen. Todos quedan afuera de los campos funcionalista y neoevolucionista. Y en vez de atarse a determinismos idealistas, materialistas o estructuralistas, la mayoría mantiene una preocupación balanceada frente a los intereses materiales e ideales, percibe los desarrollos globales en términos de una comprensión de desarrollo histórico, y no de una visión teleológica, y mantiene una posición de mente abierta frente a los proyectos tanto de Marx como de Weber.²¹³

Y, en efecto, en términos generales casi todos los contribuyentes a este volumen coinciden en el rechazo de ver en Max Weber a un sociólogo idealista cuyo principal objetivo era supuestamente refutar a Marx o al marxismo. En particular, los capítulos escritos por Mommsen, Turner, Ferrarotti y Antonio subrayan la importancia fundamental que los factores materiales desempeñan en la sociología de Weber, pero especialmente en su explicación sobre los orígenes del capitalismo moderno, tal y como aparece tanto en *Economía y sociedad* como en *Historia económica general*, aunque también, y de otro modo, en sus ensayos sobre el protestantismo.²¹⁴ Por otro lado, el capítulo escrito por Stephen Kalberg presenta un detallado estudio teórico sobre la manera en que Weber concebía los “intereses ideales”, tales como el de la salvación frente a la doctrina de la predestinación calvinista. Para ello Kalberg demuestra cuidadosamente cómo explicaba Weber el surgimiento de ciertas formas explícitas de intereses ideales a partir de tipos específicos de circunstancias históricas a fin de detectar

la manera en que esos intereses ideales podían llegar a orientar o modificar la dinámica tanto de la acción social como de la trayectoria de los intereses materiales. En la detallada exposición de un tema raramente abordado, Kalberg logra trascender la manida polaridad entre el idealismo y el materialismo al presentar los intereses ideales de tal manera que logra delinear las diferencias de Weber frente al materialismo histórico, pero sin soslayar u ocultar la gran importancia que Weber adjudicaba a los factores materiales.²¹⁵

En lo que respecta a las relaciones de Weber con el marxismo, y no nada más con Marx, el capítulo de Douglas Kellner demuestra la enorme deuda que especialmente la teoría crítica de la sociedad de la escuela de Fráncfort tiene con la manera en que Max Weber abordó las cuestiones de la dominación mediante una crítica de la razón instrumental, a pesar de que se haya intentado muchas veces y de muy diversas maneras ocultar las huellas de esta influencia. Kellner exhibe los diversos y múltiples aspectos del análisis de la escuela de Fráncfort que provienen de Max Weber, la manera en que fueron apropiados e integrados en sus teorías de inspiración marxista y también el modo en que evadieron tanto reconocer la influencia weberiana como emprender una abierta reconstrucción de sus aportaciones teóricas y sustantivas. El único que abordó estas cuestiones y reconoció la deuda, pero hasta el inicio de la década de los ochenta, fue Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*.²¹⁶

Por último, las aportaciones que más directamente inciden en el debate centenario de la tesis weberiana sobre el protestantismo son las de Franco Ferrarotti y Stephen Turner. La del autor italiano porque señala la tendencia que hay entre Weber y Marx a coincidir en sus análisis, aun cuando el enfoque de Weber sea multifactorial y pluricausal frente al enfoque más bien determinista de Marx. Weber explicó los orígenes del capitalismo moderno como consecuencia de muchos factores, pero no por el afán de ganancia, el cual se ha dado en todo tiempo y todo lugar, sino por aquellos aspectos relacionados con el cálculo exacto del capital, el sistema legal calculable, la administración formal, la empresa racional basada en la contratación del trabajo formalmente libre, la contabilidad por partida doble y la separación del patrimonio de la empresa frente al patrimonio personal.²¹⁷ Tal enfoque no es antitético al de Marx y más bien puede llegar a complementarlo, puesto que:

Weber buscó demostrar una correlación significativa entre los preceptos de un sistema vital ético religioso y la conducta específicamente económica [...]. Pero Weber no presentó un esquema causal unilateral de conducta económica idealista y *a priori*, sino que más bien subrayó una relación interaccional, la cual es a la vez causa y efecto, pues vincula en la historia real la ética con la economía, la estructura y la personalidad, la religión y los intereses prácticos.²¹⁸

Por otro lado, tanto en sus investigaciones sobre la religión en China como en las notas que dejó sobre el Islam, Weber puso énfasis en las condiciones estructurales de la

dominación patrimonial para dar cuenta de las razones por las cuales no surgió un capitalismo autóctono en esas culturas. Por lo que, en esos dos casos, y en sus explicaciones sobre las condiciones sociales y económicas de la India, los análisis de Weber y Marx más bien tienden a coincidir. Por ello, concluye Ferrarotti:

He mostrado que los contrastes vulgares entre la obra de Weber y la de Marx ya están superados. Dado el conocimiento más amplio que tenemos actualmente sobre la obra de los dos teóricos, así como la distancia crítica que podemos tener frente a las partes más débiles de sus respectivos análisis, la convergencia entre sus formas de pensamiento es hoy más evidente que nunca. Las obras de Marx y Weber constituyen la base para una concepción más rica y unitaria del hombre y la sociedad. Nuestra tarea es elaborar más ampliamente esta concepción, aplicándola tanto en el continuo esfuerzo para entender la historia, como en conducir la acción basada en el conocimiento histórico.²¹⁹

Por su parte, Stephen Turner sostiene que la tesis weberiana sobre el protestantismo no fue diseñada con el interés de constituir una “refutación idealista” de la visión de Marx sobre el desarrollo del capitalismo. Aunque pudo haber sido construida con la intención de refutar el materialismo vulgar, el cual Weber diferenciaba claramente frente a las valiosas aportaciones de Marx, la tesis sobre la ética protestante, de hecho, incorpora varios componentes de la teoría de Marx en un esquema conceptual de contrastación de hipótesis y en un esquema histórico diferenciado y pluricausal de desarrollo, que se distingue frente a la teoría más integral y cerrada de Marx con respecto a la naturaleza del desarrollo del sistema capitalista. A final de cuentas, afirma Turner:

No sólo Weber no usó *La ética protestante* directamente contra Marx, sino que, en la discusión sobre la unilateralidad causal, mostró por qué *no podría ser usada* contra Marx. Por supuesto que Weber socavó las creencias de una especie de metafísica materialista. Pero expresamente la calificó de “punto de vista de legos y diletantes” a la cual convenía descartar, pero para delimitar mejor el lugar legítimo para poner a prueba hipótesis “materialistas” apropiadas.²²⁰

Otra aportación de 1985 sobre las relaciones entre Weber y Marx que también planteaba la tesis de la convergencia complementaria más que la de la oposición entre una perspectiva supuestamente idealista y una materialista fue la publicada por Richard Wolin en la revista *Praxis International*. Wolin retomó la tesis de Merleau-Ponty, de 1955, con respecto a que Max Weber era el verdadero padre del marxismo occidental al haber influido en la creación del “marxismo weberiano” de Georg Lukács en 1923.²²¹ Sin embargo, al interpretar Wolin esta convergencia fundamentalmente en términos de una filosofía política, su artículo no es directamente pertinente al tema de la polémica centenaria en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo.

En cambio, la investigación de Johannes Weiß sobre la manera en que la obra de Weber fue recibida en el marxismo del bloque socialista sí resulta directamente pertinente a nuestro tema por dos razones fundamentales.²²² En primer lugar, porque lejos de

aceptar algún grado de convergencia o coincidencia entre las respectivas posiciones de Weber y Marx, como parecía ocurrir de manera predominante en ese momento en el mundo académico occidental, la recepción de la obra weberiana en Europa del este se había dado, hasta 1986, básicamente en un ambiente de carácter dogmático; por lo tanto, Weber era considerado como un sociólogo “burgués” que defendía una interpretación “idealista” de la historia, esencialmente antagónica e “inferior” a la de Marx. En segundo lugar, porque en tal tipo de “recepción”, la obra más importante considerada para demostrar tanto el carácter “idealista” como la naturaleza “burguesa” de la obra de Max Weber eran precisamente sus artículos sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. El veredicto de Weiß con respecto a la manera en que los ensayos sobre el protestantismo fueron deformados en la interpretación dogmática del marxismo del mundo socialista queda sintetizado del siguiente modo, seguramente muy familiar para quienes hayan oído interpretaciones del mismo estilo en universidades latinoamericanas:

Es muy entendible que los artículos de Weber sobre *La ética protestante* constituyan, por mucho, el más popular blanco de la crítica marxista. Lo que resulta más difícil de entender es que sólo se conociera esta obra, con exclusión de todos los demás escritos de Weber, y que esto llevara a conclusiones y objeciones que podrían fácilmente haberse demostrado como insostenibles si tan sólo se hubieran leído esas otras obras. También resulta claramente inaceptable que los propios argumentos de Weber en *La ética protestante* fueran presentados de la manera más esquemática y absurda para después ser críticamente desechados. Pues una crítica marxista, que proceda de esta manera tan obvia, se convierte en víctima de su propia simplificación como para ser considerada en alguna discusión seria. Esos críticos trabajan con ayuda de un simplista esquema de base y superestructura con el fin de mostrar que Weber no defendió más que el reverso de una posición materialista.²²³

Todas las demás objeciones con respecto a si Weber no ofreció una expresa teoría de la “verdad” o si su nominalismo le impidió discutir cuestiones fundamentales como cuál es la “esencia” de la religión sólo resultan relevantes en el contexto de una visión dogmática del conocimiento. Por ello, Weiß concluye que resulta sumamente paradójico, en este contexto, descubrir que aquellos marxistas contemporáneos de Weber, tradicionalmente considerados como los más mecanicistas y dogmáticos, tuvieran a final de cuentas una mejor percepción de las complejidades y refinamientos de la tesis weberiana sobre el protestantismo que el que demostraban tener muchos marxistas de Europa del este en plena década de los ochenta:

Es realmente notable que dos teóricos marxistas, Bukharin y Kautsky, usualmente caracterizados como los más antidialécticos y “mecanicistas”, sean mucho más capaces de entender las complejidades del argumento weberiano diferenciado que muchos de sus más recientes críticos marxistas. Pero como dice neusychin, una excepción entre ellos, esto puede deberse al hecho de que los análisis y tesis de Weber adquieren un mayor poder persuasivo en la medida en que sean juzgados desde la perspectiva de la historia o la ciencia empírica más que desde la perspectiva de una cosmovisión.²²⁴

Otra aportación en esta década al “diálogo” entre Weber y Marx, fue la compilada en 1987 por Norbert Wiley, la cual no adopta ni la posición de una posible convergencia equilibrada entre ambos autores, ni la de la criticar a Weber como un sociólogo burgués que en su “perenne lucha contra el fantasma de Marx” intentó refutarlo mediante una interpretación “idealista” de la historia; por el contrario, asume la novedosa posición de considerar que es más bien el marxismo contemporáneo el que ha requerido durante todo el siglo XX de un diálogo con el “fantasma de Weber”, pues el marco teórico de éste proporciona muchos más elementos que el de Marx para explicar cuestiones como la burocracia, los partidos o la secularización.²²⁵ Por ello, Val Burris, de la Universidad de Oregon, describe esa prolongada simbiosis de la siguiente manera:

A menudo se ha comentado que el meollo de la sociología de Weber representa un prolongado “diálogo con el fantasma de Marx”. Hoy podría igualmente decirse que el meollo de lo escrito en el marxismo contemporáneo representa un prolongado diálogo con el fantasma de Weber. Sin reconocer siempre este hecho (o ni siquiera estar consciente de ello), los marxistas contemporáneos han acudido intensamente a los conceptos weberianos en su esfuerzo para adaptar el marxismo clásico a las condiciones del capitalismo de finales del siglo XX. Esta tendencia es particularmente característica en escritos marxistas recientes sobre el Estado, la burocracia, la legitimación y la estructura de clases. Los puntos de vista teóricos que alguna vez fueron “externos” al marxismo, y que normalmente servían como base para criticarlo o rechazarlo, han sido así incorporados (aunque en forma modificada) dentro de la teoría marxista misma. Al mismo tiempo, se ha dado una tendencia paralela, aunque menos intensa, entre algunos teóricos weberianos a reinterpretar la sociología de Weber de una manera que pueda ser compatible con las premisas del marxismo. Esta “desparsonización” de Weber, como a menudo se le llama, ha implicado el poner menos énfasis en los temas subjetivistas de los escritos metodológicos weberianos, así como en una elaboración de la dimensión socioestructural implícita en sus escritos sustantivos tardíos.²²⁶

El editor del volumen comentado, Norbert Wiley, considera similarmente que a partir de mediados de la década de los setenta apareció una clara tendencia en las nuevas generaciones de la “izquierda neoweberiana”, en Estados Unidos, a acercarse a la escuela de Fráncfort en su esfuerzo por alejarse del sesgo interpretativo del monopolio parsoniano. Pero todavía más significativa fue la tendencia de los marxistas de esa misma época a alejarse del marxismo ortodoxo tradicional, en una dirección que apuntaba a un creciente acercamiento a las aportaciones teóricas weberianas. Este desplazamiento fue visto inicialmente como resultado de la imperiosa necesidad de reconocer la autonomía parcial del Estado y, por eso, se tomaron “prestadas” diversas categorías del más abierto y flexible marco weberiano. Los trabajos de Immanuel Wallerstein sobre el Estado y los militares en la economía mundial, sugerían también la manera en que podían aprovecharse fructíferamente las categorías weberianas dentro de un enfoque marxista. Por otro lado, cada vez fue más claro que el marxismo occidental, en especial el de la escuela de Fráncfort, se había ido moviendo silenciosa y paulatinamente desde fines de la década de los cuarenta en una dirección que apuntaba al acercamiento con Max

Weber.²²⁷

Wiley considera que el acercamiento de los marxistas a Weber fue especialmente fructífero en los temas relacionados con el Estado, la legitimación y el refinamiento en el análisis de la estructura de clases, pero que también podrían llegar a serlo especialmente en la cuestión de la relación de las ideas con los intereses. Por un lado, la flexibilidad y versatilidad de la categoría weberiana de las afinidades electivas y, por el otro, el teorema del “guardagujas” podrían enriquecer considerablemente los análisis marxistas y liberarlos de muchas de sus rigideces, entre otras cosas porque Weber trabajaba con esquemas triangulares: clase, Estado, orden político; ideas, intereses materiales, intereses ideales; mientras que los esquemas marxistas son básicamente bipolares: infraestructura/superestructura; burguesía/proletariado. Por ello,

La noción weberiana de las *afinidades electivas*, la cual es una variante sutil de la causalidad, también encaja en el esquema de triadas. [en la sociología weberiana de la religión] las afinidades electivas constituyen una relación fluyente y procesal entre un grupo de interés, por lo común ocupacional, y una “visión del mundo”. Esta visión del mundo tiene soluciones y legitimaciones tanto para los intereses materiales como para los ideales del grupo; en otras palabras, tal grupo es elegido para ser el portador de la mejor “combinación” de todo el paquete de intereses del grupo. Esta perspectiva es seleccionada para maximizar los intereses materiales o de clase, pero también de intereses ideales tales como la justicia, el significado y la solidaridad. Cuando los portadores del grupo de interés adoptan una determinada visión del mundo, se produce un interesante efecto de rezago que incide en el corazón de este peculiar proceso causal. Inicialmente la visión del mundo es afin y encaja con los intereses del grupo. Pero, con el tiempo, la solución al problema del interés ideal —la teodicea o el “guardagujas”— adquiere una dinámica propia y se “refracta” o tiene un efecto de retroalimentación sobre la definición de los intereses materiales del grupo. [...] considero que aquí es donde precisamente reside el famoso “papel de las ideas” de la teoría weberiana. Las ideas no cambian directamente la vida económica o material. Son parte de un proceso dialéctico organizado y dirigido por grupos y tiene un carácter secuencial de avance y retroceso. Las ideas adquieren una mayor influencia hacia el final del proceso, en el punto de la refracción o retroalimentación. Tal interpretación es la que da “contenido” a la afinidad electiva (localización, grupo, corporalización temporal) y también aporta hipótesis de investigación verificables.²²⁸

De tal modo que lejos de ver ya, como tradicionalmente se había visto, a los ensayos weberianos sobre el protestantismo como un intento de refutación “idealista” del materialismo histórico, Wiley considera que son precisamente la categorías y el marco explicativo con el que Weber trabajó en esos ensayos los que potencialmente permitirían una revitalización contemporánea del marxismo; más aún, algunos marxistas ya se han ido moviendo en esa dirección dada su adopción, a lo largo de toda la segunda mitad del siglo XX, de muchas categorías y teoremas que han tomado prestados en su largo y perenne diálogo “con el fantasma de Weber”. Según Wiley, el teorema de la relación entre ideas e intereses que Max Weber aplicó, entre muchas otras de sus investigaciones, al desarrollo de su tesis sobre la ética protestante puede llegar a ser apropiado para la revitalización del marxismo contemporáneo de la siguiente manera:

Ahora bien, ¿puede el esquema marxista de la cultura superestructural trabajar a la manera del teorema de las afinidades electivas? Actualmente los marxistas reconocen diversas variedades de flexibilidad y autonomía parcial en el ámbito de la cultura y de las ideas, entre las que incluyen (a) tiempo de rezago en cómo la infraestructura afecta la superestructura, (b) diferenciales en este tiempo de rezago de una superestructura a otra, (c) efectos mediados o indirectos en este proceso causal y, también (d) relaciones homólogas, más que de causaefecto, entre la infra y la superestructura. No creo que la afinidad electiva haya sido todavía formalmente considerada como un proceso marxista. Sin embargo, Althusser, entre otros, ha concedido la autonomía de la superestructura en los espacios intermedios de la determinación de última instancia, la cual, por cierto, en sí misma nunca llega a darse. Esto ya está muy cercano a reconocerle a la superestructura un cierto grado de poder causal independiente. Por ello sugiero que la visión estricta de Weber sobre el proceso de las afinidades electivas se acerca mucho a la manera como los marxistas intentan ver hoy la superestructura.²²⁹

Por supuesto que estas interpretaciones de la “convergencia” entre Weber y Marx son muy discutibles, como también lo es afirmar que toda la obra de Weber se explica por su supuesto diálogo con el fantasma de Marx o que, a la inversa, el desarrollo del marxismo occidental de la segunda mitad del siglo XX también puede explicarse por un supuesto diálogo con el fantasma de Max Weber. No obstante, este tipo de consideraciones también forman parte de la guerra académica de los cien años en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo y por ello hemos debido dar aquí cuenta puntual de estas aportaciones. Por otro lado, el tema de las relaciones de Weber con Marx es parte integrante del debate centenario sobre la célebre tesis weberiana y, al igual que éste, es un tema que cíclicamente renace, sin falta, también prácticamente cada década cuando ya parecía haber amainado o haberse concluido. Y al igual que ocurre en los ciclos de Polibio no necesariamente hay progreso, pues para muchos la versión insuperable para explicar a profundidad esa relación fue la que el heideggeriano Karl Löwith escribió para el *Archiv* en 1932. Con todo, esto parece ser una mera cuestión de opinión. Consideremos a continuación otras aportaciones de la segunda mitad de la década de los ochenta que abordaron otros aspectos del debate centenario.

Randall Collins y la teoría sociológica weberiana en 1986

En 1986, el sociólogo estadounidense Randall Collins publicó dos libros dedicados a Weber donde retomó el significado que pueden llegar a tener sus ensayos sobre el protestantismo dentro de su obra global. El primero es un manual introductorio, “una clave en esqueleto”, una radiografía para comprender la obra de Weber y, por lo mismo, en más de una ocasión se toma grandes libertades para presentar, de manera demasiado directa, simplificada y esquemática, temas y argumentos muy complejos que necesariamente requerirían de una más refinada exposición a fin de no caer en los típicos errores, deformaciones y malos entendidos.²³⁰ Tal es el caso, fundamentalmente de la tesis weberiana sobre el protestantismo donde, de entrada, Collins resume sintéticamente buena parte de los elementos que históricamente han llevado a la deformación de la tesis, y aunque después intenta equilibrar las cosas mencionando que el problema es más complejo, de hecho, nunca abandona la idea de que ahí Weber intentó explicar el “origen del capitalismo moderno”:

Para muchos “la tesis de Weber” es el argumento que puso a Marx de cabeza: en vez de que el capitalismo sea la causa de la religión, de hecho, la religión causó el capitalismo. Hay muchas cualificaciones que debemos introducir en esto. Por un lado, Weber mismo dijo que él meramente estaba representando sólo un lado del proceso, agregando un factor que otra gente había descuidado al prestar mayor atención a los factores materiales más conocidos que llevaron al nacimiento del capitalismo moderno [...].

También debemos tener en mente que *La ética protestante* fue la primera de las obras de Weber donde abordó la cuestión de los orígenes del capitalismo. Pero él volvió a este tema muchas veces después a lo largo de su carrera [...].

Por ahora, nuestra exposición se enfocará en el periodo más idealista de Weber y en *La ética protestante* como parte de su preocupación por dar a las ideas su debido peso en la historia. Esa obra es ciertamente un ejemplo del método que desarrolló en otros de sus escritos filosóficos de aquella época. Para entender el capitalismo debemos ponernos nosotros mismos en el lugar del capitalista a fin de ver el mundo desde su punto de vista.²³¹

Resulta sumamente significativo que a lo largo de su exposición Collins no mencione que en sus célebres ensayos Weber no habla del capitalismo como tal sino, en todo caso, del espíritu del capitalismo, con lo cual contribuye a reproducir uno de los más típicos y difundidos errores interpretativos, a lo largo de “la guerra académica de los cien años”, sobre los propósitos, naturaleza y objeto de estudio de esa obra weberiana. Aunque después mencione los errores de otras críticas expuestas a lo largo de la polémica centenaria, de hecho, Collins nunca corrige, por lo menos en esta “clave en esqueleto”, la cuestión referida a que el objeto de estudio en la más célebre obra de Weber no era el capitalismo, sino el espíritu del capitalismo. Como ejemplos de las críticas esgrimidas contra la tesis weberiana, Collins elige a Tawney, Kurt Samuelsson y Lawrence Stone:

La teoría de Weber pronto se hizo famosa y es fácil ver por qué: no sólo puso a Marx de cabeza y estableció una conexión totalmente inesperada entre las ideas religiosas y el desarrollo económico, sino que sus irónicas conclusiones la convirtieron en una narración con final dramático. Pero, ¿es verdadera? Pronto se elaboraron muchas críticas en su contra [...].

Tawney señaló que la razón por la cual aparecieron las sectas protestantes en Inglaterra durante los siglos XVI y XVII era precisamente porque Inglaterra ya había empezado su revolución capitalista. El protestantismo psicológicamente encaja con el capitalismo, pero es la economía la que crea a las ideas y no al revés.

Samuelsson señaló que Weber sobrestimó el papel de los países protestantes en el surgimiento del capitalismo. Bélgica fue uno de los más importantes centros del industrialismo moderno y es un país católico. El propósito de este argumento no es entablar una tesis rival de la “ética católica” contra la de la ética protestante, sino más bien usar la comparación para negar que la religión tenga algo que ver con la economía.

[Finalmente] Lawrence Stone ha argumentado que el capitalismo no fue realmente producido por una “burguesía en ascenso” [...], sino que más bien fue “la crisis de la aristocracia” en Inglaterra la que desarrolló el capitalismo, más que una burguesía puritana empujando su ascenso desde abajo.²³²

Con excepción de la crítica de Samuelsson, Collins no expone con justicia la naturaleza de esas “críticas”, pues tal y como lo vimos en el capítulo pertinente, Tawney y Stone más bien tienden a estar de acuerdo con la tesis weberiana. En su argumentación Collins sigue poniendo todo el énfasis en una supuesta relación directa entre el protestantismo y el capitalismo como tal, sin mencionar para nada el *espíritu* del capitalismo, y muy poco, o nada, a la *ética* del ascetismo intramundano calvinista, aun cuando esos son precisamente los dos términos que desde el título mismo de la célebre obra definen el objeto de estudio del análisis weberiano.

Pese a ello, Collins señala que “la tesis de Weber sí puede defenderse” porque sus ensayos sobre la ética protestante constituyen tan sólo un estudio parcial y focalizado de una explicación mucho más amplia sobre los orígenes del capitalismo *moderno* que Weber desarrollaría en otras obras posteriores.²³³ Además, el tema del capitalismo pronto quedaría incorporado en la temática mucho más amplia de la racionalidad y del significado del proceso de la racionalización, una vez que Weber concluyera sus investigaciones de sociología de la religión comparada entre las grandes religiones mundiales.²³⁴ Esto lleva a Collins a proponer que la “tesis completa” de Weber sobre los orígenes del capitalismo moderno debe buscarse en su “última teoría sobre el capitalismo”, la cual no se encuentra en sus ensayos sobre el protestantismo, sino más bien en *Economía y sociedad* y, sobre todo, en *Historia económica general*.²³⁵ La argumentación donde Collins desarrolla esta propuesta no aparece ya en su “esquelética clave”, pues ahí simplemente da la referencia para acudir al más largo y desarrollado segundo capítulo de su gran libro, también aparecido en 1986, sobre la “teoría sociológica weberiana”.²³⁶

En efecto, esa obra reúne diversos trabajos de Collins donde se preocupó por desarrollar la teoría sociológica weberiana más allá de Weber mismo, en el sentido de

tomar sus aportaciones como punto de partida para hacer nuevas investigaciones sociológicas. En el segundo capítulo, Collins retoma, con agregados y modificaciones, el tema desarrollado en un artículo publicado a fines de 1980 acerca de la “sistematización de la última teoría de Weber sobre el capitalismo”.²³⁷ Esencialmente, Collins había señalado en ese artículo que la obra más importante de Weber no era ni *Economía y sociedad* ni los ensayos sobre el protestantismo ni los de sociología de la religión en general, pero tampoco los metodológicos, sino una obra que en buena medida y de manera injusta había sido olvidada: su *Historia económica general* donde presenta “su teoría madura sobre el desarrollo del capitalismo”.²³⁸ Tan aventurada afirmación llevó a que Guenther Roth y otros la descartaran despectivamente, en medio de un inocultable tono de mofa, haciendo notar que tal *opus magnus* se basaría entonces en una serie de notas de estudiantes, cuya compilación final ni siquiera llegó a ver el propio Max Weber, de tal modo que su “gran obra” sería una no escrita por él y de la cual ni siquiera tenía idea que algún día sería manufacturada y publicada.²³⁹

No obstante, Collins considera que es en esa obra donde Weber ofrece, mejor que en ninguna otra, su “teoría institucional sobre el capitalismo”, la cual permite ubicar mejor el alcance, interesante pero limitado, de su tesis sobre el protestantismo, al mismo tiempo que es la obra donde Weber trató con mayor detalle sus puntos de acuerdo y desacuerdo con el marxismo.²⁴⁰ Lejos de considerar a Weber como un idealista, tal y como se le ha visto a partir de la perspectiva que considera única o predominantemente sus ensayos sobre la ética protestante, su obra de madurez permite entender mejor por qué él siempre se consideró a sí mismo un “materialista histórico”, aunque no de corte marxista, pues en su más redondeada y completa teoría del capitalismo de su periodo de madurez es posible ver el cuadro completo donde Weber asignó un papel limitado y subordinado a su célebre tesis sobre el protestantismo:

En la *Historia económica general*, Weber reduce el factor ideal a un lugar relativamente pequeño en el conjunto de su esquema. Es cierto que durante ese mismo periodo, Weber se encontraba preparando una nueva introducción [*sic*] y notas para una nueva edición de *La ética protestante* dentro de la recopilación de sus escritos sobre sociología de la religión, en donde volvió a defender su tesis original sobre el calvinismo. Pero sus reclamos para la importancia de esta tesis dentro del conjunto de su esquema no eran demasiado grandes pues el modelo bien redondeado que presenta en la *Historia económica general* ni siquiera menciona la doctrina de la predestinación. En vez de eso, lo que encontramos es una teoría predominantemente institucional, en la que la *organización* religiosa desempeña un papel clave en el surgimiento del capitalismo, pero sobre todo en conjunción con formas particulares de organización política.²⁴¹

La última teoría sobre el capitalismo de Weber es así básicamente institucional e implica una secuencia de importantes condiciones causales derivadas de la organización del trabajo libre, la existencia de un mercado y una burguesía enclavada en ciudades e instituciones urbanas autónomas, una racionalización formal en el derecho y la

administración, así como en el exacto cálculo de la reproducción del capital en el ámbito económico. El resultado de este conjunto de causas es un sistema capitalista caracterizado por la organización empresarial del capital y la tecnología racionalizada. El parámetro de conjunto es uno en el que esos numerosos elementos deben equilibrarse en una competencia y un constante conflicto para mantener el crecimiento económico.²⁴² Según Collins, Weber desarrolló esta teoría institucional del capitalismo en un fructífero intercambio con la teoría alternativa de Marx al grado que resultan, en su fundamento explicativo, complementarias, aunque sea en su evaluación contemporánea de lo que significa el capitalismo moderno y en sus perspectivas para el futuro donde aparezcan las más importantes diferencias interpretativas entre Weber y Marx.²⁴³ Weber tenía para ello una gran ventaja sobre Marx: el nivel de desarrollo, exactitud y complejidad de las investigaciones históricas y politológicas a principios del siglo XX era muy superior al alcanzado en el periodo del siglo XIX en el que escribió Marx; por ello, según Collins,

Debe tenerse siempre en mente que tanto Marx como sus seguidores dedicaron su atención primordialmente a mostrar el funcionamiento actual del capitalismo, y no las precondiciones para su surgimiento. Las prioridades de Weber eran casi enteramente las contrarias y, por ello, es posible considerar ambos análisis como complementarios, pues el análisis de Marx arranca a partir de donde lo deja Weber. Tan sólo en la década de los setenta han surgido esfuerzos comparables a los de Weber dentro de la tradición marxista, en especial el de Immanuel Wallerstein en 1974. Resulta muy interesante constatar cómo en su *Historia económica general* Weber anticipó los principales puntos de Wallerstein. Por otro lado, la revisión que hace éste del marxismo es de muchas maneras un movimiento hacia un modo de análisis más weberiano, capaz de poner énfasis en la importancia de las relaciones externas entre los Estados [...]. En general, hay una considerable convergencia, y también una complementariedad, entre

La última teoría sobre los orígenes del capitalismo de Weber y la teoría marxista madura que apenas está emergiendo ahora. Weber rechazó en buena medida las teorías marxistas de la acumulación primitiva del capital, o por lo menos las relegó a una función secundaria. Por otro lado, Wallerstein, así como el marxismo moderno en general, ha vuelto a poner en el centro del análisis el papel del Estado. Weber había ido mucho más lejos en esa dirección, al grado de que buena parte de la validez de la crítica weberiana a la tradición marxista, incluso en su forma actual, reside en que no otorga suficiente importancia al conjunto de formas institucionales, en particular las ancladas en el sistema legal, sobre las cuales se apoya el capitalismo.²⁴⁴

Randall Collins concluye, en consecuencia, que la última teoría de Weber sobre el capitalismo constituye, hasta la fecha, “la teoría general más completa que hay sobre sus orígenes”, pues se compara muy favorablemente con otros desarrollos teóricos más recientes, incluido el de Wallerstein en cuanto teoría histórica del sistema capitalista mundial.²⁴⁵ La teoría de Weber resulta, sin embargo, más completa porque es la única que da cuenta del surgimiento de todas las condiciones institucionales y motivacionales para el capitalismo moderno a gran escala, así como de su transformación mundial. Con todo, necesita desarrollarse y ponerse a prueba con nuevas investigaciones a fin de honrar el espíritu de llevar a cabo, actualmente, una fructífera “teoría sociológica

weberiana”.²⁴⁶

El resto del gran libro de 1986 de Collins pone muchos ejemplos sobre cómo puede desarrollarse esa teoría a partir del punto donde Weber dejó las cosas. Así, hay que prestar mayor atención a todo lo que Weber dijo con respecto a la revolución urbana de la baja Edad Media;²⁴⁷ A su teoría sobre la tecnología;²⁴⁸ A la comparación de su teoría sociológica general del capitalismo con la de Schumpeter;²⁴⁹ A su teoría política como una lucha por la legitimidad, dentro de la cual la posición del Estado en el mundo externo, con su correspondiente prestigio militar y social, constituye la clave para entender y explicar la dinámica de los acontecimientos políticos y las relaciones internacionales;²⁵⁰ por último, Collins encuentra también en la teoría de Weber valiosas vetas de investigación sobre la familia, basada en una evidencia comparativa donde se revisa la importancia de los factores económicos y políticos en el análisis de esa institución social.²⁵¹ La teoría de Weber sobre la familia resulta, por otro lado, de especial interés hoy, desde el momento en que aborda directamente la cuestión de la estratificación sexual en un análisis sobre las diferencias de género a fin de ubicar las respectivas posiciones ocupacionales del hombre y la mujer, lo cual, además de su relevancia actual, constituye un tema polémico pero en el que Weber no deja de sorprender por su actualidad y porque sus análisis resultan siempre de vanguardia y, con ello, siempre parecen trascender su propio horizonte histórico.²⁵² A pesar de sus limitaciones, lo novedoso del enfoque de Collins reside en que señala nuevas direcciones posibles de investigación que van más allá de la posibilidad de enmarcar el significado de todas las aportaciones weberianas dentro del más amplio, complejo e incluyente tema de la racionalidad y sus derivados. Otro tanto haría al año siguiente en Alemania Wilhelm Hennis para trascender el predominio del tema de la racionalidad en la interpretación de la obra de Weber, aunque por distintas razones y con otros propósitos teóricos.

En 1987 Wilhelm Hennis desafía el predominio del tema de la racionalidad para definir la principal cuestión en la problemática de Max Weber

En efecto, en 1987 aparecería en Alemania una obra de Wilhelm Hennis donde abordaba precisamente “la cuestión central” en la problemática de Max Weber, a partir de una revaloración de sus ensayos sobre la ética protestante.²⁵³ Según Hennis, la “cuestión central” para Max Weber siempre fue de tipo antropológico existencial, en el sentido de estar fundamentalmente interesado en el “tipo de hombre” o de humanidad (*Menschentum*) que podía surgir a partir de diferentes formas de conducción de vida (*Lebensführung*), condicionadas por determinados sistemas socio-económicos y culturales a lo largo de la historia. Éste es el verdadero hilo de Ariadna para explicar la “fragmentada” obra de Weber, no tan sólo la elaborada a partir de 1904 con la aparición del primer ensayo sobre la ética protestante y el ensayo sobre la objetividad en las ciencias sociales, sino también sus estudios agrarios de 1894 y las diversas “sociologías” contenidas en *Economía y sociedad*. En cambio, recurrir a la noción de *racionalidad* y sus derivados como hilo conductor presenta el problema de tener que considerar todas las obras escritas antes de 1904 o del “colapso nervioso” de 1898 como previas a la “conversión” de Weber a la sociología, es decir, como anteriores a su “verdadero” interés intelectual; asimismo, tal recurso exhibe sus límites al ser incapaz de explicar el significado de *Economía y sociedad* a no ser que ésta se vea como una obra que “en realidad no escribió Max Weber”, sino que fue construida e “inventada” por sus editores a partir de Marianne Weber. La problemática de Weber es en realidad mucho más amplia y profunda que la contenida en el circunscrito tema del significado de la racionalidad, pues es una problemática que, como lo detectaron desde un principio los filósofos existencialistas Karl Jaspers y Karl Löwith, implica un profundo planteamiento antropológico existencial por el significado del destino de la *Humanidad*. Weber siempre estuvo fundamentalmente preocupado por el problema de qué tipos de conducción de vida (*Lebensführung*), y cuáles no, se ven favorecidos o fomentados por determinadas condiciones económicas, sociales y culturales, lo cual equivale a preguntarse por el *tipo de hombre* que producen tales condiciones. La interpretación “antropológica existencialista” de Hennis se opone así radicalmente a todas esas reconstrucciones de la teoría sociológica de Weber, del estilo de Tenbruck, Schluchter y Habermas, quienes al tomar a la noción de *racionalidad* como criterio último de demarcación interpretativa, acaban por introducir de contrabando sesgos evolucionistas o teleológicos en una obra que expresamente se pronunció contra tales perspectivas, además de que falsifican la dicotomía esencial y más profunda, planteada por el propio Weber en muy diversas instancias, entre la “personalidad y los órdenes de vida” (*die Persönlichkeit und die Lebensordnungen*).

La cuestión central, el tema primordial, la problemática (*Fragestellung*) esencial de Max Weber es pues la *Menschenstumsfrage*, o la “pregunta que interroga por el destino de la Humanidad”, y esto, según Hennis, no se demuestra con forzadas “reconstrucciones” especulativas para dar sentido a su “fragmentada” obra, sino que se encuentra expresa y claramente postulado por la más autorizada de todas las opiniones en este tema, a saber, la del propio Max Weber. ¿en dónde, en qué texto? En realidad aparece en todos los textos fundamentales de Weber, pero se manifiesta declaradamente en sus célebres ensayos sobre la ética protestante y, sobre todo, en las respuestas que dio a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl, pues fueron ellos los que obligaron a Weber a definir abiertamente, de manera clara, inequívoca y sin tapujos, cuál era su tema central. Según Hennis, es un verdadero escándalo que precisamente esas respuestas, las cuales por su carácter polémico aclaran mejor que otros textos cuál era la problemática central de Max Weber, no hubieran sido traducidas, todavía en 1987, a ningún otro idioma y sólo se encontraran disponibles en alemán para algunos cuantos especialistas que se tomaban la molestia de leerlas pero sin buscar ahí la definición esencial de su problemática.²⁵⁴ De tal modo que la importancia de los célebres ensayos sobre el protestantismo y de las relativamente desconocidas respuestas que Weber dio a sus primeros críticos proporcionan la pauta para encontrar la expresa definición de su problemática central, puesto que, de acuerdo con el razonamiento de Hennis,

La más famosa de todas sus obras, *La ética protestante y el ‘espíritu’ del capitalismo* comprometió a Weber a lo largo de muchos años, en una polémica caracterizada por la excesiva pasión. Aquí, y sólo aquí, se vio forzado, aunque fuera a regañadientes, a hacer su problemática más clara y exacta en aquellos puntos en que había sido mal entendida [...]. Por ello, sólo en el caso de *La ética protestante* puede ayudarnos el propio Weber, en la medida de lo posible, a corregir los malos entendidos de su problemática.²⁵⁵

Pero antes de exponer los pasajes textuales que permitirán a Hennis demostrar su caso, advierte que la larga polémica en torno al significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo no ha dejado de tener importantes avances, especialmente en Alemania. Ahí, a diferencia de otras partes del mundo, tal tesis ya no se interpreta de manera simplista como una que postula meramente una relación directa de causalidad, pues prácticamente todos “los eruditos alemanes”, con la conspicua excepción de Habermas, la ven en términos de un mucho más amplio contexto interpretativo y regida en última instancia por el paradigma de las afinidades electivas. Al respecto, Hennis no puede ocultar sus sentimientos de superioridad y orgullo nacional porque los alemanes ya no interpretan esa tesis mediante sus más clásicos y dañinos malos entendidos:

La “tesis weberiana” ha sido mal interpretada desde hace mucho como una hipótesis causal sobre los orígenes del capitalismo. Pero esto ya no ocurre entre los investigadores alemanes. La actual interpretación predominante es la siguiente: Weber buscó encontrar la orientación mental “adecuada” para el surgimiento del

capitalismo moderno en la forma, reiteradamente enfatizada por él, de una “afinidad electiva” entre el “espíritu del capitalismo” y la “ética protestante” [...]. Esta “problemática” será la única de la que nos ocuparemos en lo que sigue.²⁵⁶

Definido así el *contexto* interpretativo en el que debe leerse la más célebre obra de Max Weber, Hennis delimita a continuación el *objetivo* fundamental de ésta de acuerdo con los siguientes parámetros:

[...] el objetivo de investigación más elaborado de estos ensayos se representa como el establecimiento de la conducción de vida [*Lebensführung*] racional sobre la base de la idea de la vocación profesional en cuanto uno de los “elementos constitutivos del moderno espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino de la misma civilización moderna” [*ep*: 285]. ¿Por qué nos detenemos en esta parte de la cita? ¿está el autor realmente sólo interesado —así podría leerse— en comprender si no el capitalismo, por lo menos “el moderno espíritu capitalista”? ¿o no se trata ya más bien de los orígenes históricos de la *Lebensführung* racional del moderno hombre de vocación profesional especializada [*des modernen Berufsund Fachmenschen*]?

Para una captación aún más precisa de esta cita, debemos reducirla a su esencia mediante el énfasis que nos brindan las cursivas: “Tratábamos de demostrar que *el espíritu del ascetismo cristiano* fue quien engendró uno de los elementos constitutivos del [moderno] espíritu capitalista, y no sólo de éste, sino *de la misma civilización moderna: la racionalización de la conducción de vida (Lebensführung)* sobre la base de la idea profesional” [*EP*: 285]. Leído de esta manera, parecería que la verdadera preocupación de Weber era la génesis histórica de la *Lebensführung* racional [...]. Si se nos permite ver la esencia de la problemática de Weber en las líneas puestas en cursivas de la cita mencionada, podemos concluir que Weber permaneció fiel a la misma quince años después. Tanto el tema de 1905 como el de 1920 sería el de la genealogía de la moderna *Lebensführung* racional mediante una “representación histórica”. Veamos ahora si no podemos, con ayuda de las “Antikritiken” [respuestas de Weber a sus primeros críticos], hacer todavía más clara esta problemática.²⁵⁷

La importancia de las respuestas de Weber a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl, reside en que son textos mediante los cuales Weber se propuso aclarar de una vez por todas la esencia de su problemática y de su “cuestión central”, a fin de “evitar todo posible malentendido en el futuro”. Hennis advierte que “¡sólo por esta razón estos escritos debieron de haber sido vistos en los últimos 75 años como los textos suplementarios más importantes para entender el argumento de la tesis de Weber!”.²⁵⁸ En vez de ello, tales textos fueron ignorados, o simplemente no sabían de su existencia, muchos intérpretes famosos de la obra de Weber especialmente en Francia y Estados Unidos. Lo cierto es que Weber fue haciendo cada vez más explícita la naturaleza esencial de su propia problemática conforme avanzó de la primera respuesta a Karl Fischer, en 1907, a la segunda y considerablemente mucho más extensa, detallada, agresiva y explícita respuesta que le propinó a Felix Rachfahl, en 1910. No obstante, Hennis considera que Weber ya había expresado de manera clara e inequívoca los puntos centrales de su argumentación, así como sus auténticas intenciones, desde la primera y breve respuesta que le dio a Fischer en 1907, cuando afirmó que en una futura edición de sus ensayos

[...] intentaré una vez más eliminar cualquier frase que posiblemente pudiera ser entendida en el sentido de sugerir una derivación de las formas económicas a partir de motivos religiosos, lo cual es algo que yo nunca he sostenido. Donde sea posible, trataré de hacer incluso todavía más claro que lo que buscaba “derivar” del “ascetismo” en su expresión protestante era el espíritu de un modo de *conducción de vida* [*Lebensführung*] “metódica”, y que este espíritu sólo se encuentra en una relación de “adecuación” [*Adäquanz*] histórico-cultural con las formas económicas.²⁵⁹

En su segunda respuesta en 1908 a Fischer, Weber vuelve a insistir con mayor énfasis en esos mismos propósitos al declarar que “evidentemente” él siempre consideró que el tema central de su investigación era el de una *Lebensführung* metódica, en el sentido de cómo la moderna ética de vocación profesional [*Berufsethik*] ha influido en un específico modo de conducción de vida que tiene importantes consecuencias económicas. Sin embargo, la más explícita y definida formulación de su temática la hace al contrastarla con la manera en que Sombart define su propia noción del *espíritu capitalista*. Así, en el pasaje más importante para tales propósitos, incluido en la larga nota 5 de su segunda respuesta de 1908 a Fischer, Weber afirma:

No es necesario decir que para su *propia* problemática, Sombart considera la “calculabilidad” *técnica* como el rasgo distintivo de su noción de “espíritu capitalista”. En cambio, para *mi* problemática [*für meine Fragestellung*], la cual tiene por objeto el surgimiento del “estilo de vida” *ético* que era específicamente “adecuado” para la etapa económica moderna del “capitalismo” y *que significó su victoria sobre el “alma” humana*, considero que mi terminología (desde mi propia perspectiva) es la correcta.²⁶⁰

En suma, Hennis considera que en estas aclaraciones frente a sus primeros críticos Weber definió expresamente su problemática como una que tiene un explícito contenido antropológico y “caracterológico”, contenido que muy pocas veces ha sido seriamente tomado en consideración ni en la discusión en torno a su tesis sobre el protestantismo ni en el decisivo papel que desempeña para el significado de todo el conjunto de su obra. La importancia de las respuestas de Weber a Fischer es sintetizada, en consecuencia, por Hennis del siguiente modo:

No lo perdamos de vista: las respuestas a Fischer buscaban clarificar la “problemática” de Weber. En el fondo —y de manera muy diferente a Sombart— se trata de la influencia de una *Lebensführung*, de los efectos “caracterológicos” [*“charakterologischen” Wirkungen*] de específicos tipos de piedad para aclarar —de la manera más “enfática”— la “problemática” de Weber en toda su fatídica importancia (puesto que se trata de un segmento decisivo para el destino de la humanidad); en fin, y más plenamente, del triunfo de un “*estilo de vida ético*” que representa la victoria del capitalismo en las “*almas*” de los hombres. Incluso el exceso de cursivas y comillas no puede ocultar lo radical de la cuestión: ¿de quiénes son esas *Lebensführungen* de las que estamos hablando, de qué raíces se trata aquí por medio de un “modo de presentación puramente histórico”?²⁶¹

Pero si las respuestas a Fischer plantean clara y sintéticamente para Hennis cuál era la problemática y el tema central de la obra de Weber, las más extensas respuestas que éste

le dio a Rachfahl en 1910 lo hacen de una manera más expresa y detallada. Hennis acepta que el hecho de que Weber se viera forzado a aclarar tantas veces, y de manera tan enfática, los propósitos, objetivos y temática central de sus célebres ensayos no deja de ser paradójico, pero no por ello disminuye la gran coherencia interna de su pensamiento. Quizá se trataba de un argumento demasiado complejo y refinado como para que en su época se entendiera fácilmente en todos sus meandros; quizá también por lo mismo, resultaba irresistible la tentación de simplificarlo y deformarlo a fin de vulgarizarlo y, así, irse por la “refutación” fácil y llamativa. Lo cierto es que juzgados en cuanto a su capacidad comunicativa, los ensayos de Weber sobre el protestantismo son calificados por Hennis como “una catástrofe didáctica”, pero precisamente ésta podría muy bien ser “la base de su indestructible atractivo”, demostrada a lo largo de todo un siglo. ²⁶²

De cualquier modo, en sus dos respuestas a Rachfahl de 1910, Max Weber insistirá en que el principal objetivo de sus ensayos sobre el protestantismo era el desarrollo de la *Berufsmenschentum* en cuanto componente del espíritu del capitalismo y que se “había expresa e intencionalmente restringido a tratar este tema”, de tal modo que si sus críticos no lo habían entendido así, por descuidados o por su limitado cacumen, eso ya no era culpa de él. ²⁶³ En la más extensa y significativa de esas dos respuestas —misma que hemos traducido al castellano como “Mi palabra final a mis críticos”—, Weber insiste en que a él sólo le interesaba “el problema de la adecuación” (*das Adäquanz-Problem*) o de las afinidades electivas entre la ética protestante y la mentalidad del capitalismo moderno. ²⁶⁴ Weber le recuerda también al público que en su segunda respuesta, de 1908, a Karl Fischer ya había precisado “que mis investigaciones analizan *exclusivamente* el desarrollo de un ‘estilo de vida’ ético, adecuado para el capitalismo incipiente de la era moderna. Si, por lo tanto, otros ‘han sobrestimado el alcance de mi investigación’, eso ya no es mi culpa”. ²⁶⁵ Después de quejarse porque Rachfahl ha tergiversado “las verdaderas intenciones” de su investigación, Weber procede a reiterarlas en un resumen, el cual, para Hennis, constituye la mejor declaración proveniente del propio Weber con respecto a cuál era el tema *central* de su problemática:

[...] lo que a mí me interesaba *centralmente* no era lo que nutrió al capitalismo en su expansión, sino el desarrollo de un tipo de ser humano [...denn nicht die Förderung des Kapitalismus in seiner Expansion war das, was mich zentral interessierte, sondern die Entwicklung des Menschentums] creado por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos. Y este propósito quedó claramente articulado al final de mi ensayo original. ²⁶⁶

Es cierto que resulta por lo menos un tanto “impúdico” el que Weber *no* hubiera puesto este objetivo “central” de su investigación *al inicio* de sus ensayos en 1904 y que viniera a señalar su “centralidad” seis años después, en una respuesta acicateada por un

crítico tergiversador de sus auténticas intenciones, como lo era Felix Rachfahl. Aún así, Hennis considera que sí hay, después de todo, material suficiente en la primera versión de los ensayos sobre el protestantismo para detectar que efectivamente, “si las citas textuales de un autor significan algo”, entonces el tema de la *Menschentum* o “tipo de ser humano” era el central de toda su problemática y no el de una supuesta “racionalidad”.²⁶⁷ De cualquier modo, el resultado final de su análisis exegetico le permite a Hennis

[...] establecer de manera inequívoca que el interés “central” de Weber en sus ensayos sobre la ética protestante era el “desarrollo de un tipo de ser humano” configurado “por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos”. La conjunción de “afinidad electiva” del “protestantismo ascético” (expresada en la idea de la vocación) con el temprano capitalismo burgués configuró un nuevo modo de *conducción de vida* racional para el hombre vocacional especializado, el *Berufs-und Fachmenschen*. El ascetismo contribuyó a “construir ese grandioso cosmos del orden económico moderno” [EP, p. 286] que hoy en día “determina con fuerza irresistible el estilo de vida de todos los individuos que han nacido en este mecanismo”[...]. La *Menschentum* es indudablemente la cuestión central aquí: “todos los individuos”, “hombres”, “el individuo”, la “persona” y esos “últimos hombres de esta fase de la civilización” [EP, p. 287]. O bien, nadie sabe “quién” (descifrado en términos del “interés central” esto sólo puede significar: *qué tipo de ser humano*) “ocupará en el futuro la jaula de hierro, y si al término de este monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales” [EP, p. 287].²⁶⁸

Hennis considera que ese tema siguió siendo el predominante cuando Weber extendió su proyecto de investigación a la ética económica de otras civilizaciones. La pregunta de *qué tipo de ser humano* resultaba configurado “por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos” se extendía ahora prácticamente a toda la *Menschentum*, a toda la humanidad, ya fuera en China, la India o el Islam. La preocupación por el tema de las diversas formas de racionalidad surgía en todo caso a partir de la matriz del trasfondo más amplio que daba sentido a esa cuestión más específica; de cualquier modo, los ensayos de sociología de la religión de Max Weber deben leerse como orientados por la problemática “central” del destino de la *Menschentum*.²⁶⁹ Pero si el interés central y primordial era el de la *Menschentum*, entonces la *Lebensführung* se convertía en el objeto “material” de todo su proyecto de investigación comparativa. El tema de la racionalización debe verse en consecuencia como uno *subordinado* al primordial objeto material de la investigación, es decir, la comparación entre los diferentes modos de conducción de vida o *Lebensführungen*:

El objetivo “material” o “tema” de la sociología de Weber no debe buscarse en los “intereses” o en las “ideas” o en las “imágenes del mundo” y tampoco en la “acción”: su único objeto es la *Lebensführung*. Es a partir de aquí, donde los hombres revelan sus cualidades específicamente humanas (*Menschentum*), de donde se deriva todo lo demás [...]. Weber nunca se cansó de repetir que por *racionalización* se puede entender cualquier cosa, y que lo que a él le interesaba era una definición más precisa del ambiguo concepto. En la famosa frase de la “introducción a la ética económica de las religiones universales”, la cual ha sido citada repetidamente por aquellos que afirman que el interés central de Max Weber era el del “proceso de

racionalización” occidental, Weber también aclara, de hecho, cuál era el “tipo” de “procesos de racionalización” que serían de su interés “en lo que sigue”, es decir, lo que sería la “contribución” de las investigaciones sobre la ética económica de las religiones universales: exclusivamente la “racionalización de la *Lebensführung*” y principalmente su forma “práctica” relacionada con la esfera económica [...]. El tema de Weber no es, por tanto, algún proceso de racionalización “en general”, sino más bien el proceso de racionalización de los “modos prácticos de conducción de vida”.²⁷⁰

Hennis considera que este interés “central” de Max Weber por la *Menschentum* había sido claramente detectado por algunos de los primeros intérpretes de Weber, en especial por Karl Jaspers (1920), Siegfried Landshut (1929) y Karl Löwith (1932), pero que lamentablemente ese aspecto se había atribuido exclusivamente al papel de Weber como “filósofo” sin que supuestamente tuviera ninguna implicación para su contribución como “sociólogo”. Hennis se sorprende, en consecuencia, por lo cercanos que estuvieron Landshut y Löwith para encontrar, “como ninguno otro después”, la esencia “antropológica-caracterológica” de la problemática central de Weber, pero que finalmente no fueron capaces de desarrollarla por centrarse en la cuestión de la racionalidad en virtud de que ésta era la que proporcionaba el puente para hacer una comparación con Marx.²⁷¹ De cualquier modo, Hennis afirma que la cuestión “cualitativa” sobre el destino de la humanidad, en cuanto principio “antropológico-caracterológico” de toda la obra de Weber, puede encontrarse no nada más a partir de su ensayos sobre el protestantismo, sino también en sus estudios agrarios de 1894 sobre la situación de los trabajadores al este del río Elba;²⁷² en su artículo metodológico de 1917 sobre el principio de la “neutralidad valorativa” en las ciencias sociales,²⁷³ y también en sus célebres conferencias sobre “La política como vocación” y “La ciencia como vocación”. Por lo tanto, este tema es el que efectivamente se encuentra a lo largo y ancho de toda su obra, y quienes piensan que el concepto de *racionalidad* es su hilo conductor no pueden dar cuenta de lo publicado por Weber antes de 1898, o después, en *Economía y sociedad*, ni tampoco de sus conferencias sobre la vocación del político y el científico.²⁷⁴

Las citas de los estudios de Weber utilizadas por Wilhelm Hennis para apoyar su tesis de que el tema central era el de la *Menschentum* no dejan de ser interesantes y pertinentes para la propuesta de una nueva manera de leer su obra. Así, Hennis hace notar que Weber siempre se consideró a sí mismo, antes que nada, un economista, de tal modo que al definir el objetivo central de su disciplina —en su lección inaugural de 1895 como profesor de economía política en la Universidad de Friburgo— y presentar el dilema al que se enfrentaba el Estado nacional alemán con respecto a la estrategia a seguir con los trabajadores migratorios polacos al este del río Elba, Weber definió expresamente la economía política como una “ciencia del hombre”, cuya principal y última función es preocuparse por “la *calidad de los hombres*” forjados en determinadas circunstancias económicas y sociales.²⁷⁵ Hennis pregunta retóricamente, enseguida de

esta cita, si acaso es posible definir de una manera más clara que ésta a la naturaleza de la temática central de Weber, y llega a la conclusión de que éste definió desde su juventud la temática y cuestión centrales que regirían, en el fondo más profundo, toda su obra sin que en realidad abandonara jamás esa preocupación antropológica central que, en 1895, había definido de la manera más clara posible:

El pensamiento que nos conmueve, orientándonos más allá de nuestra generación, no nos lleva a preguntarnos cómo *vivirán* los hombres del futuro, sino cómo *serán*; pensamiento que, en realidad, está también en la base de todo trabajo político-económico. No deseamos alimentar en ellos el bienestar, sino aquellas cualidades asociadas con el conocimiento que constituyen la dignidad humana y la noble majestad de nuestra naturaleza.²⁷⁶

Con todo, hacia el final de la vida de Weber se agudizó el problema referente a cuál era el destino de la humanidad en las condiciones de una sofocante racionalidad instrumental burocratizada, generada por el avance del capitalismo, sin que hubiera ninguna salida en la alternativa socialista. “El problema cultural de la era de Weber es la despersonalización de todos los órdenes de la vida que determinan la vida humana”.²⁷⁷ Un orden completamente racionalizado, en el sentido instrumental, no deja espacio para el desarrollo de la personalidad, ni de la dignidad humana, y mucho menos de aquellas cualidades asociadas a “la más noble majestad de nuestra naturaleza”. En la *jaula de hierro* racionalizada ya no hay ningún espacio para esas posibilidades, ni para las oportunidades de una digna *Lebensführung* realizada por un ser humano libre. La nueva lectura del significado de la obra de Max Weber propuesta por Hennis se basa así en una perspectiva de *antropología filosófica*. ésta planteaba expresamente cuestiones y problemas que no eran de ninguna manera excéntricas a la “situación espiritual de la época”, sino que correspondían de la manera más íntima y cercana al gran tema de cuáles es, y dónde se ubica, “el puesto del hombre en el cosmos”, tema que había preocupado a los más excelsos contemporáneos alemanes de Max Weber, también influidos por Nietzsche, “desde Dilthey hasta Max Scheler”.²⁷⁸ Aunque muchos de esos temas y problemas parecen ya no ser los más urgentes en la actualidad, Hennis concluye que “muy bien podría ser el caso de que la obra de Weber, centrada en torno a *la cuestión del destino de la humanidad en el mundo moderno*, podría hacernos conscientes de preguntas *que ya no nos hacemos* y, por lo mismo, proporcionarnos un incentivo para plantear *nuevas preguntas*”.²⁷⁹

Las influencias directas en la problemática antropológica de Max Weber son rastreadas por Hennis en las obras de Nietzsche y Karl Knies; el primero, porque en la tercera parte de *La genealogía de la moral* abordó directamente la pregunta de “Qué significan los ideales ascéticos”, en un estilo que claramente se refleja en la célebre problemática weberiana; y el segundo, porque, en cuanto maestro de economía política

de Weber, fue quien más claramente concibió esta disciplina como “una ciencia del hombre”, exactamente en el mismo sentido en que Weber llegaría a concebirla años después. Más aún, según Hennis, en lugar de perder el tiempo, como lo hicieron von Schelting y Dieter Heinrich, intentando encontrar las raíces de la problemática de Weber en Rickert y el neokantismo,²⁸⁰ se avanzaría mucho más si se prestara la merecida atención a las obras de economía de su maestro Knies, quien no solamente le enseñó a su discípulo el significado último de esa disciplina, sino que “todas las ‘sociologías especializadas’ de Weber, con la sociología de la religión a la cabeza, fueron anticipadas *in nuce* por Knies; pero, sobre todo, la orientación teórica de Weber hacia la acción puede rastrearse directamente hacia Knies”.²⁸¹ No obstante toda esa influencia de la escuela histórica de economía en la problemática antropológica de Weber, ésta tiene que analizarse siempre en el trasfondo de la enorme y decisiva influencia de Nietzsche.

Hennis cita un artículo de Georg Simmel, redactado en 1896, donde había caracterizado el meollo de la filosofía moral en términos de ser un “personalismo ético”, a lo que Hennis agrega: “No conozco ningún término mejor para identificar el corazón de la ‘sociología’ de Weber”.²⁸² Cuestiones tales como la despersonalización de las relaciones humanas en el capitalismo avanzado con su orden económico “antiético”; el desencantamiento del mundo (“Dios ha muerto”) como consecuencia de la racionalización; la “moral de la distinción” como una “ética de responsabilidad”; el rechazo del eudomonismo en aras de una ética que exige la excelencia y la superación del ser humano; el concepto de la *personalidad* regida por la máxima de “atrévete a ser quien eres”, y varias cosas más, son algunas de las muchas “Huellas de Nietzsche en la obra de Max Weber”.²⁸³ Precisamente por ello, Hennis considera que ha sido siempre un grave error querer ver en Weber a un pensador liberal. Hay demasiados aspectos de la obra weberiana que no se ajustarían a una definición ortodoxa de lo que es un “liberal” ni en el aspecto económico, ni en el político, ni en el filosófico. No hay que buscar en él lo que no está ahí, porque

[...] la sociología de Weber no es una teoría de la sociedad orientada hacia las ideas de la libertad y la igualdad, sino más bien una teoría de los “complejos de dominación” concebida completamente en el sentido de Nietzsche. Si Weber hubiera sido un liberal, hubiera sido el que habría puesto en primer rango el problema del liderazgo y de su calidad, *antes de todas las otras* cuestiones políticas y sociales.²⁸⁴

Es evidente que la “originalidad” de la interpretación de Hennis genera problemas al ir en demasiados aspectos contra la corriente de muchas otras interpretaciones autorizadas sobre la obra de Max Weber. Baste decir que en su interpretación de la influencia de Nietzsche sobre Weber no toma en cuenta la mediación de Simmel a pesar de la cita aislada que toma de él. Hennis parece desconocer toda la teoría de Simmel sobre la tragedia de la cultura moderna, en el sentido de que el avance de la racionalización

trastoca los medios instrumentales en fines intrínsecos, teoría que tanta influencia tendría, entre otras cosas, en la teoría de la burocracia de Weber. Tampoco parece tomar en cuenta la defensa del parlamentarismo liberal en los escritos políticos de Weber ni su defensa “realista”, aunque ciertamente no iusnaturalista, de la democracia liberal.

Por último, si bien Hennis insiste en el valor de importantes citas textuales que retoma de la variada obra weberiana, también omite muchas otras que podrían ir en contra de su interpretación, tales como las expresas referencias a las cuestiones de causalidad que Weber introduce en prácticamente todas sus obras, incluidos por supuesto los ensayos sobre el protestantismo, pero también en las respuestas a sus primeros críticos. Porque si bien es cierto que en “la palabra final” de 1910 a sus críticos Weber insiste en que a él le interesan primordialmente las relaciones de “adecuación” y de afinidades electivas” entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, también es cierto que en otra parte del mismo texto, cuidadosamente no mencionada por Hennis, Weber afirma que uno de los pasos metodológicos de su investigación fue el intento por ilustrar, mediante ejemplos, “cómo se relacionan *causalmente* esas actitudes espirituales con el sistema económico del capitalismo moderno”.²⁸⁵ Y en cuanto a la cuestión de si el tema de la racionalidad es algo subordinado a alguna otra temática en sus ensayos sobre el protestantismo, siempre surgirá frente a la interpretación de Hennis la incómoda afirmación del propio Weber con respecto a que “si este trabajo nuestro sirve para algo, lo será por lo menos para descubrir el múltiple sentido del concepto, aparentemente unívoco, de lo *racional*”.²⁸⁶ Es cierto que esta afirmación sólo aparece en la segunda versión de 1920 y no se encuentra en el ensayo redactado en 1904, pero, por lo mismo, ésta es precisamente una de las razones por las cuales Tenbruck, Schluchter y varios más llegan a la conclusión de que la discusión del tema de la racionalidad acabó por imponerse como proyecto más amplio de investigación a los propósitos que Weber hubiera tenido previamente, así como absorbió dentro de tal proyecto la temática más circunscrita de los ensayos sobre el protestantismo.

De cualquier modo, parte del desacuerdo que generó en Alemania la interpretación de Hennis pronto sería puesto de manifiesto en las discusiones de un coloquio celebrado en el mismo año en que había aparecido su polémico libro, pero cuyos resultados no serían publicados sino hasta 1988.

Los desacuerdos entre Mommsen y Hennis en el coloquio sobre Weber de 1987

En efecto, en 1987 se llevaría a cabo en Alemania un coloquio sobre Weber tan importante que sus discusiones serían transmitidas radiofónicamente antes de publicarse en 1988, al lado de las ponencias presentadas en ese coloquio.²⁸⁷ En ese contexto se dio una interesante discusión entre Hennis, Mommsen y Pietro Rossi con respecto al significado de Max Weber para el mundo actual. Hennis reiteró sus tesis interpretativas de que Weber es sumamente actual básicamente por su aportación antropológico-caracterológica, por la profundidad de su crítica cultural y por instigarnos a volvernos a plantear preguntas que ya no nos hacemos. En cuanto heredero directo de Nietzsche, Weber no puede ser considerado auténticamente como un pensador liberal y mucho menos como alguien que veía la democracia como un tema central, pues no debe perderse nunca de vista que “las formas estatales y todas las reglas de organización social son para él meros medios, puestos a disposición del verdadero fin que es la configuración de un determinado tipo de ser humano”.²⁸⁸

Más aún, ese tema central no es de carácter propiamente sociológico, sino filosófico, y la influencia más profunda en el mismo proviene de Nietzsche.²⁸⁹ Tal cuestión, de raigambre en última instancia aristocrática, ya no se hace en las ciencias sociales contemporáneas, y, por lo mismo, “no debemos olvidar que la diferencia decisiva entre Weber y nosotros reside en que mientras nosotros aceptamos la modernidad de manera incuestionable, Weber la aceptaba a regañadientes, sin perder de vista los efectos negativos que acarrea sobre el destino de la humanidad”.²⁹⁰ Según Hennis, “nosotros” ya no nos hacemos cuestionamientos aristocráticos como el que aparece en las últimas líneas de los ensayos sobre la ética protestante, donde critica despectivamente esas “nulidades” que no son más que “especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón” y que, encima de todo, se consideraran a sí mismos “los últimos hombres”, es decir, la más alta etapa evolutiva de la humanidad.²⁹¹ A pesar de que no compartimos ya con él esa perspectiva, “podemos aprender de Weber cómo plantearnos las preguntas realmente importantes” puesto que éstas ya no se las hacen los científicos sociales de hoy.²⁹² En este sentido, “Weber fue, y es, uno de los más grandes maestros filosóficos, tal y como lo fue para Jaspers y la generación de los años veinte, un hombre que llevaba hacia la claridad, sin dar recetas cómodas, con respecto a cómo debemos manejar los problemas de nuestra civilización mundial contemporánea”.²⁹³

Esta exposición por parte de Hennis fue seriamente cuestionada en ese coloquio por parte de Rossi y Mommsen. El primero le hizo notar que no puede ni debe reducirse la enorme importancia que tiene Weber como maestro sociológico, pues en este ámbito su importancia es todavía mayor que la que puede tener como filósofo.²⁹⁴ Por otro lado,

tampoco es tan fácil negar u ocultar la raigambre liberal de Weber puesto que “sus héroes no eran ni Federico el Grande, ni Bismarck o Lutero”, sino las sectas protestantes de Norteamérica y el modelo parlamentario inglés, de tal modo que si bien pudiera ser correcto que “Weber no era un liberal en el sentido clásico, sus simpatías políticas estaban fuertemente orientadas hacia el liberalismo”.²⁹⁵

En cuanto a Mommsen, las críticas fueron más tajantes, en parte porque se sentía obligado a “seriamente protestar” por diversas tergiversaciones de la interpretación de Hennis. En primer lugar, aun cuando es cierto que hay una notable influencia de Nietzsche en Weber, es importante tomar en cuenta también sus grandes diferencias, pues el segundo no es “ni un crítico antimodernista de la civilización” y sus cuestionamientos al sistema capitalista contemporáneo se hacían, en todo caso, desde la perspectiva de que éste es el menos malo de los sistemas posibles en las condiciones actuales, y no hay ninguna alternativa real a sus problemas en algún otro sistema como el del socialismo estatizado.²⁹⁶ Por lo que se refiere a la cuestión del liberalismo, Mommsen señala que si bien Weber no era un liberal clásico, sí se le puede designar, sin contradecirse, como alguien que defendía “un liberalismo aristocrático”, llevado a cabo con el consenso de los “muchos”, haciendo política con las masas y no contra ellas y defendiendo el principio de la ética de la responsabilidad en la política no para algunos, sino para todos.²⁹⁷ Finalmente, su legado intelectual también debe evaluarse en función de preguntarse por las razones que han llevado “al enorme renacimiento mundial de Weber, mucho más allá de las fronteras occidentales, que observamos actualmente”.²⁹⁸ Si casi la mitad de la literatura especializada contemporánea sobre Max Weber se produce en Japón, esto tiene algo que ver con la manera en que Weber se planteó la pregunta sobre cómo puede sobrevivir algún margen de maniobra para el individuo responsable en las condiciones del mundo sobreadministrado de una sociedad industrial avanzada, pues esa pregunta necesariamente tiene implicaciones “histórico-universales”.²⁹⁹ Es cierto que Weber ha dejado de ser visto como el teórico de la “libertad valorativa” como fundamento procedimental de las ciencias sociales en sentido positivista y desde la perspectiva del supuesto “fin de las ideologías” de la década de los sesenta, pero eso tampoco implica que Weber haya dejado de ser el gran maestro de las ciencias sociales de finales del siglo XX. “Lo que más bien observamos actualmente —advierte Mommsen— es una correspondiente tendencia mundial que está orientando la investigación social empírica de regreso a la discusión histórica, a fin de preguntarse por el significado que ésta tiene para la humanidad”.³⁰⁰ El hecho de que también en los países europeos del bloque socialista se haya descubierto la sociología de Max Weber como una que plantea los problemas en general de la sociedad industrial, demuestra lo limitado de la perspectiva de la sociología estadounidense de los años sesenta al pretender reducir a Weber a la sociología empírica “libre de valores” y, además, presentarlo con una mira tan estrecha

“como el apóstol del orden capitalista individualista de tipo occidental”.³⁰¹

La conclusión del conductor de la discusión, Christian Gneuss, residió en asentar que, a diferencia de los años sesenta y setenta, la actualidad de Weber a fines de los ochenta parecía estar en que predominaba un mayor escepticismo con respecto a los planes y soluciones preestablecidos para los problemas de la modernidad en las sociedades industriales: “Nos hemos vuelto mucho más escépticos y creo que así nos hemos vuelto a acercar más a Max Weber”.³⁰²

Balances de 1987 en Alemania y el mundo anglosajón del estado de la discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo: Richard van Dülmen y Larry Ray

Hemos visto ya que un aspecto del estado de la discusión en Alemania de la tesis weberiana sobre el protestantismo, señalado con especial orgullo nacional y regocijo en el libro de Wilhelm Hennis, era que en este país sus eruditos ya no la discutían en términos de una estrecha relación causal, sino que, al abordarla en un contexto interpretativo mucho más amplio, la percibían como una tesis que plantea más bien una relación de “adecuación”, regida por el flexible vínculo de las afinidades electivas. Tal diagnóstico fue reiterado en el balance del profesor de la Universidad de Saarbrücken, Richard van Dülmen, quien, en el mismo e importante coloquio sobre Weber de 1987 ya mencionado, presentó una ponencia dedicada a precisar el estado de la discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo “a la luz de la reciente historia social” en Alemania.³⁰³ Ahí, van Dülmen insistió en que Weber había declarado expresamente en el cuerpo de sus propios ensayos, incluso desde la primera versión, que él jamás había sostenido una tesis tan “tonta y doctrinaria” como la que postula que el sistema capitalista supuestamente fue un producto generado causalmente por la Reforma protestante.³⁰⁴ Tradicionalmente ha sido un lamentable error interpretativo querer ver tal nexo causal en la tesis weberiana cuando, de hecho, “en ésta no se trata de establecer *ninguna relación causal*”, y ésta es precisamente la manera como ya no se ve actualmente la tesis weberiana en la reciente historia social alemana, la cual sí ha tomado en serio la expresa afirmación del propio Weber con respecto a que su tesis tan sólo plantea una relación de afinidades electivas entre ciertas creencias religiosas y la mentalidad del capitalismo moderno: “Weber no intenta más que demostrar una determinada ‘afinidad electiva’ entre ciertas formas de creencias religiosas y la ética profesional, cuya íntima relación busca definir y explicar más claramente en la segunda parte de su investigación”.³⁰⁵

La conclusión a la que llegan los ensayos de Weber sobre el protestantismo no es, por lo tanto, una que formule alguna relación de causalidad entre los fenómenos abordados ya que, al parecer de la nueva historia social en Alemania de finales de la década de los ochenta, “Weber no pregunta aquí por causalidades, sino por correspondencias [*Entsprechungen*] entre factores sociales y procesos en la historia”.³⁰⁶ Al no entender claramente esto, los primeros críticos alemanes, Karl Fischer y Felix Rachfahl, cayeron en una serie de malos entendidos, y por lo mismo sus críticas erraron el blanco al no tocar el meollo de la tesis que criticaban.³⁰⁷ En cambio, los nuevos investigadores alemanes han encontrado que entre las dos versiones de sus ensayos sobre el protestantismo, Weber extendió sus horizontes de investigación, con lo cual el análisis sobre el capitalismo quedó insertado en el problema mucho más vasto del significado de la racionalidad occidental. “Por ello ahora se ha vuelto mucho más claro que los

auténticos intereses de Weber no se dirigían primordialmente al análisis del capitalismo, sino más bien a la historia del racionalismo occidental, en donde se encuentra fundamentada la cultura de la modernidad”.³⁰⁸ A raíz del descubrimiento de este significado más amplio del proyecto de investigación de Weber, regido por el concepto de *racionalidad*, se ha prestado una mayor y mejor atención a su sociología de la religión; en particular, “todas las investigaciones sobre la naturaleza de las sectas protestantes que han tenido un notable avance a partir de la década de los sesenta tienen mucho que agradecerle a Weber, así como también están en deuda otras áreas de investigación”.³⁰⁹ Sin embargo, en contraste con el interés más sistemático y especializado en la sociología de la religión de Weber, también es cierto que muchos historiadores de la Iglesia han permanecido indiferentes a la discusión de la relación entre el calvinismo y el capitalismo.³¹⁰

De cualquier modo, a diferencia de las simplificaciones y reduccionismos de la tesis weberiana por parte de críticos como Herbert Lüthy y Geoffrey R. Elton a finales de la década de los sesenta, “las objeciones de carácter sustantivo contra la tesis de Weber a partir de los años setenta han sido abandonadas, en virtud de que su tesis ha sido usada para buscar y discutir fructíferamente nuevos enfoques y caminos para abordar el tipo de relación entre la religión y la sociedad, pero sobre todo entre la religión, la cultura y el capitalismo”.³¹¹ En este sentido, la tesis weberiana ha recuperado su actualidad en Alemania, toda vez que ahora se le interpreta con mejores instrumentos y en el contexto más amplio de la problemática de la racionalidad y del paradigma de las afinidades electivas. Precisamente por ello,

La tesis de Weber continúa discutiéndose vigorosamente, aun cuando no hayan surgido nuevos puntos de partida que retomen sus ideas iniciales en toda su plenitud. Sin duda que hoy vemos de manera diferente en Alemania los factores individuales; ya no valoramos tan alto la concepción luterana de la vocación; distinguimos en aspectos muy importantes en la teología de Calvino del calvinismo; ya no vemos ninguna conexión directa entre los portadores activos del capitalismo temprano y los propagandistas de un protestantismo ascético, y, en general, hacemos más distinciones dentro de la tradición calvinista puritana, así como damos un peso diferente a la contribución del catolicismo a la modernidad. Pero con todo esto, la tesis de Weber todavía no es confrontada directamente en su propio terreno, desde el momento en que él estaba primordialmente interesado en un análisis sobre el origen del espíritu moderno, no en cuanto construcción intelectual, sino en cuanto articulación de la conducta. Ahora que los historiadores se han vuelto cada vez más receptivos a las cuestiones de la historia cultural y de las mentalidades, adquieren nueva importancia la cuestión de formas de percepción, disposición de conducta y del papel de la mentalidad en la historia. Así, la tesis de Weber adquiere hoy una actualidad inmediata, pero no como una aportación empírica para la historia del capitalismo o del calvinismo, sino como aportación tanto para la historia de la acción social como del papel de las ideas en ella, en especial de la religión en la historia. En este sentido, Max Weber se encuentra mucho más cercano a la problemática moderna que Karl Marx.³¹²

Este balance alemán, por parte de van Dülmen, del estado de la discusión a finales de

la década de los ochenta en torno a la célebre tesis weberiana contrasta notablemente con otro de la misma época llevado a cabo en el mundo anglosajón por Larry Ray de la Universidad de Lancaster en Inglaterra.³¹³ El énfasis en el balance realizado por Ray se centra en la cuestión de la *causalidad*. Al pasar revista a las críticas de Karl Fischer, Felix Rachfahl, Werner Sombart, Richard Tawney, Henri Sée, H. M. Robertson y Kurt Samuelsson,³¹⁴ Ray señala, por un lado, que “la primera fase del debate se caracterizó por seleccionar detalles de contenido histórico centrados en torno a las interpretaciones de la religión, del cambio económico y de la dirección de la causalidad”,³¹⁵ mientras que, por el otro, advierte que “hasta aquí este capítulo se ha enfocado en el debate sobre aspectos históricos y de contenido, en los cuales la cuestión de la dirección de la causalidad fue la central”.³¹⁶ Al abordar inmediatamente después la cuestión de las relaciones teóricas entre Weber y Marx, Ray hace una rápida mención del recurso de las afinidades electivas y de la metáfora de “las ideas como guardaguasas de la historia”,³¹⁷ pero con el fin de incorporarlos a continuación como elementos de “la explicación plural y multicausal” que caracteriza en general la estrategia explicativa weberiana.³¹⁸

Y si bien se reconoce que a lo largo de setenta años necesariamente tuvo que darse un desplazamiento en el énfasis de la discusión, Ray no menciona que ese énfasis haya ido ni en la dirección de flexibilizar la cuestión del vínculo causal ni en la de considerar la tesis sobre el protestantismo dentro del más amplio proyecto del tema de la racionalidad, sino que cita con aprobación el diagnóstico de S. N. Eisenstadt, según el cual “en el transcurso de la controversia en torno a Weber ha habido un desplazamiento de la atención de las supuestas relaciones causales directas a ‘las capacidades transformativas internas del protestantismo y su impacto en el mundo moderno’”.³¹⁹ Y aunque Weber haya planteado en sus ensayos sobre el protestantismo cuestiones de “gran importancia y originalidad”, tales como “el valor y destino de la moderna civilización occidental”, sus respuestas a éstas requieren de un grado de erudición, visión crítica e imaginación histórica que muy difícilmente pueden dominarse con las actuales técnicas y los instrumentos de investigación. De lo cual Ray concluye que pronto éstos acabarán por enviar la tesis weberiana al olvido de los archivos históricos, sin que el debate en torno a la tesis logre cumplir su primer siglo de existencia:

Aunque sea temerario sumarse a otros que a lo largo de los años han anunciado el “final” del debate, es muy posible que más que convertirse en el centro de nuevos intercambios polémicos entre historiadores y sociólogos, la tesis weberiana acabará por desaparecer, al menos por un tiempo, sepultada por el peso de los análisis estadísticos y las hojas de las computadoras.³²⁰

Larry Ray falló en su “temeraria profecía” pues el debate en torno a la tesis weberiana se renovaría no una, sino varias veces en los años que todavía le faltaban para

cumplir un siglo. Tanto en aspectos teóricos como históricos, teológicos y filológicos volvería a encenderse el apasionado fuego de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo en los años por venir a 1987. En algunos casos, la interpretación directamente causalista volvería a aparecer en una especie de manifestación regresiva a temas y perspectivas ya superados sin que, efectivamente, aquí se anunciara nada nuevo bajo el sol; sin embargo, en otros, surgirían nuevos temas y enfoques sin que ninguno de ellos se encaminara en la dirección profetizada por Ray. En este sentido, las predicciones de van Dülmen fueron mucho más acertadas que las de Ray y en cierta forma también confirmaron el diagnóstico de Hennis con respecto a que en Alemania ya nadie interpretaba la célebre tesis weberiana de manera aislada, fuera del contexto interpretativo que le da sentido, y por supuesto que tampoco en términos de una relación de causalidad directa. No obstante, el balance de van Dülmen también contradecía el diagnóstico de Hennis en un punto esencial: el contexto más amplio de interpretación, tanto para la tesis weberiana sobre el protestantismo, como para el significado global de su obra, no lo proporcionaba tanto la cuestión de la *Menschenheit*, sino el concepto de *racionalidad*, mismo que siguió siendo el renovado paradigma dominante de interpretación para encontrar algún significado a la posible unidad de su “fragmentada” obra.

Alan Bloom y la “cerrazón de la mente americana” en 1987

Mientras tanto, la crítica cultural de origen iusnaturalista alcanzaba, una vez más, lo que supuestamente planteaba el relativismo valorativo weberiano en general, y su tesis sobre la ética protestante en particular, esta vez por medio de un importante e influyente libro de finales de la década de los ochenta escrito por Alan Bloom, *The Closing of the American Mind*.³²¹ Bloom, influyente filósofo, político, iusnaturalista y platónico, había sido un discípulo de Leo Strauss, y en cierta forma heredó todos los prejuicios e interpretaciones equivocadas de su maestro con respecto al significado de la figura de Max Weber en la historia de las ideas políticas, mismos que Raymond Aron ya había exhibido en su falsedad y mala fundamentación mediante la crítica contra Strauss desarrollada en su estudio introductorio a la versión francesa, de 1959, de *El político y el científico*.

Bloom hace caso omiso de tal demostración y, en cambio, procede a acusar a Max Weber de ser uno de los principales responsables de “la cerrazón de la mente norteamericana” dada su enorme y “nefasta” influencia en la educación universitaria de Estados Unidos, especialmente después de la segunda Guerra Mundial. Para el fundamentalismo iusnaturalista y platónico de Bloom, el mayor pecado de Weber es ser un relativista cultural, cuyas posiciones, especialmente en el ámbito de la política, desembocan en un peligroso “realismo” que, en el fondo, no es muy diferente al de los sofistas griegos, y, peor aún, legitima una posición nihilista heredera de Nietzsche.

En cuanto principal representante del relativismo axiológico “científico”, y padre del “decisionismo” y del “realismo político”, Weber y sus discípulos indirectos, como Arnold Brecht y Hans Morgenthau, por no decir nada de Parsons y Bendix, se han apoderado de la mente y el espíritu de la élite universitaria estadounidense para alejarlos de los valores morales y políticos eternos que hicieron de Estados Unidos la nación más grande del planeta, precisamente por su sólida fundamentación moral en los derechos naturales incuestionables. La peligrosa seducción de la figura de Weber llega por muchos lados, y aunque en el fondo es una temible hidra de múltiples cabezas, se disfraza de un seductor canto de sirenas que hace encallar a las mejores mentes de la juventud estadounidense en los arrecifes del atractivo, pero a final de cuentas nihilista, discurso del “desencantamiento” del mundo y las formas “plurales” y relativistas de la “racionalidad”.³²²

En efecto, según Bloom, al sustituir la sana fundamentación de los ideales políticos en los valores morales absolutos e incuestionables por la tesis del eterno e inconciliable conflicto entre los valores últimos, Weber no sólo propone un herético politeísmo, sino que también reafirma e inyecta el veneno de la herencia de Nietzsche, la cual debe ser definitivamente expulsada de la moral Estadounidense antes de que la siga carcomiendo

mediante sus catastróficos y posiblemente irreparables daños. A decir verdad, afirma Bloom: “La transfusión de esta [...] interpretación constructora de mitos y ‘valores individuales’ de la experiencia social y política, dentro de la circulación sanguínea de Estados Unidos fue en buena medida realizada por medio del lenguaje de Max Weber. Su éxito en este país ha sido, estoy tentado a decirlo, milagroso. Un buen ejemplo de ello ha sido su invención de la ética Protestante”.³²³ En el fondo, la manera como Weber trata las creencias religiosas de los calvinistas, puritanos, metodistas y bautistas, tan sólo es un camino más de promover el nihilismo, pues al negar una racionalidad intrínseca a los altos valores morales y religiosos que defendían esos grupos, a fin de reducirlos a meras “cosmovisiones”, “interpretaciones del mundo”, *Weltanschauungen*, Weber afirma que no hay valores absolutos, ni un criterio definitivo de racionalidad mediante el cual puedan dirimirse y juzgarse las distintas posiciones y situaciones morales empíricas.

Los altos, sanos e incuestionables valores del *Bill of Rights* de la constitución norteamericana no son para Weber más que una “cosmovisión” relativa; y para Bloom eso constituye una perversa y siniestra interpretación porque desvaloriza lo más alto y constituye una negación nihilista de la Razón y de Dios, así como del derecho natural creado por él y del cual derivan todos los derechos humanos inalienables. La decadencia de la sociedad estadounidense proviene de haber socavado su fuerte base moral al trocirla por un plato de lentejas, representado en este caso por la espuria interpretación que hizo Weber del mundo y del protestantismo. Lamentablemente el relativismo nihilista y decisionista de Weber ha sido como un incendio sin control en la vida moral Estadounidense, especialmente de su élite universitaria; incendio que actualmente se extiende a niveles cada vez más profundos de las instituciones, espíritu y valores morales de la admirable sociedad de Estados Unidos. Y si no se rescatan esos valores fundacionales, el futuro del liderazgo moral y político de Estados Unidos en el mundo pronto se pondrá en entredicho.³²⁴

La interpretación de Bloom de la posición de Weber ante los valores y del significado de su tesis sobre la ética protestante constituye, así, y en el fondo, una mera regresión a la posición adoptada por Leo Strauss en 1953, sin tomar en cuenta su decisiva superación en la crítica de Raymond Aron de 1959. No obstante, es un tipo de regresión menor cuando se compara con la generada al año siguiente por algunos colaboradores de la revista *Telos*.

La regresión del debate a puntos ya superados en la polémica abierta por Pellicani en los años 1988 y 1989 en la revista *Telos*

En la primavera de 1988, el historiador italiano Luciano Pellicani publicaría un artículo en la influyente revista neoyorkina *Telos* donde volvería a encender el debate en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero en sus aspectos más simplistas y deformadores. Esa “aportación” parecía dar la impresión de cómo, después de llevar el Sísifo alemán Richard van Dülmen el nivel de la discusión a uno de sus puntos más elevados, ésta caía, por culpa de un “simplificador terrible”, a uno de sus niveles más ignorantes tanto de la tesis weberiana misma como de todo el avance registrado, especialmente en Alemania, durante las dos décadas anteriores.³²⁵

La adelantada despedida de Pellicani a la tesis weberiana en 1988

El artículo de Pellicani es un verdadero compendio de las deformaciones más típicas y vulgares de la tesis weberiana a lo largo de la polémica centenaria; repite los argumentos fuera de foco del sudafricano Robertson y las falacias de Herbert Lüthy; no entiende las diferencias entre la teología de Calvino y los efectos del decreto de la predestinación en el calvinismo de un siglo y medio después de Calvino; tampoco capta que todos los intentos por demostrar que Lutero no tenía el “espíritu del capitalismo”, no socavan la fuerza del argumento weberiano, sino que más bien lo refuerzan pues Weber mismo fue quien demostró el carácter eminentemente medieval de la teología de Lutero y tan sólo tomó de él la noción de *Beruf*, la cual no es discutida por Pellicani; menos aún parece entender éste que Weber habla de un tipo muy específico de capitalismo moderno y no del capitalismo aventurero y de botín regido por el afán de ganancia a toda costa. Toda la “evidencia” acumulada por Pellicani en su compendio de errores y tergiversaciones resulta, por lo tanto, irrelevante y fuera de foco por no haber entendido el significado muy preciso que Weber dio a términos tales como el *espíritu del capitalismo* o el *ascetismo intramundano calvinista*, por no decir nada ya de un término tan sofisticado como el de *Lebensführung*, del cual Pellicani ni siquiera se percató de su importancia o de las múltiples veces que Weber lo utiliza en sus ensayos. Las afinidades electivas, como recurso explicativo para entender el vínculo entre ideas e intereses, son mencionadas una sola vez por Pellicani, quien ni siquiera cita a Weber directamente sino a una fuente secundaria.³²⁶ En cuanto a sus fuentes de información, Pellicani se apoya nada más en los ensayos sobre el protestantismo y en la *Historia económica general*, pero no cita ni una sola vez ni el ensayo sobre las sectas o las respuestas que Weber dio a sus primeros críticos, y por supuesto que absolutamente ninguna de las aportaciones alemanas al debate, ya sean de las primeras décadas, o de la década de los setenta.

La repetición por parte de Pellicani de objeciones ya manidas, y superadas, en décadas previas del debate, tales como recurrir a Henri Pirenne para demostrar que el mercader Goderico de Finchale “ya poseía” el espíritu del capitalismo moderno desde antes de la llegada del Renacimiento y la Reforma,³²⁷ o de aquellos que siguiendo a Lujo Brentano (a quien por cierto Pellicani no cita dado su desconocimiento del idioma alemán y en consecuencia refiere a repetidores posteriores como Lewis Mumford) habían encontrado en las cruzadas el “espíritu del capitalismo”,³²⁸ o de quienes se esforzaron por encontrar el mensaje antimamónico de Lutero, Milton y Calvino en sus sermones y discursos para supuestamente “refutar” con ello la tesis weberiana,³²⁹ son tan sólo algunos ejemplos que exhiben la ignorancia de Pellicani con respecto al nivel que ya había alcanzado la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo a partir de la década de los setenta, especialmente en Alemania, y que tanto Hennis como van Dülmen habían tenido el cuidado de señalar que en Alemania ya nadie interpretaba la tesis weberiana en términos de una supuesta causalidad directa y genética de la ética protestante sobre el capitalismo moderno.

Pellicani, en cambio, cae en la ingenuidad de creer que acumula “evidencia” contra la tesis weberiana al encontrar pasajes de mensaje antimamónico en textos de protestantes muy diversos, tales como los ya mencionados de Lutero, Milton y Calvino, o bien los de puritanos de la segunda mitad del siglo XVII como John Bunyan y John Knox en Escocia.³³⁰ Sin tomar seriamente en consideración las obras de Gordon Marshall, quien según ya hemos visto, demostró la manera en que el “espíritu capitalista” existió claramente en Escocia por lo menos dos siglos antes de que se presentaran en ese país las condiciones estructurales favorables para el desarrollo del moderno sistema capitalista, Pellicani recae en los argumentos ya superados desde finales de la década de los setenta con respecto a cómo el caso de Escocia supuestamente refuta la tesis weberiana.³³¹ Y también resbala en el reduccionismo que presenta los casos de Noruega, Holanda y hasta de las colonias puritanas de Norteamérica, así como del metodismo de John Wesley, como evidencia que “refuta” la tesis weberiana porque es posible encontrar en esos casos diversos textos y sermones caracterizados por el mensaje antimamónico.³³² En ninguno de estos casos Pellicani parece estar informado de la propia interpretación de Weber ni de lo que expresamente escribió con respecto a éstos, pues eso está contenido en las cuatro primeras respuestas a sus críticos alemanes, Fischer y Rachfahl, de las cuales Pellicani al parecer ni tenía noticia, lo cual se explica por su desconocimiento del idioma alemán, y como esos textos no serían traducidos sino hasta inicios del siglo XXI, no estarían disponibles para los legos sino hasta ese entonces. Finalmente, Pellicani cree asestar la puntilla a lo que supone que es la tesis weberiana cuando cita también el caso de Richard Baxter, a quien Weber había dedicado una gran atención en sus ensayos originales como un caso donde es posible encontrar más de algún mensaje antimamónico en su práctica

pastoral.³³³ Dado que Pellicani comete el típico error de la interpretación vulgar, y deformada, de la tesis weberiana según la cual ésta supuestamente estipuló el factor del protestantismo como “causa” del nacimiento del capitalismo, inicia la conclusión de su ensayo con el siguiente aire triunfalista:

La conclusión es autoevidente. *La ética protestante* no ayuda a resolver el misterio del nacimiento del capitalismo ni tampoco contribuye a identificar siquiera los factores que estimularon el desarrollo del espíritu empresarial, un espíritu que no fue el creador, sino la creación de la clase de los hombres de negocios y que, a fin de imponerse, tuvo que luchar cotidianamente contra los predicadores puritanos, quienes trataban de sujetar la vida económica a los imperativos de la ética cristiana para evitar el avasallamiento del amor por el mundo y el dinero, en cuanto “fuente de todo mal”.³³⁴

Y como los orígenes del capitalismo moderno deben buscarse más bien en factores estructurales de índole económica y política, las investigaciones sobre los aspectos “espirituales” contribuyen “a oscurecer más que a aclarar el problema de la génesis del capitalismo”.³³⁵ A pesar de ello, de nada han servido las advertencias de diversos historiadores con respecto a que la tesis weberiana constituye “una grave distorsión histórica”, pues los sociólogos la han tomado como “una teoría empíricamente corroborada” a pesar de que entra en conflicto con “toda la evidencia histórica” mencionada.³³⁶ Precisamente por ello, Pellicani se suma a la lista de quienes anuncian la “defunción” definitiva de la tesis weberiana sobre el protestantismo, puesto que

Quizá el secreto del desconcertante éxito de *La ética protestante* reside en esto: la batalla real era política y cultural, y el problema de la génesis del capitalismo era sólo un pretexto. Lo decisivamente involucrado era otra cosa: la hegemonía intelectual entre *Weltanschauungen* opuestas. Una vez que esto queda claro, es posible liberarse del mito del calvinismo, y ahora podrá aparecer claramente que tanto en las demás obras de Weber como en las de Marx se encuentran los elementos esenciales para una explicación de la formación histórica de la moderna sociedad de mercado, a la luz de la cual *La ética protestante* finalmente se verá por lo que realmente es: una obra que debe ponerse a un lado de una buena vez y para siempre.³³⁷

Es por demás advertir que Pellicani no menciona *ni una sola vez* el problema de la racionalidad; tampoco discute ni la cuestión de las *afinidades electivas* ni de la paradoja de las consecuencias no intencionadas, y mucho menos es capaz de citar el pasaje del guardaguasas para entender cómo veía Weber el problema de la interrelación entre las ideas y los intereses. No obstante, su artículo en *Telos* es la versión abreviada del segundo capítulo de un libro más amplio que Pellicani había publicado en italiano ese mismo año de 1988, el cual sería posteriormente traducido al inglés en 1994.³³⁸ Al seguir ahí demasiado cercanamente las interpretaciones alternativas de Herbert Lüthy y Hugh Trevor-Roper para explicar el papel que en todo caso desempeñaron los protestantes en la expansión del capitalismo, acabó también por desembocar en la paradójica conclusión a la que habían llegado éstos en el sentido de que, después de todo y a final de cuentas y

de todas las discusiones, “siempre sí” hay un importante nexo entre el protestantismo y el capitalismo, con lo cual parecería “corroborarse” si bien no la verdadera y sofisticada tesis que planteó Max Weber, por lo menos sí su interpretación reduccionista y vulgar.

De este modo, Pellicani se ve obligado a explicar, en el tercer capítulo de su libro, la cuestión planteada por Fernand Braudel de por qué a partir del siglo XVII el desarrollo económico y científico se desplaza del sur al norte, “de la Europa mediterránea a la Europa reformada”. Llega a la conclusión, apuntada ya previamente tanto por Trevor-Roper como por Herbert Lüthy, de que “a decir verdad, *sí hay* una relación causal entre la Reforma protestante y el liderazgo económico de Europa del norte, aun cuando esta relación no sea la propuesta por Weber”.³³⁹ Lo que ocurre, según la paráfrasis de Pellicani, es que “Weber fue como un Cristóbal Colón que se lanzó a explicar la génesis del espíritu del capitalismo moderno, y por accidente señaló el camino hacia la explicación de otro fenómeno referido a cómo, después del siglo XVII, Europa del norte se convirtió en la fuerza motriz detrás del capitalismo”.³⁴⁰ Las razones para ello residen en todos esos factores señalados ya por Trevor-Roper: el protestantismo socavó el poder centralizado y burocrático de la Iglesia católica y sustituyó su monopolio espiritual con una pluralidad de sectas compitiendo entre sí; desafió también la pretensión clerical de ser el único intermediario posible en la relación de los fieles con Dios y, así, Lutero y Calvino suprimieron el medio más eficaz de la Iglesia católica para reglamentar y controlar la conciencia; los países en los que la protesta religiosa tuvo mayor éxito fueron también los que más se liberaron del poder parasitario que había construido la burocracia católica, y así esos países pudieron hacer un uso más racional del capital humano; además, el éxito de las sectas reformadas fue el punto de partida para la libertad de la conciencia, la tolerancia y la secularización parcial de los Estados pluriconfesionales. En suma, Pellicani repite el argumento de Trevor-Roper pero sin citarlo expresamente:

Todo esto constituye el prerequisite esencial para el desarrollo capitalista: la debilitación del control espiritual de las instituciones hierocráticas inspiradas por un intenso espíritu antimamónico. La tendencia centrífuga de la Reforma protestante generó una proliferación continua de las sectas en Europa del norte y central, que nulificó cualquier intento por establecer una nueva ortodoxia dominante. Simultáneamente, en países donde la herejía no había prendido o había sido extirpada por la fuerza —España, Italia, Portugal y Bélgica— la Iglesia católica intensificó violentamente su control sobre la conciencia. Esta intensificación en el control fue la causa principal del desplazamiento de la fuerza motriz detrás del capitalismo del sur al norte: *la Contrarreforma*.³⁴¹

Siguiendo al argumento de Trevor-Roper, Pellicani afirma que probablemente la reacción de la Contrarreforma no habría tenido éxito si la Iglesia católica no hubiera encontrado un poderoso aliado en España, y que el estancamiento económico de ésta, después del descubrimiento y la colonización de América, se debió al efecto inhibitorio que provocó la Contrarreforma en el desarrollo económico, intelectual y político. Al

convertirse Italia en una especie de colonia de España, sus valiosos recursos intelectuales y materiales fueron sacrificados en aras de la política del poder de Felipe II y sus sucesores. Así fue como la batalla entre el catolicismo y el protestantismo pronto se convirtió en un conflicto entre dos *civilizaciones* y dos diferentes modelos de organización social: “Entre, por un lado, el modelo monolítico, inquisitorial, feudal-burocrático y católico de España e Italia y, por el otro, el modelo pluralista, tolerante, burgués-capitalista de aquellos países donde la Contrarreforma fue incapaz de detener la multiplicación de las sectas herejes”.³⁴² De tal modo que “las consecuencias de la reacción totalitaria de la Iglesia fueron catastróficas para los países católicos, no sólo porque el modelo de la Contrarreforma era incompatible con el desarrollo económico y científico, sino también debido a la pérdida de capital y del pensamiento innovador”.³⁴³ Para miles de comerciantes, científicos e inventores, la única posibilidad de escapar de la inquisición era emigrar a aquellos países donde la Contrarreforma no podía perseguirlos, y así Holanda se convirtió, en la segunda mitad del siglo XVI en un verdadero refugio para los grupos más emprendedores de Europa.³⁴⁴ La ignorancia de Pellicani sobre algunos aspectos esenciales del argumento weberiano lo lleva paradójicamente a desembocar en conclusiones no sólo compatibles con la de éste, sino que sin saberlo parece repetir la tesis weberiana de la paradoja de las consecuencias no buscadas al dar su “propia” explicación sobre la relación entre la Reforma y el desarrollo capitalista:

La Reforma se inició en contra del espíritu capitalista y para frenar la secularización cultural. Pero *en contra de sus intenciones originales*, y por las razones ya expuestas, la Reforma acabó por acelerar intensamente el proceso de modernización en los países donde tuvo mayor influencia. Al mismo tiempo, la Europa católica, sofocada por el aparato inquisitorial de la Iglesia y la política centralizadora de la corona española, fue desplazada por la Europa del norte. Así, los escritos de los predicadores protestantes parecen guardar los secretos de la modernidad y, específicamente, las fuentes morales del capitalismo, lo cual habría hecho gritar de horror no sólo a Lutero y Calvino, sino también a Bunyan y Baxter. La Reforma engendró, en última instancia, una gigantesca “paradoja de resultados”, pues no sólo fracasó donde la Contrarreforma tuvo éxito, sino que también terminó por allanar el camino a su principal enemigo: el espíritu capitalista.³⁴⁵

Parecería que, a final de cuentas, Pellicani era un weberiano con falsa conciencia, pero esto no se manifestaría en la polémica levantada por su primer artículo en *Telos* porque en éste no presentó la “interpretación alternativa” al desarrollo del capitalismo que había expuesto en su libro de 1988, sino que se limitó a supuestamente “desenmascarar” el “mito” de la tesis weberiana sobre el calvinismo y “anunciar” su defunción definitiva. Por ello, las respuestas publicadas en esa revista a sus simplificaciones y tergiversaciones no hicieron mención a las paradójicas consecuencias a las que llegaba su supuesta “interpretación alternativa” a la tesis weberiana. Las respuestas a Pellicani tuvieron, de cualquier modo, un contenido demoledor.

La respuesta de Guy Oakes a Pellicani en 1988/1989

La primera respuesta fue la redactada por Guy Oakes, connotado traductor de Simmel y Weber del alemán al inglés, y que, por lo mismo, utilizó un arma fundamental a la que no tenía acceso Pellicani: las fuentes originales en alemán. Así, en un artículo con el título de “¿Despedida a la ética protestante?” que publicó Oakes en *Telos*, éste consideraba que las objeciones de Pellicani a la tesis weberiana podían ser refutadas fácilmente desde muy diversas perspectivas, pero que una provenía del hecho demostrable de que Pellicani sólo se había apoyado para su crítica en los dos ensayos tradicionales de Weber sobre el protestantismo, y no había consultado ni el ensayo sobre las sectas ni las respuestas de Weber a sus primeros críticos alemanes, las cuales en ese momento sólo podían consultarse en alemán y Pellicani no era uno de ellos.³⁴⁶ Por otro lado, en el uso ya muy manido del ejemplo puesto por Pirenne en 1925 del caso de Goderico de Finchale, “Pellicani sólo nos narra una parte de la historia de la meteórica carrera del ascenso comercial de Goderico” pues no menciona para nada que esa carrera estuvo marcada, especialmente hacia su final, por “una conciencia atormentada por el temor de que una vida de avaricia y codicia llevaría necesariamente a una condena eterna del alma”, de tal modo que Goderico resolvió su conflicto interno “regresando a los brazos de la Iglesia, pero para poner en práctica la extravagante penitencia de un virtuoso religioso”, con lo cual demostró que a pesar de todos sus éxitos comerciales carecía de aquello que Weber había identificado específicamente como la moderna mentalidad que caracteriza el “espíritu del capitalismo”.³⁴⁷ La tesis de Weber no consiste en afirmar que la Reforma protestante fue anterior al desarrollo del capitalismo, sino algo mucho más específico y delimitado, a saber, que “no había *espíritu* del capitalismo antes de la *ética* protestante”.³⁴⁸

Tampoco son relevantes todas las demostraciones del mensaje antimamónico en los discursos y sermones de Lutero, pues Weber mismo ya había señalado que tanto esta característica y la noción luterana de la *vocación* son todavía esencialmente afines al “tradicionalismo económico”.³⁴⁹ Tan sólo el ascetismo intramundano del calvinismo pudo proporcionar el elemento psicológico necesario para sancionar un modo de conducción de vida acorde con el moderno espíritu capitalista, lo cual no se encuentra tanto en los propios sermones de Calvino, sino en la interpretación que las sectas calvinistas y puritanas de un siglo y medio después dieron al significado del decreto de la predestinación. Por ello, también disparan totalmente fuera del blanco todas las “demostraciones” de Pellicani en el sentido de que en los sermones de Calvino pueden encontrarse diversas manifestaciones de mensaje antimamónico, pues “como Weber mismo lo hizo notar, el calvinismo no es idéntico a la teología de Calvino. No fue la doctrina de Calvino, sino sólo el calvinismo —en la forma del protestantismo ascético—

el que llevó al desarrollo de la ética protestante”.³⁵⁰ Pellicani cae en el grave y típico error de confundir el afán de ganancia con el “espíritu del capitalismo”, y por eso cree refutar la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo al encontrar que la mayoría de los predicadores protestantes introducían algún grado de mensaje antimamónico en sus discursos y sermones; esto no toma en cuenta para nada el expreso señalamiento por parte de Max Weber en el sentido de que hay que considerar aquí, primordialmente y sobre todo, la paradoja de las consecuencias no intencionadas.³⁵¹ Weber jamás afirmó que la promoción del espíritu del capitalismo estuviera entre los objetivos conscientes de los predicadores protestantes, sino que la búsqueda por la salvación de éstos y de amplios sectores sociales generó, de manera no intencionada, un modo de conducción de vida disciplinado y metódico afín con el espíritu del capitalismo al promover el ahorro y la acumulación del capital. “Por lo tanto, aunque hubiera una incompatibilidad esencial entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo — incompatibilidad que el artículo de Pellicani no demuestra— no se sigue de ello que la primera fracase como una explicación de la segunda”.³⁵²

Por otro lado, Weber mismo demostró que la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo tenía una naturaleza trágica en el sentido de que el desarrollo del segundo acabaría por destruir los fundamentos de la primera en el capitalismo avanzado:

Si concebimos *La ética protestante* como una narrativa más amplia sobre los orígenes de la modernidad, entonces su figura trágica es el puritanismo mismo. Al desarrollarse de acuerdo a los principios de su propia dinámica interna, el puritanismo se transformó a sí mismo en el espíritu del capitalismo, y, así, acabó por nulificar sus propios principios y se destruyó a sí mismo.³⁵³

Guy Oakes concluye su crítica al artículo de Pellicani con la insistencia en la necesidad de apegarse a la estructura del argumento weberiano si es que de verdad se quiere tener éxito en cuestionar su tesis sobre el protestantismo y no caer en una acumulación de datos y argumentos irrelevantes como las que colecciona Pellicani en su artículo:

En suma, la acusación de que las doctrinas de la tradición puritana, y la prédica de las sectas reformadas, son antagónicas al espíritu del capitalismo entienden mal la concepción de Weber sobre la relación paradójica entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Uno de los aspectos más bizarros de la crítica de Pellicani es que él se propone refutar la posición de Weber mediante la demostración, con fatigosos detalles, de una premisa esencial del propio argumento de Weber: que los puritanos rechazaban la riqueza y, en general, repudiaron los valores de la vida comercial. Este es, precisamente, el punto de Weber: los puritanos alcanzaron, irónicamente, la riqueza a pesar de la severidad y celo con los que atacaron a Mammon. Y como resultado, la crítica de Pellicani es irrelevante tanto a la lógica como a la evidencia del argumento weberiano.³⁵⁴

Finalmente, la otra cuestión que la crítica de Pellicani pierde totalmente de vista, dada

su ignorancia de los otros escritos de Weber, es que éste presenta dos argumentos que conectan la ética protestante con el espíritu del capitalismo, lo cual sólo puede quedar claro para aquel que también haya leído su ensayo sobre las sectas, lo cual, evidentemente, no fue el caso de Pellicani. No obstante, Oakes lo instruye generosamente al respecto:

El primero es el argumento de *La ética protestante*. La doctrina calvinista de la predestinación generó en el creyente una necesidad interna para probar su propia salvación. Según Weber, esto llevó, no lógica sino psicológicamente, a una poderosa compulsión para adscribir un privilegiado estatus moral al modo de conducción de vida requerido por la ética protestante. Este es el argumento que Pellicani ataca, pero sin éxito, según ya ha quedado demostrado. En sus ensayos posteriores sobre las sectas protestantes, Weber desarrolla un argumento independiente que Pellicani no menciona. La organización social de las sectas puritanas y su teoría de la disciplina eclesiástica hicieron a la congregación conjuntamente responsable, como un todo, de la pureza religiosa de la secta. Lo cual implicaba, sobre todo, una responsabilidad colectiva para excluir de la comunidad del señor a personas indignas, religiosamente no adecuadas o no santificadas. Weber sostiene que el severo ejercicio de la disciplina en esta organización comunitaria —el cual era independiente de la creencia en la predestinación— generó entre los miembros de la secta una necesidad interna para probar su salvación ante sus propios camaradas [...]. La necesidad de “probarse” a sí mismo ante otros hombres, en el sentido de mantenerse socialmente a sí mismo dentro de las sectas puritanas, desembocó en una psicología que otorgaba una dignidad y fuerza moral irresistible al ideal del ascetismo intramundano. De tal modo que aun cuando Pellicani hubiera tenido éxito en refutar el argumento de *La ética protestante* —que por supuesto no consiguió— todavía permanece intacto el argumento de los ensayos sobre las sectas para conectar a la ética protestante con el espíritu del capitalismo.³⁵⁵

***Paul Piconne tercia con una teoría del “complot”
para explicar el éxito de la tesis weberiana sobre el protestantismo***

Inmediatamente después de la sofisticada refutación por parte de Oakes a los simplismos y reduccionismos de la crítica de Pellicani a la tesis weberiana, el editor de la revista *Telos* se sintió obligado a terciar en el debate para apoyar tácitamente a Pellicani, pero sin poder dejar de reconocer que el argumento de Oakes es mucho más sofisticado, refinado y apegado a los textos weberianos.³⁵⁶ La posición de Piconne es la siguiente: la tesis weberiana sobre el protestantismo ha tenido un gran éxito a lo largo de 75 años precisamente porque se le ha entendido mal, en su “interpretación vulgar”, como una que propone una relación causal directa entre el protestantismo y el capitalismo; si ha habido un gran debate al respecto, es porque los especialistas weberianos han reiterado, una y otra vez, que ése no es el argumento weberiano, que no se ha tomado suficientemente en cuenta el flexible vínculo de afinidades electivas entre una ética y un espíritu y que no puede haber ninguna relación directa porque, entre otras cosas, Weber planteó su argumento en términos de una paradoja de resultados. Pero si bien todo esto puede demostrarse con un cuidadoso análisis filológico de los textos weberianos, también es cierto que en esta “reformulación minimalista”, la tesis weberiana no explica gran cosa,

es “teóricamente inconsecuente” y se convierte por ello en una irrelevante obviedad.³⁵⁷

A menos que sea entendida como estipulando una conexión *causal* entre el protestantismo y el capitalismo, la tesis se disipa en la irrelevancia sociológica [pues] si todo lo que puede decirse respecto a lo que planteó Weber es el establecimiento de algunas vagas “afinidades electivas” entre el protestantismo y el capitalismo — lo cual podría postularse también para prácticamente *cualquier* conjunto de dos entidades— entonces *La ética protestante* debió haberse abandonado intelectualmente desde antes de que sus ensayos originales fueran reimpresos como un libro.³⁵⁸

Según el editor de la revista *Telos*, Oakes tiene todo el derecho, y también la razón, de quejarse porque Pellicani deforma la tesis weberiana, así como de convocar a la cuidadosa lectura de los textos weberianos para demostrar que, efectivamente, Weber jamás afirma ahí lo que Pellicani y muchos otros vulgarizadores han creído encontrar. Pero lo que demuestra Oakes como cierto en su cuidadoso análisis filológico es que Weber, de hecho, no planteó nada verdaderamente importante, sino una mera irrelevancia. De tal modo que, a final de cuentas y después de 75 años de debate, “la tesis de Weber en *La ética protestante* o es falsa en su interpretación vulgar o resulta irrelevante en su cuidadosa reconstrucción filológica”.³⁵⁹

¿cómo explicar, de cualquier modo y en virtud de este resultado concreto, el innegable atractivo que ha demostrado tener la tesis weberiana sobre el protestantismo a lo largo de 75 años? Piconne propone el recurso más simple y efectivo para convencer a un auditorio de izquierda, como lo es el de la revista *Telos*, sobre la manera en que puede resolverse ese misterioso enigma, a saber, mediante una teoría del “complot”. La tesis weberiana ha sido sumamente exitosa porque justifica ideológicamente las desigualdades, la explotación, el imperialismo, el colonialismo y la dependencia de los países subdesarrollados hacia los desarrollados, de los pobres a los ricos, de los débiles a los poderosos:

La mala interpretación vulgar de la tesis de Weber con respecto al papel del protestantismo en el surgimiento del capitalismo ha tenido gran éxito porque reforzó una gran variedad de prejuicios, profundamente arraigados pero que se erosionan rápidamente, los cuales son necesarios para los modos de autocomprensión nacional e, incluso más ampliamente, occidental [...]. Legitimó el imperialismo occidental como una fuerza civilizatoria inevitable, ejercido por las sociedades europeas occidentales en una etapa de desarrollo histórico mundial en que estaban más avanzadas con relación a las más atrasadas. En segundo lugar, por lo menos para las principales potencias mundiales que en una época fueron todas protestantes, les transmitió de contrabando la idea de la superioridad de sus usos y costumbres, así como la necesidad de universalizarlos. En tercer lugar, proporcionó una justificación normativa para la creciente desigualdad y la estratificación. Dado todo esto y más, ¿cómo podía dejar de tener éxito esta tesis, aparentemente santificada por el orden establecido de las ciencias sociales, cuando al mismo tiempo recompensaba a su supuesto autor con el tipo de notoriedad que tradicionalmente se le ha conferido?³⁶⁰

Dada esta importante función “ideológica”, la difusión de la tesis weberiana en su

interpretación vulgar resultaba mucho más grande e irresistible que la más sofisticada e intrascendente, aunque verdadera y correcta, interpretación “minimalista”. El éxito de la tesis weberiana se explica por ello en función de la relación dialéctica entre estas dos interpretaciones. La versión vulgar es falsa pero mucho más atractiva, fácil de difundir y, en última instancia, mucho más poderosa como ideología legitimadora de un orden imperialista establecido. Pero los weberianos que defienden la versión filológicamente más cuidadosa y correcta siempre protestan contra sus deformaciones y simplificaciones, proponen algo mucho más refinado y complejo pero sin que esta versión pueda tener, ni de lejos, la fuerza que tiene la interpretación vulgar en su función ideológica legitimadora.

La respuesta de Pellicani a Oakes en 1989

Por supuesto que la mediación de Piconne en el debate no dejó satisfecho a Pellicani dado que él no podía aceptar que había leído mal, y de una manera vulgar, la tesis weberiana sobre el protestantismo. De tal modo que en su respuesta a Oakes, en el otoño de 1989, Pellicani insiste en que él sí había leído correctamente a Weber, que éste propone una tesis de causalidad directa entre el protestantismo y el capitalismo y que la manera de refutarla reside en demostrar que muchos empresarios anteriores a la Reforma ya poseían claramente lo que Weber denominó el *espíritu del capitalismo*, al igual que todos los predicadores protestantes promovían un mensaje antimamónico; más aún, Pellicani afirma que “todos los historiadores contemporáneos rechazan como inválida la tesis weberiana sobre el protestantismo”, y que la explicación del predominio de la Europa del norte sobre la del sur a partir de la segunda mitad del siglo XVI en la promoción del capitalismo moderno no se debe a factores religiosos, sino a factores políticos tanto de la política seguida por la Contrarreforma como del carácter centralizado y burocrático de los países católicos que se aliaron con la Iglesia para reprimir la herejía protestante.³⁶¹

En su estrategia de respuesta a las objeciones concretas de Oakes, Pellicani afirma, por un lado, que éste “no pudo indicar en qué medida afectan a la tesis de Weber” los textos sobre las sectas y las cuatro respuestas a sus primeros críticos,³⁶² por el otro, que si bien el comportamiento de Goderico de Finchale no se apega, efectivamente, a los rasgos que Weber identificó con el espíritu del capitalismo, hay muchos otros casos de empresarios italianos anteriores a la Reforma que “indudablemente” sí se apegan a las virtudes que Weber identifica con ese término. Para “demostrarlo”, Pellicani saca una larga lista de hombres del Renacimiento: Marco Datini, Albertano da Brescia, Giovanni di Pagolo Morelli, Poggio Bracciolini, pero sobre todo, Leon Battista Alberti, a quien Sombart ya había señalado expresamente desde 1913 como el claro prototipo del moderno espíritu capitalista.³⁶³ Más aún, Pellicani considera que estos casos contrastan

notablemente con el mensaje antimamónico de los hombres de la Reforma, incluido Richard Baxter “cuyo concepto de *sociedad* es organicista y sigue al de Santo Tomás de Aquino”.³⁶⁴ De tal suerte que Pellicani simplemente se rehusa a aceptar que el mensaje religioso del protestantismo fuera favorable para el desarrollo del capitalismo, “cuando gente como Ames, Bunyan, Baxter y Wesley se pasaron toda la vida advirtiendo a su ‘rebaño’ que no se rindieran al espíritu de hacer dinero”.³⁶⁵

Pellicani considera también que en su crítica Oakes no haya “citado por lo menos una sola página de *cualquier* predicador calvinista que indicara la posibilidad de adquirir la *certitudo salutis* con el éxito económico”,³⁶⁶ lo cual no puede explicarse mediante el recurso a la paradoja de las consecuencias, porque eso eximiría a la tesis weberiana de someterse al “tribunal de la falsación”.³⁶⁷ Para Pellicani, “la historia demuestra” que el papel de los puritanos en la sociedad inglesa del siglo XVII fue exactamente opuesto al que Weber le atribuyó: “Los puritanos no contribuyeron a que aumentara la autoconciencia de las clases medias y ciertamente no legitimó sus motivos individualistas de adquisición legal racional”.³⁶⁸ Inglaterra tan sólo pudo emprender la marcha al capitalismo hacia finales del siglo XVII, “cuando se liberó del régimen totalitario de los santos revolucionarios”.³⁶⁹

Lo más paradójico de la respuesta de Pellicani a Oakes, es que aun cuando expresamente rechaza como “anticientífico” el que Weber recurriera a la “paradoja de las consecuencias” para explicar por qué el mensaje antimamónico de los predicadores protestantes no afecta la posibilidad de que socialmente se gestara el “espíritu capitalista”, Pellicani también recurre expresamente a tal “paradoja” para explicar las razones de por qué, a partir de la segunda mitad del siglo XVI, Europa del norte desplazó a la Europa del sur como principal motor del capitalismo moderno, pues aunque “los protestantes no se lo propusieran deliberadamente”, de hecho, socavaron el poder burocráticamente centralizado de la Iglesia católica y sus aliados españoles “generando así uno de los prerequisites esenciales para el desarrollo capitalista: el debilitamiento de las instituciones hierocráticas animadas exclusivamente por el temor a Mammon”.³⁷⁰ Pellicani no es capaz, sin embargo, de deslindar, clara y convincentemente, en dónde difiere su manera de recurrir a la “paradoja de los resultados” de la de Weber ante un resultado que parece ser el mismo:

La Reforma buscó combatir el espíritu adquisitivo y frenar la secularización pero acabó por impulsar la modernización y la secularización en aquellos países en los que triunfó. Al mismo tiempo, con la excepción de Venecia y Francia que rechazaron la Contrarreforma, la Europa católica quedó sofocada bajo la maquinaria inquisitorial de la Iglesia y la irracional política centralizadora de la monarquía española, por lo que fue superada por Europa del norte. Estas paradojas pueden explicarse sin dejar de tomar en cuenta las series interminables de hechos que contradicen *La ética protestante*.³⁷¹

Sin dejar de resbalar en las paradojas, Pellicani afirma que hay que usar al propio Weber en contra de su tesis sobre el protestantismo pues en otras de sus obras explicó la génesis del capitalismo moderno en función de factores políticos y burocráticos: la clase media surgió en occidente gracias al debilitamiento de los poderes centrales en las ciudades medievales y, por ello, “resulta desorientador explicar la formación del capitalismo moderno, así como de su ‘espíritu’ específico, recurriendo a las variables religiosas”.³⁷² Aquellos que buscan explicar el desarrollo del capitalismo en Japón mediante estas variables se han equivocado rotundamente porque no se han centrado en el aspecto esencial, el del poder político. “¿es una mera coincidencia que las únicas sociedades que generaron un capitalismo autóctono —Europa occidental y Japón— fueran las únicas sociedades caracterizadas a lo largo de siglos por un régimen político feudal? ¿o esto no confirma más bien el argumento de que en una situación dominada por un Estado burocrático administrativo, no se encuentran las condiciones mínimas necesarias para el desarrollo de la economía capitalista?”³⁷³

De manera desconcertante, Pellicani concluye su réplica a Oakes con una explicación típicamente weberiana y apelando a otras obras de Max Weber donde éste sí se propuso explicar lo que *no* se proponía hacer en sus ensayos sobre el protestantismo: la génesis del moderno *sistema* capitalista a partir de finales de la Edad Media. La pregunta sobre hasta qué grado esas investigaciones weberianas son esencialmente complementarias entre sí, dado que explican aspectos diferentes de un problema complejo, ni siquiera se la plantea Pellicani, como tampoco se pregunta por qué esos otros textos sí serían relevantes para la explicación y no los otros textos que ignoraba hasta que le fueron señalados por Oakes: el de las sectas y las cuatro respuestas de Weber a sus primeros críticos. En su segunda réplica, Oakes volvería a instruir generosamente a Pellicani sobre la importancia de esos textos.

Las cuatro preguntas con las que Oakes examinó y reprobó a Pellicani

En efecto, Guy Oakes volvería a ponerse en el papel de maestro no sólo para instruir y educar la ignorancia de Pellicani, sino también para reprobalo.³⁷⁴ Le advirtió que hay una gran diferencia entre, por un lado, demostrar la invalidez o irrelevancia de las estrategias seleccionadas por un crítico para intentar refutar la tesis weberiana sobre el protestantismo y, por el otro, proponerse apuntalar o demostrar la validez misma de la tesis. Son dos cosas que no deben confundirse y Oakes asegura que a él sólo le interesaba seguir el primer propósito. Por ello cuando Pellicani se queja de que Oakes no pone un solo ejemplo de su cosecha para demostrar que en las prédicas de los protestantes pudiera encontrarse un mensaje favorable a la práctica de hacer dinero, pierde de vista que Oakes no se propone dar mayor información para “reforzar” o

“debilitar” la tesis weberiana misma, sino demostrar las razones por las cuales la estrategia seguida por Pellicani en esta dirección resulta irrelevante simple y llanamente porque todavía no capta cuál es la naturaleza de la argumentación de Weber: “¿Por qué se aferra Pellicani a que tal demostración es fundamental para la explicación de Weber? Porque simplemente ‘todavía no le cae el veinte’ de una de las facetas más esenciales del argumento de Weber: la relación paradójica entre las intenciones de los predicadores puritanos y las consecuencias de las acciones de los empresarios puritanos”.³⁷⁵ Pero con el propósito de no caer en repeticiones y “perder el terreno avanzado” a la última demolición de la crítica de Pellicani, Oakes se propone en su segunda réplica resolver cuatro preguntas fundamentales a fin de conseguir que Pellicani se entere un poco mejor de las cosas antes de persistir en su irrelevante crítica.

La primera pregunta tiene que ver con la importancia del ensayo de las sectas en cuanto complemento de los ensayos tradicionales de Weber sobre el protestantismo: ¿de verdad no agrega nada el primero a lo estipulado en los segundos como afirma Pellicani, o hay algo novedoso ahí para aclarar el auténtico propósito de la investigación de Weber? La lectura del ensayo sobre las sectas podrá resultarle sumamente ilustrativo a Pellicani, cuando se disponga a leerlo, porque ahí se explica la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo mediante otras premisas y sobre la base de una lógica diferente. La cuestión de la predestinación como premisa explicativa es relegada en el ensayo sobre las sectas y sustituida por las cuestiones de la organización y la disciplina colectiva de las sectas. La lógica de la explicación ya no recae tanto en la necesidad del creyente para probarse a sí mismo que no está condenado, sino más bien en la necesidad de demostrar a los otros miembros de la secta que está en posesión objetiva de aquellas cualidades consideradas necesarias para ser un elegido. La consideración de estas dos explicaciones demuestra que el factor absolutamente necesario en la tesis weberiana sobre el protestantismo no es tanto la doctrina calvinista de la predestinación, sino sobre todo la cuestión de la *certitudo salutis*, es decir, el problema de la prueba. “Y en términos de la polémica, esto también muestra que una refutación de la explicación desarrollada por Weber en *La ética protestante* no necesariamente califica como refutación para la explicación que ofrece en los ensayos sobre las sectas”.³⁷⁶

La segunda pregunta planteada por Oakes para educar a Pellicani tiene que ver con el asunto de si de verdad las respuestas de Weber a sus primeros críticos, Karl Fischer y Felix Rachfahl, realmente no aportan nada para clarificar el argumento de Weber, como sostiene Pellicani por su ignorancia del contenido de esos textos, o si más bien puede encontrarse en esas respuestas la clave para interpretar correctamente la tesis weberiana sobre el protestantismo, incluso de toda la obra de Weber, tal y como lo había demostrado en 1987 Wilhelm Hennis en una obra que, por estar en alemán, tampoco pudo consultar Pellicani.³⁷⁷ Oakes aclara que la crítica a Pellicani por su incapacidad para

consultar el material relevante en alemán no implica que moralmente lo haya acusado de “deshonesto”, sino que tan sólo señaló el hecho fáctico, y obvio, de su ignorancia.³⁷⁸ Oakes procede a demostrar después la manera en que la lectura de las respuestas de Weber a sus primeros críticos podía haberle servido para “que aprendiera algo y, en particular, se ahorrara muchos errores” interpretativos. La respuesta final de Weber a Rachfahl (1910)³⁷⁹ ofrece un resumen sumamente claro de las dos explicaciones de la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo que Weber ofrece en sus ensayos originales y en su ensayo sobre las sectas.³⁸⁰ “En brevedad, lucidez y coherencia, este resumen es incuestionablemente superior a la exposición previa de esos argumentos y claramente demuestra las diferencias entre las dos explicaciones”.³⁸¹ Por otro lado, en su primera respuesta a Karl Fischer (1907), Weber había afirmado expresamente que no hay ninguna conexión nomológica entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, ninguna relación causal invariable, “de tal modo que donde quiera que existiera *x* (ascetismo protestante) también hubiera y sin excepción *y* (espíritu del capitalismo)”. Según Oakes, la lectura de este párrafo le hubiera servido a Pellicani para no cometer el error, ni perder el tiempo, de esgrimir los casos de Noruega y Escocia para intentar “refutar” con ellos la tesis weberiana. También la lectura de la segunda respuesta de Weber a Fischer (1908) le hubiera servido a Pellicani para descubrir las razones por las cuales Weber no sostiene de ninguna manera una “interpretación idealista de la historia”. Finalmente, Pellicani podría haber aprovechado las respuestas de Weber a Rachfahl para encontrar las razones por las cuales Weber consideraba esencialmente diferente el *ethos* económico de los hombres del Renacimiento italiano, incluido Leon Battista Alberti, del *ethos* de los puritanos protestantes, único que califica para definir con propiedad el moderno espíritu capitalista³⁸².

La tercera pregunta planteada por Oakes para educar a Pellicani tiene que ver precisamente con la distintividad del moderno espíritu capitalista, así como con las razones por las cuales toda la evidencia presentada por el investigador italiano simplemente no viene al caso por inadecuada para cuestionar la tesis weberiana. Algunas de estas razones ya las había descubierto Pellicani cuando redactó su “réplica” a Oakes, pero éste no pierde la oportunidad de exhibir esa retractación: “Pellicani descarta sabiamente a Goderico de Finchale como paradigma del espíritu capitalista anterior a la ética protestante; sin embargo, de manera menos prudente, adopta la tesis de Sombart de resucitar a Alberti para tales propósitos”.³⁸³ Sólo que, tal y como el propio Weber ya lo había señalado, las virtudes que recomienda Alberti son prudentes reglas y técnicas para el eficiente manejo de cuestiones comerciales, mientras que las virtudes propuestas por la ética protestante son axiomas morales que persiguen la transformación y sistematización metódica del modo de conducción de vida. De tal modo que, a diferencia de Alberti, el espíritu del capitalismo elabora una doctrina moral cuyo objetivo es alcanzar un dominio

ético sobre las contingencias de la vida, a fin de cumplir las obligaciones que implica la realización metódica de una vocación profesional. Oakes contrasta así estos dos tipos ideales:

Puesto de otra manera, Alberti elabora una ética utilitaria, orientada al éxito, que emplea la prudencia, la honestidad, la frugalidad y la eficiencia en cuanto modo más confiable para alcanzar la felicidad. Las virtudes de Alberti son imperativos hipotéticos sin ninguna fuerza obligatoria [...]. Las virtudes del espíritu capitalista, por el otro lado, son imperativos categóricos arraigados en reglas absolutas de abnegación individual, las cuales subordinan a la persona a valores suprapersonales que trascienden la propia felicidad, honor o dignidad del individuo. Tales consideraciones ponen en claro que las virtudes del espíritu del capitalismo no se proponen hacer la vida más confortable, tal y como sí se lo propone Alberti. La diferencia entre el espíritu del capitalismo y la ética económica propuesta por Alberti proviene de una distinción entre dos concepciones de la riqueza. Alberti concibe la riqueza como una posesión personal y un medio para alcanzar comodidades, seguridad y honor. La riqueza personal es una expresión de los poderes y grandezas de su poseedor. El espíritu del capitalismo concibe la riqueza como capital. El poseedor nominal de riqueza no es más que un fiduciario. El capital es objeto de una mayordomía cuyas obligaciones son independientes del placer, confort y bienestar psicológico del poseedor.³⁸⁴

Por último, Oakes se plantea expresamente la pregunta de cuáles serían las bases apropiadas para intentar refutar la tesis weberiana sobre el protestantismo. Por supuesto que el argumento de autoridad usado por Pellicani en el sentido de que “toda la historia demuestra” que no hay correlación alguna entre protestantismo y capitalismo no es válido, como tampoco lo es su premisa mayor en el sentido de que “todos los historiadores” han alcanzado una especie de consenso universal para refutar la tesis weberiana, lo cual es simplemente falso. Y para demostrarlo, Oakes receta una abundante lista de lecturas a Pellicani a fin de que se instruya mejor y así aprenda que entre los historiadores que han avalado la tesis weberiana se encuentran Christopher Hill y David Little, pero también Albert O. Hirschmann, Benjamin Nelson, Sacvan Bercovitch y Mark Gould.³⁸⁵ “Cualquiera lo suficientemente ingenuo como para creer que la posición de Weber se encuentra realmente en conflicto con todo lo que los historiadores han establecido sobre el calvinismo y sus consecuencias, debe ser enviado a que haga más lecturas”.³⁸⁶ Finalmente, toda la evidencia histórica que Pellicani cree haber acumulado para refutar la tesis weberiana, tal como lo es el mensaje antimamónico de diversos predicadores protestantes, simplemente no viene al caso porque todavía no es capaz de entender la naturaleza del argumento weberiano. “Debido a que Pellicani no ha considerado esta cuestión, se encuentra a sí mismo en el predicamento del buscador de tesoros del que hablaba descartes, pues acumula evidencia sin haber determinado su utilidad para la posición que se propone probar”.³⁸⁷

Walter L. Wallace y los dos espíritus del capitalismo

La polémica de 1988/1989 en *Telos* no concluyó con la segunda demolición de Oakes a los argumentos de Pellicani para “despedir” definitivamente a la tesis weberiana sobre el protestantismo, pues como epílogo terció una nueva mediación con todo y mensaje ideológico, aunque menos radical que el de Piconne. Así, Walter L. Wallace se propuso demostrar que en la tesis weberiana hay una explicación que permite entender la adopción de la ideología del capitalismo propuesta en su espíritu por parte de dos sectores sociales y ocupacionales contrapuestos: los empresarios y los trabajadores, de lo cual se desprende que no hay uno, sino dos “espíritus” del capitalismo.³⁸⁸ La síntesis de este argumento la propone el propio Wallace hacia el final de su breve artículo, donde advierte sobre la necesidad de no descuidar la doble vertiente de socialización ideológica apuntada por Weber en sus célebres ensayos sobre el protestantismo:

Parece importante hacer notar, sin embargo, que el espíritu de explotación de los empresarios y el espíritu de obediencia de los trabajadores eran vistos por Weber como dos distintas y complementarias expectativas de funciones, las cuales hicieron posible la cooperación de clases característica del capitalismo en cuanto sistema social, y también que ambos espíritus derivaban, aunque de manera distinta, de la ética protestante.³⁸⁹

La polémica de *Telos* sirvió por lo menos para resaltar las razones por las cuales la tesis weberiana, en su versión vulgar, causalista y equivocada, había tenido tanto éxito en generar una de las más largas e intensas polémicas en la historia de las ciencias sociales. Paul Piconne había resaltado también que la correcta interpretación de esa misma tesis, en su “reformulación minimalista”, no era tan clara en la estipulación de nexos causales directos, pero que así carecía de relevancia e importancia pues, en el fondo, planteaba algo intrascendente. El reconocimiento a lo correcto de ver en la tesis weberiana una sofisticada “reformulación minimalista” no implica necesariamente, sin embargo, que desemboque en algo intrascendente ni tampoco que, en tal expresión, resultara incuestionable. En el mismo año en que se inició la polémica de *Telos*, un investigador escocés, Malcolm MacKinnon, demostraría la manera en que podía cuestionarse seriamente la tesis weberiana, al margen de la equivocada interpretación vulgar, y sin que dejaran de respetarse los matices de su correcta interpretación minimalista.

La nueva polémica desatada por la crítica teológica de MacKinnon a la tesis weberiana en 1988

En efecto, mediante dos artículos publicados en 1988 en el *British Journal of Sociology*, Malcolm MacKinnon planteó uno de los más graves cuestionamientos a la tesis weberiana en toda la historia de la guerra académica de los cien años.³⁹⁰ Según MacKinnon, Weber tomó como punto de partida la confesión de Westminster de 1647 para su interpretación de la doctrina de la predestinación en Inglaterra. Sin embargo, lo que no tomó en consideración fue que, para entonces, no sólo la cuestión de la “vocación” se aplicaba de manera exclusiva a los asuntos religiosos, sino que la práctica calvinista había introducido también la idea del *convenio* con Dios y, con ésta, la certeza de la salvación para aquellos que trabajaran para conseguirla. Según MacKinnon,

Este desarrollo le quita a la explicación de Weber la sanción religiosa y su uso de última instancia para que el puritano transformara el mundo en el nombre de Dios. El calvinismo del siglo XVII no santificó de ninguna forma la vocación intramundana, ni de manera no intencional ni de ninguna otra. De tal modo que a pesar de la manera en que la concibió Weber, su ética protestante no hizo ninguna contribución al desarrollo capitalista.³⁹¹

La crítica de MacKinnon se centra, así, en la naturaleza de las “obras” y en la teología del convenio en el puritanismo. Sostiene que, en los escritos puritanos, el término *obras* se refiere siempre a obras supramundanas, es decir, a actividades religiosas y no seculares. Por lo tanto, no hay en el puritanismo “ninguna consagración irracional del trabajo secular” según la concibió Weber, pues éste simplemente malinterpretó el significado de la cuestión.³⁹² En lugar de haber prestado tanta atención a la idea de una vocación y a su supuesta influencia en el ascetismo intramundano, Weber debió haber estudiado más a fondo la enorme importancia de la “teología del convenio”, la cual se centraba en la idea del contrato divino que alcanzó a esbozar los términos ofrecidos por Dios para alcanzar la salvación.

Al afirmar que el puritanismo “inauguró la larga tradición de la teología del convenio”,³⁹³ MacKinnon asegura que ese específico tipo de teología alejó al puritanismo de la teología calvinista en la dirección de un nuevo y más sereno credo incapaz de fomentar el sentimiento de ansiedad entre sus creyentes por la cuestión de la salvación. La teología del convenio transformó así la doctrina del puritanismo al introducir de contrabando la idea de que, por medio de las buenas obras, podría alcanzarse la plena certeza en la salvación. Frente al determinismo calvinista, el puritanismo se caracteriza por una fuerte doctrina voluntarista, la cual “tuvo éxito en hacer a un lado el determinismo predestinacionista de Calvino”.³⁹⁴ Pero si se hace a un lado la doctrina de la predestinación y su correspondiente ansiedad con respecto a la

incertidumbre de la salvación, entonces también se desvanece con ella toda la tesis weberiana sobre el protestantismo, porque también desaparece la motivación para realizar un modo de conducción de vida que racionalice las actividades intramundanas.

Más aún, MacKinnon parece acusar a Weber no sólo de haber hecho una descuidada lectura de los textos protestantes relevantes, sino incluso de haberlos tergiversado deliberadamente, de tal modo que la tesis weberiana sobre el protestantismo se basa fundamentalmente en una lectura distorsionada de textos cuyo expreso mensaje es justo el contrario del interpretado por el sociólogo de Heidelberg. Los esfuerzos exegéticos de Weber simplemente “desafían la realidad [pues] con el fin de sostener su interpretación, Weber recurre a errores fácticos” y hasta trucos de prestidigitación.³⁹⁵ En suma:

Los derrochadores esfuerzos de Weber en esta dirección se caracterizan por la mala interpretación de la terminología teológica, la inconsistencia y la contradicción y, todavía menos disculpable, el uso de la trapacería cuando se topa con evidencia contraria a su tesis. La evasión calculada es evidente en la defensa de Weber de la hegemonía de la *sola fide* de Calvino durante el siglo XVII.³⁹⁶

Ahora bien, todo indica que la revisión de los textos de la teología del convenio llevada a cabo por MacKinnon en 1988 fue inspirada por una revisión previa que David Zaret había hecho sobre este mismo tema tres años antes.³⁹⁷ Aunque la investigación de Zaret era susceptible de ser leída a la manera de MacKinnon, es decir, como una fatal y demoledora crítica teológica contra la tesis weberiana, también podía ser vista y leída como un complemento y extensión suyos. Esta última alternativa fue la adoptada por el propio Zaret, de tal modo que para cuando apareció la crítica de MacKinnon, Zaret decidió responderle cuestionándole la lectura que había hecho de los textos de la “teología de convenio”, y para ello hizo valer sus credenciales de ser la máxima autoridad en esta materia, pues su libro contenía un análisis mucho más erudito y exhaustivo de los textos de esa misma teología del convenio, de la cual MacKinnon se había servido en sus artículos para socavar la tesis weberiana. La respuesta, sin embargo, tardó en publicarse cerca de un lustro, pues había sido presentada ya para su discusión en un seminario de especialistas convocado por el instituto Histórico alemán de Washington, durante mayo de 1990, donde Zaret presentó su ponencia con una serie de graves objeciones a la interpretación de MacKinnon.³⁹⁸ Con respecto a que Weber había leído mal, y con trampas, los textos protestantes relevantes y que deliberadamente había hecho a un lado la evidencia contraria a su tesis, Zaret responde:

Sostengo que MacKinnon no es capaz de dar sustento a esas acusaciones. La interpretación de Calvino y los puritanos que desarrolla MacKinnon, en oposición a Weber, ignora la mayor parte de la evidencia relevante tanto de fuentes primarias como de la literatura secundaria y atribuye posiciones no plausibles a citas textuales sacadas fuera de contexto, las cuales los lectores no especializados podrían equivocadamente aceptar como una representación justa del pensamiento puritano. Una incapacidad para anticipar y reconocer,

por no decir nada de saber tratar, la evidencia en contra es la falla metodológica fundamental en la interpretación de MacKinnon de las doctrinas religiosas. En contra de este tipo de interpretación, sostengo que los mismos criterios de validez y confiabilidad rigen el uso de los tipos de evidencia cuantitativa y cualitativa [...]. La interpretación de textos religiosos por parte de MacKinnon carece de los tres tipos de control requeridos para el trabajo académico riguroso en esta área de investigación.³⁹⁹

Los tres controles de rigor que Zaret echa de menos en la lectura de los textos puritanos por parte de MacKinnon son: 1) el de la *selectividad exegetica* que no debe ignorar u omitir aquellos pasajes contrarios a la tesis defendida o que se intenta probar; 2) el de la *selectividad contextual* que no debe ignorar u omitir el contexto en el que se inscribe el texto religioso analizado, el cual puede encontrarse en otros textos como cartas, diarios, autobiografías, registros judiciales y narraciones contemporáneas, y 3) el del *contexto cultural* en el que los escritores produjeron las proposiciones formales que sirven como datos primarios para el análisis sociológico. Zaret se propone así “demostrar que las principales acusaciones lanzadas por MacKinnon en contra de la tesis de Weber derivan de estas fallas metodológicas en su interpretación de los textos de Calvino y los puritanos”.⁴⁰⁰

Zaret hace gala, a continuación, de su erudición y dominio sobre los pasajes relevantes de la “teología del convenio” para demostrar que una lectura más completa de esos pasajes apoya más la tesis weberiana que la crítica de MacKinnon. Zaret también reprende a MacKinnon por ignorar buena parte de la literatura secundaria especializada en la teología del convenio, la cual también apoya la interpretación tradicional, por ejemplo, de William Haller, con respecto a que los puritanos siempre mantuvieron una gran ansiedad con respecto a la cuestión de su salvación, lejos de estar tranquilamente situados en una actitud de “confortable serenidad”. Asimismo, menciona toda una serie de literatura complementaria, tales como cartas, diarios y narraciones del siglo XVII, que también demuestran la gran ansiedad y preocupación cotidiana de los puritanos por la cuestión de la salvación y de su destino personal.⁴⁰¹ La lectura, tanto de pasajes completos de puritanos no mencionados por MacKinnon, como de literatura contextual complementaria, demuestra que cuando los predicadores hablaban de “hacer buenas obras”, no se referían exclusivamente a cuestiones ultramundanas, sino también a acciones concretas y prácticas en el mundo de la experiencia cotidiana.⁴⁰² Y en cuanto a la cuestión crucial de la doctrina de la predestinación, Zaret también proporciona una abundante serie de citas para demostrar que, por lo menos en Inglaterra durante el siglo XVII, la ortodoxia puritana se inclinó abiertamente por la doctrina predestinacionista y en contra de la “herejía” del arminianismo que ponía un mayor énfasis en la esfera de la libre determinación. Lo anterior lleva a la siguiente conclusión:

La evidencia textual generada por los ataques al determinismo predestinacionista del calvinismo apunta, así, hacia conclusiones muy diferentes a las avanzadas por MacKinnon. Un compromiso permanente con el

determinismo predestinacionista y una intensa sospecha frente a cualquier cosa que implicara una excesiva confianza en la agencia humana, resultaban centrales para la identidad de puritanos tanto laicos como clericales. Acontecimientos que amenazaran esta identidad provocaban una uniforme respuesta hostil. Si la interpretación de MacKinnon de la teología del convenio fuera correcta, los puritanos laicos y clericales con toda certeza la hubieran rechazado. El que no lo hicieran implica una de dos cosas: o que los puritanos eran doctrinalmente incompetentes o que la interpretación de MacKinnon de la doctrina puritana es incorrecta.⁴⁰³

Mediante una serie de citas textuales tanto de Calvino como de predicadores puritanos, Zaret demuestra a continuación dos puntos esenciales para apoyar la tesis weberiana y refutar la interpretación de MacKinnon: 1) que Calvino asignaba un modesto papel al voluntarismo y 2) que la teología puritana del convenio estaba regida en muy buena medida por un determinismo, el cual proporcionaba una racionalización doctrinal para la ansiedad derivada del problema de la salvación en el sentido de buscar toda la vida señales de elección mediante la realización de la propia vocación. De lo cual se desprende también que la dicotomía planteada por MacKinnon, entre el determinismo en Calvino y el voluntarismo en el puritanismo, simplemente no puede sostenerse como plausible, ni siquiera en cuanto a su posible valor como construcción típico ideal.⁴⁰⁴ Una lectura más cuidadosa y completa de los sermones de Richard Baxter también demuestra que MacKinnon los leyó sesgadamente al intentar encontrar ahí un predominio del mensaje voluntarista sobre el predestinacionista, pues Zaret refiere muchos pasajes no citados, ni por él, ni por Weber, que más bien refuerzan la interpretación del segundo.⁴⁰⁵ Todo lo cual lleva a Zaret a enunciar los resultados más importantes de su crítica a MacKinnon:

La interpretación de MacKinnon no confronta la evidencia contradictoria en los escritos formales de clérigos, ni lo lleva a considerar otras fuentes textuales de evidencia, o explicar la variación contextual que rodea la creación de estas fuentes. Después de corregir estos problemas metodológicos en su interpretación de Calvino y los puritanos, resulta evidente que las doctrinas de éstos contenían los elementos esenciales que Weber atribuía a la ética protestante. La voluntad secreta de Dios eligió a determinadas personas para la salvación; de la elección emana libremente la gracia como medio para perseverar en un patrón de conducta divinamente ordenado; esa conducta proporcionaba directrices en la búsqueda de evidencia del propio estado espiritual de última instancia, y esa búsqueda, sujeta a tropiezos e incertidumbre, era una tarea para toda la vida. Las afinidades entre Calvino y la teología puritana del convenio se hacen todavía más evidentes si recordamos que, para Weber, la cuestión clave es el dualismo de las doctrinas formales que distinguen tajantemente entre un mundo pecaminoso, pero desencantado, y una providencia omnipotente fuera del mundo. La cuestión clave no es el preciso escalonamiento de los decretos o etapas en el *ordo salutis*, sino si estas doctrinas formales pueden generar suficiente ansiedad en sus adherentes legos como para urgirlos a emprender extensas búsquedas de evidencia en la operación de imprimir gracia a sus “obras”, que en el puritanismo incluían las vocaciones seculares.⁴⁰⁶

Por supuesto que en este debate en torno a la “teología del convenio” también aparecieron tímidas aportaciones para apoyar parcialmente la interpretación de MacKinnon, aunque no así su supuesta refutación de la tesis weberiana sobre el

protestantismo, pero la mayor parte de los participantes en el debate acabaron por darle la razón a la contracrítica de David Zaret.⁴⁰⁷ En efecto, aparte de la crítica erudita de un experto en fuentes teológicas, especialmente de la teología del convenio”, como lo era Zaret y en la cual MacKinnon literalmente se encontró con la horma de su zapato, también aparecieron otras críticas, de corte sociológico más tradicional, para defender a la tesis weberiana frente a las objeciones de MacKinnon. Tal fue el caso de Guy Oakes, quien en otra ponencia presentada en el mismo seminario donde Zaret presentó su crítica a MacKinnon hizo mención a que las objeciones de éste a Weber tenían una gran virtud: la de no salirse de los expresos parámetros de relevancia planteados por el propio Max Weber para la discusión de su tesis.⁴⁰⁸ De tal modo que con respecto a las dos principales objeciones de MacKinnon referidas a que la teología puritana del convenio nulificó la importancia de la doctrina calvinista de la predestinación y a que las obras santificadas por el calvinismo no eran de este mundo, sino espirituales, Oakes hace notar que las premisas básicas de tal argumentación se basan en la exégesis de textos teológicos y que, por lo mismo,

[...] resultan irrelevantes para la validez del argumento de Weber, el cual no depende de la correcta interpretación de doctrinas teológicas, sino de las consecuencias de esas doctrinas para un cambio revolucionario en el modo de conducción de vida. La estrategia de refutación de MacKinnon se basa en la equivocada suposición de que el contenido religioso intrínseco de las ideas desarrolladas en textos teológicos decide la fuerza e importancia de esas ideas para constituir las intenciones y motivaciones de los actores históricos.⁴⁰⁹

Guy Oakes considera que es necesario distinguir tres tipos de portadores de ideas religiosas: 1) los teólogos creadores; 2) los predicadores difusores, y 3) las masas consumidoras que se conducen cotidianamente de acuerdo con la interpretación “popular” (como eufemismo para traducir “vulgar”) de esas mismas ideas. A Weber le interesaba sobre todo este último aspecto, es decir, cómo amplios sectores sociales no especializados en teología, o en la prédica pastoral, interpretaban ideas tan complejas y angustiosas como la predestinación y la posible salvación en el otro mundo. Por ello, para Oakes la validez de la tesis weberiana depende, en última instancia, de la posibilidad de mostrar la manera en que el *ethos* del ascetismo intramundano fue incorporado en las vidas de amplios sectores sociales, así como la manera en que fue secularizado en el espíritu del capitalismo. Por lo tanto, el problema no puede resolverse mediante la lectura y relectura de fuentes teológicas, tal y como procedió a hacerlo MacKinnon, sino que resulta imprescindible interpretar otro tipo de textos para “documentar el *ethos* de los consumidores de ideas religiosas”.⁴¹⁰ Esto requiere desplazarse al examen de documentos mucho más mundanos que las fuentes teológicas, tales como son diarios personales, biografías, cartas, manuales devocionales o testamentos, y aunque Oakes

mismo no es un historiador que pudiera dedicarse a esta tarea, recomienda precisamente el libro *The Heavenly Contract* (1985), de David Zaret como “un paso en esta dirección”, desde el momento en que “Zaret intenta ofrecer evidencia del *ethos* religioso de los legos puritanos examinando sermones destinados para este tipo de audiencia, así como publicaciones religiosas dirigidas a un mercado popular”.⁴¹¹

Esto implica que aun cuando se le concediera a MacKinnon que Weber malinterpretó las fuentes teológicas, eso no socava necesariamente la validez de su tesis sobre la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo puesto que, como sociólogo, a él le interesaba fundamentalmente la manera en que las masas consumidoras de ideas, los legos de amplios sectores sociales, interpretaban las ideas religiosas y conducían sus vidas cotidianas de acuerdo con éstas, independientemente de si interpretaban bien o no las fuentes teológicas originales. De tal modo que

Weber puede estar en lo cierto con respecto a su explicación de la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, aun cuando esté equivocado en algunas de sus premisas. Puede estar en lo correcto con respecto a los nexos entre la ética protestante, el ascetismo intramundano y el espíritu del capitalismo, concebidos como elementos constitutivos de la vida cotidiana de los legos, aun cuando esté equivocado en su interpretación del calvinismo en cuanto doctrina teológica.⁴¹²

De hecho, Oakes considera que tampoco MacKinnon fue capaz de captar adecuadamente el carácter paradójico de la argumentación de Weber cuando éste introdujo el recurso de la paradoja de las consecuencias no buscadas, el cual ayuda a explicar el resultado de una arbitraria relación entre las intenciones y las consecuencias de la acción planteado en sus ensayos sobre el protestantismo, pero no exclusivamente ahí.⁴¹³

La defensa de Oakes de la tesis weberiana frente a las objeciones de MacKinnon no es tan original, eficaz y convincente como la de David Zaret, pero se proponía fundamentalmente dejar testimonio de dos cosas: 1) que los argumentos de MacKinnon sí eran serios y, a diferencia de los de Pellicani y otros, sí quedaban enmarcados dentro del campo de validez para cuestionar efectivamente la tesis weberiana, y 2) que la polémica en torno a la tesis weberiana estaba muy lejos de haberse agotado o quedar finiquitada como pretendían algunos críticos ignorantes como Pellicani.

De hecho, si Max Weber hubiera vivido para 1988, muy probablemente habría podido exclamar, después de ocho décadas de debate, que por fin su tesis había sido atacada por su flanco débil, aquél por donde esperaba que la “crítica competente”, es decir, la de los teólogos, hiciera más mella. Precisamente fue MacKinnon, en un artículo que analizaremos en el próximo capítulo, quien estaba plenamente consciente de que ésa era la expectativa de Weber cuando casi al concluir la “respuesta final” a sus críticos declaraba: “*Esto* es lo que yo esperaba lograr, y es de ámbitos como éstos [el de los

teólogos] de donde yo espero que venga una crítica fructífera, instructiva y mejor informada, y no de polemistas diletantes, chapuceros y pendencieros de la calaña de Rachfahl”.⁴¹⁴ En verdad que esta era una palabra final y profética a sus críticos, pues hasta después de ocho décadas de “críticas chapuceras y pendencieras”, por fin apareció el tipo de crítica que más esperaba, y también más temía, Max Weber: la crítica del teólogo. Claro que para ese entonces, David Zaret ya tenía tres años de haber escrito con ese mismo tipo de fuentes y desde la misma perspectiva la mejor defensa contra las objeciones de MacKinnon.⁴¹⁵ La polémica sería estaba así muy lejos de agotarse, quizá apenas se iniciaba.

Algunas aportaciones sobre Weber del periodo 1988-1989

Aunque sin entrar directamente en el debate de la validez intrínseca de la tesis weberiana sobre el protestantismo, antes de concluir la década de los ochenta aparecieron otras importantes investigaciones sobre la obra weberiana en general que de algún modo tocaban la cuestión del específico propósito explicativo de dicha tesis dentro del corpus weberiano. En el próximo apartado analizaremos dos de esas aportaciones aparecidas en Estados Unidos, y en el siguiente abordaremos otra, de mayor envergadura teórica y metodológica, ofrecida en México por Luis F. Aguilar Villanueva. Pero ahora debemos hacer una breve mención a otras obras importantes sobre Weber, publicadas por dos autores alemanes y una autora mexicana, las cuales no analizamos detalladamente por las razones indicadas a continuación

En Alemania, Wolfgang Schluchter publicó en 1988 dos importantes libros sobre la sociología de la religión de Max Weber, donde ponía un especial énfasis en la importancia de la categoría de *Lebensführung*, o modo de conducción de vida, para interpretar los objetivos esenciales de esa parte de la obra de Weber.⁴¹⁶ Sin embargo, como en lo referido específicamente a la tesis weberiana sobre el protestantismo Schluchter no agregaba nada sustancialmente nuevo para modificar lo que ya había dicho en sus obras de los años setenta, especialmente su gran libro de 1979 analizado en el capítulo anterior de la presente investigación, aquí ya no discutiremos las aportaciones de sus libros de 1988 porque al intentar hacerlo, en un borrador previo, descubrimos que era imposible evitar innecesarias repeticiones.

También cabe mencionar que, basado en un curso impartido en 1985 en la Universidad de Cambridge por invitación expresa de Anthony Giddens, en 1989 Wolfgang J. Mommsen publicó un importante libro en inglés sobre la teoría política y social de Max Weber.⁴¹⁷ Esta obra reproduce, corregidos, algunos artículos publicados previamente en alemán y se concentra fundamentalmente en las implicaciones de carácter político de la teoría social de Max Weber. Por otro lado, también incluye dos capítulos que abordan la cuestión del proceso de racionalización y resume sucintamente las características generales de las aportaciones alemanas de la década de los setenta, especialmente las de Tenbruck y Schluchter, con el propósito de darlas a conocer a un público angloparlante sin acceso al idioma alemán.⁴¹⁸ Mommsen tampoco aporta ahí nada esencialmente nuevo con respecto a su interpretación desarrollada en 1974 en torno al significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo, y que también ya ha sido analizada en el capítulo anterior de la presente investigación.

también en 1989 fue publicada en México la tesis doctoral de Gina Zabłudovsky dedicada al tema de las implicaciones teóricas y metodológicas del tipo ideal de dominación patrimonialista en la obra de Weber.⁴¹⁹ No obstante, en esa investigación

sólo se toca de manera incidental y periférica la tesis weberiana sobre el protestantismo; por lo mismo, tampoco discutiremos aquí esta aportación, la cual merece un detallado tratamiento analítico, y a la que quizá próximamente, en el contexto de otra publicación, podamos hacerle plena justicia. Lo mismo tendríamos que decir con respecto al libro publicado en 1985 por Francisco Galván y Lidia Girola, quienes, pese a que abordan cuestiones teóricas y metodológicas que discuten expresamente las implicaciones de las categorías de comprensión y explicación causal en la obra de Max Weber, no tocan para nada la tesis weberiana sobre el protestantismo y, por ello, no resulta directamente pertinente para la presente investigación.⁴²⁰ El valioso libro de Nora Rabotnikof, quien reconstruye el pensamiento político de Weber desde la perspectiva de la consolidación de la democracia moderna, toca en algún momento la tesis sobre el protestantismo, pero para darla por finiquitada dados sus supuestos “coletazos agónicos”, lo cual es un diagnóstico no muy bien informado del gran volumen de literatura que seguía generando esa tesis precisamente en el año de 1989 en que apareció publicado dicho libro.⁴²¹

Procedemos a continuación a evaluar dos aportaciones aparecidas en 1988 y 1989 en Estados Unidos, la de Alan Sica y la de Lawrence Scaff, por prestarse particularmente bien a una comparación de diferentes estilos de investigación, así como por incidir ambas directamente en la polémica centenaria sobre la correcta interpretación del “auténtico” significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo.

La oruga y el águila: las aportaciones de Sica y Scaff en 1988-1989

Con respecto al libro de Alan Sica, lo más interesante es que lejos de tratar propiamente el tema de la racionalidad como hilo conductor para interpretar el significado de toda la obra weberiana, el autor decide concentrarse más bien en el tema de irracionalidad en un aventurado, y más bien fallido, intento por querer “complementar” a Weber con Pareto, a quien Sica resucita de los empolvados archivos de los años treinta porque, según él, todavía no se ha hecho plena justicia a las aportaciones del sociólogo italiano.⁴²² El análisis de los ensayos de Weber sobre el protestantismo viene especialmente al caso en este peculiar intento, porque fue ahí donde Weber afirmó, por primera vez, que una cosa “nunca es irracional en sí misma”, sino que siempre lo es en relación con el criterio de racionalidad que se adopte para evaluarla. Sica revisa entonces todas las veces que Weber usó los términos *racional* e *irracional* en sus célebres ensayos sobre el protestantismo, y así llega a dos conclusiones: 1) el pluralismo relativista de Weber con respecto a lo que entiende por *racional* e *irracional* no es consistente, pues a pesar de su aparente cosmopolitismo y sofisticación hermenéutica, Weber acaba por reflejar sus prejuicios etnocéntricos cuando aborda la “irracionalidad” en otras culturas, incluso la no protestante del “tradicionalismo” occidental, y 2) aunque no sea expresamente, Weber entiende por *racional* la racionalidad instrumental con arreglo a fines que alcanza su máximo desarrollo “evolutivo” en el tipo de racionalidad que promovió el ascetismo intramundano calvinista en occidente.⁴²³

De tal modo que Weber es un racionalista instrumental, occidentalizador y modernizador que siempre interpretó otras culturas a partir de sus prejuicios germanizantes, protestantes y eurocéntricos. La importancia de los ensayos sobre el protestantismo reside en que, a pesar de que al parecer Weber afirme ahí expresamente lo contrario, a final de cuentas no puede ocultar sus prejuicios racionalizadores y occidentalizadores contra todo lo demás, a lo que juzga implícitamente como “inferior” por ser esencialmente “irracional”.⁴²⁴ ¿cómo explicar, entonces, todas las instancias donde Max Weber parece defender expresamente un relativismo cultural “políticamente correcto” de acuerdo con los cánones contemporáneos de la cultura dominante estadounidense? Según Sica, eso acaba por ser una mera fachada que puede explicarse del siguiente modo:

Quando Weber escribió que “una cosa nunca es irracional en sí misma”, siento que su acicate *emocional* era liberar analíticamente toda actividad humana del condescendiente aire chovinista dominante en el mundo académico alemán de la época, en particular con respecto a la conducta “nativa” ampliamente registrada desde las nuevas colonias africanas de Alemania. Esta conexión no ha sido hecha previamente en la literatura especializada sobre Weber, pero creo que fue lo que influyó en la firme declaración de Weber sobre el relativismo cultural.⁴²⁵

No obstante, según Sica, tal declaración por parte de Weber fue nada más de dientes para afuera pues sus prejuicios racionalizadores, occidentalizadores, modernizadores y protestantes, aparecen a lo largo de toda su obra, especialmente en sus ensayos sobre el protestantismo donde acaba por inclinarse por una forma específica de “racionalidad” como la definitoria y distintiva de su obra: la acción social regida de acuerdo con la racionalidad instrumental con arreglo a fines, o *zweckrationalisches Handeln*.⁴²⁶ En contraste, Sica considera que Pareto fue mucho más claro y consciente que Weber en distinguir lo racional de lo irracional; por ello, puede erigirse en un importante “correctivo” para mejorar las aportaciones teóricas de Weber con respecto a la relación de la irracionalidad en el establecimiento de diversos tipos de orden social.⁴²⁷

Ahora bien, la interpretación de Sica rechaza la validez de las expresas afirmaciones weberianas que reconocen el relativismo cultural y, por ende, la pluralidad de formas de racionalidad, pero lo que parece incapaz de explicar es ¿por qué Weber tenía que sentirse supuestamente presionado por lo “políticamente correcto” de aceptar el relativismo cultural, cuando el clima dominante de opinión en Alemania en esa época iba precisamente en una dirección contraria? ¿no era acaso lo “políticamente correcto” en ese momento afirmar la “superioridad” cultural y racional del hombre blanco, específicamente alemán, sobre las culturas “inferiores” y no “suficientemente evolucionadas”? ¿Por qué tenía que defender Weber “de dientes para afuera” el relativismo cultural si “por dentro” era un chovinista racionalizador y modernizador? ¿acaso para que en el futuro fuera considerado en otra cultura y en otra “relación a valores”, a imagen y semejanza de la de Estados Unidos, en los años ochenta, como alguien que había pensado de antemano cómo “aparentar” ser “políticamente correcto”?

Alan Sica es quien comete el anacronismo culturalista de pensar que la relación a valores de la cultura estadounidense ha sido siempre la dominante y que puede imponer al resto del mundo lo que es “políticamente correcto” desde fuera, aunque en el fondo, supuestamente, subsistan los prejuicios chovinistas y germanizantes en cualquier alemán, quien al menor descuido los dejará al descubierto para ser exhibido o como un *male chauvinist German pig* por alguna vigilante feminista, o como un nacionalista políticamente incorrecto por algún vigilante de los derechos humanos y el *American way of life*. Sica no toma en cuenta para nada la enorme influencia del historicismo alemán tardío en la obra de Weber, por eso es incapaz de explicarse su relativismo cultural, y en consecuencia se ve obligado a acudir al forzado *deus ex machina* de explicar las cosas *contra los textos mismos* con un paradójico “aunque Weber lo haya dicho expresamente, *en realidad* yo sé mejor lo que quería decir *en el fondo*, pues lo que dijo expresamente no era *realmente* lo que quería decir”. Con ello, Sica viola uno de los principios esenciales de la interpretación hermenéutica y, en consecuencia, toda su reconstrucción del significado de lo racional y de lo “irracional”, especialmente en los ensayos

weberianos sobre el protestantismo, resulta inválida y muy poco confiable.

Otra aportación mucho más importante en Estados Unidos, al concluir la década de los ochenta fue la interpretación culturalista de Lawrence Scaff en *Fleeing the Iron Cage*, donde, entre otras cosas, recupera las influencias de Nietzsche y Simmel en Weber, para lo cual sigue muy de cerca a su maestro Wilhelm Hennis a fin de detectar cuál era supuestamente el tema central de la obra de Max Weber y, en especial, de sus ensayos sobre el protestantismo.⁴²⁸ El tema central de toda la obra weberiana resulta ser, en efecto, el del destino de la humanidad (*Menschentum*), pero en las condiciones de la modernidad del capitalismo avanzado, lo cual aparece formulado con particular agudeza y desesperanza en las últimas páginas de los célebres ensayos weberianos sobre el protestantismo.⁴²⁹ Ahí resulta evidente que la influencia culturalista, tanto de Nietzsche como de Simmel, definió para Weber el angustiante problema de la posibilidad de un destino restringido y coaccionado para la humanidad, encerrada en una sofocante “jaula de hierro” como signo distintivo de la modernidad industrializada y deshumanizada. Las posibilidades de *escapar* (de ahí el título *Fleeing the Iron Cage*) de este destino, mediante las compensaciones de las esferas erótica y estética, en una “retirada al interior”, como llegó a plantearlo Simmel, simplemente resultaban utópicas e insatisfactorias para un Weber mucho más preocupado, a diferencia de su colega de Berlín, por las cuestiones políticas.⁴³⁰

Lawrence Scaff participa en el debate sobre la importancia de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, pero no para discutir o cuestionar lo que él considera ser la miope cuestión de la causalidad, la rastrera crítica a las estadísticas de Offenbacher o la delimitación de los factores que influyeron en el nacimiento del capitalismo moderno, o incluso la cuestión secundaria y bizantina de si Weber interpretó correctamente o no el calvinismo, el puritanismo o los textos de Richard Baxter, sino que, para él, lo más profundo y destinado a ser el centro de atención de los intelectualmente más elevados y superiores, es la cuestión filosófica del diagnóstico y mensaje sobre cuál es el destino de la *Menschentum* en las condiciones de la modernidad. A semejanza de Díaz Mirón, Scaff parece decirnos que desprecia a las orugas enamoradas de un guijarro, porque él es más bien un “águila seducida por un astro”, en efecto, el astro vislumbrado al final de los ensayos weberianos sobre el protestantismo cuya clave de lectura es la siguiente:

La infame “jaula de hierro”, quizá la más elocuente metáfora epimeteana de Weber,⁴³¹ se configura a partir de la objetivación de la cultura material y su “inexorable poder”, pero también como proyección del ascetismo en la vida externa de la producción, el trabajo y, sobre todo, el “estilo de vida” en el más amplio sentido concebible. Para el individuo moderno, la acción y la existencia se encuentran regidas por las necesidades de la actividad *vocacional*, despejada ahora de sus estructuras sostenibles de significado. Todos estamos, por decirlo así, reclutados como participantes involuntarios en una cultura vocacional universalizada, con nuestros horizontes limitados a las certezas racionalizadas, inacabables y carentes de significado interno de la “humanidad vocacional” [*Berufsmenschentum*]. Intentar “avanzar” en *esta* cultura desde la perspectiva de sus

propias suposiciones, en cuanto “ser cultural” [*Kultur Mensch*], tan sólo equivale a avanzar más por el camino de los malestares modernos. El *ethos* del ascetismo intramundano, la “ética protestante”, no es vencida por sus adversarios morales, sino por los poderes materiales del desarrollo capitalista. Este *ethos* crea un mundo que se voltea contra su creador y lo destruye. Así, tanto para Weber como para Nietzsche, el ascetismo no es tan sólo nuestro “destino”, sino también nuestra “fatalidad” [*Verhängnis*]. Las consecuencias de desatarlo dentro del mundo nos dejan con la exigencia de replegar nuestros ideales dentro de nosotros para trastocar nuestros valores. Desde esta perspectiva, cualquier otra cosa es debilidad.⁴³²

Al seguir la interpretación de Wilhelm Hennis, Scaff considera que si esta problemática central —que recorre toda la obra weberiana pero es planteada con especial intensidad en las últimas páginas de los ensayos sobre el protestantismo— no había sido percibida con toda claridad por sus críticos y lectores, esto se debía, en parte, a la ignorancia, mantenida a lo largo de muchas décadas, de las réplicas de Weber a sus primeros críticos, donde formuló con insuperable claridad y precisión cuáles eran los propósitos y objetivos de su investigación, así como su problemática central o *Fragestellung*. Resulta, por tanto, imprescindible acudir a las respuestas de Weber a sus primeros críticos, pues quien no las haya leído simplemente no podrá entender los objetivos y temática de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo:

En los agrios debates que sostuvo con los dos historiadores de la economía, Karl H. Fischer y Felix Rachfahl, sobre lo que realmente había querido decir en *La ética protestante y el espíritu sobre el capitalismo*, Weber fue diamantino y preciso sobre su significado. Sus cuestiones tienen que ver con el “análisis del desarrollo de un ‘estilo de vida’ ético” que resultaba “espiritualmente *adecuado*” para la formación del capitalismo *moderno*, tras alcanzar una notable y perdurable “victoria en las ‘almas’ de los seres humanos”. Este estilo de vida encarnaba un *ethos* de vocación, de realización intramundana sistemáticamente disciplinada, capaz de rehacer un ‘mundo’ entero, el mundo de la sociedad burguesa. Más aún, el *ethos*, de hecho, se había extendido más allá del punto de origen local, en el ascetismo intramundano, para adquirir significado “universal” en la historia cultural de la humanidad, impulsada por la especialización vocacional. “Mi tesis” insistió Weber, “estaba *expresa e intencionalmente* limitada al tema del desarrollo de la *Berufsmenschentum* en su importancia como un componente del ‘espíritu’ capitalista. No puedo hacer ya nada si lectores descuidados piensan que pueden ignorar esto”.⁴³³

En suma, el destino de la *Menschentum* en condiciones de la modernidad deshumanizada es el tema central en la problemática de Max Weber, y aquí es donde debe buscarse el significado y la importancia última de sus célebres ensayos sobre el protestantismo y no en las cuestiones de causalidad histórica, exégesis teológica o supuesta “propaganda” confesional. No leerlos dentro del contexto del significado de la auténtica “problemática central” de Weber es perder el tiempo y perpetuar un debate estéril, como él mismo lo señaló, especialmente en sus respuestas a Rachfahl. La lectura más provechosa de los ensayos de Weber sólo puede hacerse, en fin, cuando se abandona la rastrera estrategia de orugas y gusanos, como Rachfahl, Robertson, Lüthy, Samuelsson, Cohen y Pellicani, y en cambio se adopta la elevada perspectiva del águila seducida por el astro del significado filosófico, culturalista y antropológico, tal y como

ocurre con Löwith, Jaspers, Mommsen, Hennis y, en general, como todos aquellos que se han percatado de la enorme importancia de los lazos y afinidades electivas de Max Weber con Nietzsche y Simmel.

La gran aportación mexicana a la teoría de la ciencia de Max Weber

A finales de 1988 y principios de 1989, apareció en México la obra más completa, ambiciosa y rigurosa que se hubiera publicado en lengua española para interpretar la metodología y la teoría de la ciencia de Max Weber. Como resultado en buena medida de su trabajo docente a lo largo de varios años, Luis F. Aguilar Villanueva daba a conocer en esta espléndida obra, publicada en dos volúmenes, parte de los frutos de su docencia e investigación sobre Max Weber en por lo menos tres universidades mexicanas.⁴³⁴ Como lo indica su título, Aguilar Villanueva se propone abordar fundamentalmente la idea de *ciencia* en Max Weber y, en este sentido, se inscribe en un subgénero de literatura científica especializada en torno a la obra de Weber que no hemos analizado en esta investigación por no ser directamente pertinente al tema de la polémica centenaria alrededor de la tesis weberiana sobre el protestantismo.⁴³⁵

Luis F. Aguilar ubica, por un lado, la idea de la *ciencia social* de Max Weber en la tradición del pensamiento alemán que se remonta a Kant y Hegel, pero también en la tradición del historicismo que se remonta al romanticismo y a Wilhelm Dilthey. Dentro de la corriente del neokantismo, Aguilar subraya la influencia de Windelband y Rickert, la teoría económica de Carl Menger y la postulación de los enunciados causales probabilísticos del fisiólogo Johannes von Kries y del jurista Gustav Radbruch, este último más un seguidor de Weber que una influencia en él.⁴³⁶ En el ámbito de la innovación epistemológica propiamente dicha llevada a cabo por Max Weber, Aguilar expone, de manera original, la forma en que Weber combinó las variables de la *comprensión* y de la *explicación* dentro de su concepción de una sociología interpretativa; la especial y compleja relación que, dentro de aquélla, guardan los *hechos* con los *valores*; la diferencia entre los tipos ideales históricos y los sociológicos, para desembocar, finalmente, en la importante cuestión, no siempre bien distinguida por otros intérpretes de la obra weberiana, de las peculiaridades y diferencias entre la explicación histórica y la explicación sociológica.⁴³⁷

Para los objetivos directamente pertinentes a nuestra propia investigación, probablemente el capítulo más importante del libro de Aguilar es aquél donde aborda la cuestión de “Los tipos ideales en la investigación histórica de Weber”,⁴³⁸ dado que ahí toma *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* como el mejor ejemplo ilustrativo “de la manera como Weber construye y emplea los tipos ideales en sus investigaciones históricas”.⁴³⁹ En este sentido, conviene adelantar que Aguilar interpreta la tesis weberiana sobre el protestantismo en términos de ser una construcción típico ideal susceptible de ser integrada en una *hipótesis causal*, dado que es precisamente así como interpreta la naturaleza esencial del tipo ideal: “En suma, el tipo ideal es un concepto construido desde la orientación de una ciencia histórica que se desea explicativa y no

descriptiva, por ende, un concepto que se construye con la finalidad de que pueda integrarse como término de una hipótesis causal”.⁴⁴⁰ En congruencia con ello, para el caso específico de la tesis weberiana sobre el protestantismo, Aguilar Villanueva la interpreta en términos de su formación como concepto típico ideal, así como “de la función que desempeña para la formación del enunciado causal” dado que, tal y como lo indica el título mismo de los célebres ensayos weberianos en cuestión, “se requiere, de entrada, formar dos conceptos y dos conceptos que sean susceptibles de ser relacionados como términos de un ‘juicio de imputación causal’”.⁴⁴¹

la lectura de los ensayos weberianos sobre el protestantismo por parte de Luis Aguilar está muy lejos de ser una lectura “inocente” pues desde un inicio advierte que ahí el planteamiento del problema de Weber está sumamente delimitado y acotado, ya que se propone explicar únicamente el espíritu del capitalismo y no, o por lo menos todavía no, la cuestión de los orígenes del capitalismo moderno en general: “son dos cuestiones diferentes el estudio de los orígenes del capitalismo y el estudio de los orígenes de su ‘espíritu’”.⁴⁴² Por otro lado, también advierte sobre la tentación de leer ahí un intento por explicar problemáticas mucho más amplias y complejas como la del capitalismo en cuanto sistema o la del significado de la racionalidad occidental. Esto ocurre frecuentemente cuando se toma la “introducción general” de 1920 (*Vorbemerkung*) a sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, como si fuera la introducción a los ensayos sobre la ética protestante y, por lo tanto, se confunden tanto el planteamiento como los objetivos de la investigación al perder de vista el circunscrito y delimitado carácter de los fines que se planteó originalmente en sus ensayos sobre el protestantismo. En tercer lugar, Aguilar Villanueva advierte también de manera expresa que hay dos versiones diferentes de los ensayos de Weber sobre la ética protestante, la primera de 1904/1905 y la segunda con múltiples correcciones y adiciones de 1920, la cual ha sido la tradicionalmente difundida: “En conclusión, la versión conocida de su ensayo no coincide con la versión de su primera publicación”,⁴⁴³ lo cual permite explicar por qué a veces se ha confundido la verdadera naturaleza del “*explanandum*” de esos ensayos y se ha procedido a criticar lo que expresamente Weber dejó fuera.

Resulta interesante constatar, por otro lado, que aunque Aguilar Villanueva también llama la atención sobre “la evidente gramática historicista” mediante la cual Weber formuló por primera vez su problema, y hasta cita el párrafo donde Weber define el propósito de su investigación como el de encontrar si existe “una afinidad intrínseca entre ciertas características del espíritu del protestantismo antiguo y de la cultura capitalista moderna”,⁴⁴⁴ decida ignorar el recurso explicativo, historicista y hermenéutico, esgrimido varias veces por Weber, especialmente en esta investigación, de las relaciones basadas en *afinidades electivas* y, en cambio, ponga todo el énfasis en ver esa tesis primordialmente en términos de la formulación de una hipótesis que busca establecer una relación causal:

Por consiguiente, si el problema de investigación es la averiguación de una relación causal entre *la moderna cultura capitalista* y el *protestantismo antiguo*, formulación que ya es un recorte histórico del problema más amplio de la relación entre capitalismo y protestantismo, se sigue entonces la necesidad de precisar los conceptos de dos términos cuya relación se requiere establecer.⁴⁴⁵

De cualquier modo, tal relación no se da entre el protestantismo y el capitalismo en general, sino entre dos términos que ya “recortan” notablemente tanto el ámbito de investigación como el tipo de relación causal, pues se trata, en todo caso, de la relación entre una *ética* específica dentro del protestantismo y un determinado *espíritu*: “Aquí se observa que la reducción metodológica del objeto y del problema de investigación es proporcional a la reducción conceptual que implica *lógicamente* la formación del concepto histórico”.⁴⁴⁶ Ahora bien, la influencia del historicismo alemán en la problemática de Weber lo llevó a tratar de explicar lo único, específico, incluso irrepetible, de un fenómeno histórico-cultural pero, según Aguilar, en términos de “líneas causales no universales, sino particulares, singulares” y, por lo mismo, “a una de estas líneas causales singulares, a una de estas ‘conexiones genéticas concretas’ o ‘cadenas de circunstancias’ (como también dice en su prefacio de 1920), pertenece el capitalismo y, en particular, su ‘espíritu’ como fenómeno cultural-histórico característico, original y único de occidente”.⁴⁴⁷ De tal modo que a pesar de todas sus acotaciones, delimitaciones y “recortes” tanto metodológicos como de la naturaleza del “*explanandum*”, la tesis weberiana necesariamente debe verse en términos de la proposición de determinados enunciados causales cuya validez debe dirimirse en la prueba empírica de la hipótesis:

Si el “ascetismo secular” en la conducción de la vida es la consecuencia objetivamente posible y causalmente idónea, incluida en el concepto comprensivo y genético del actuar ético protestante, se sigue entonces que se ha construido perfectamente un concepto de “*explanans*”, un concepto susceptible de ser el sujeto de un enunciado causal. El ascetismo secular introducido en el ámbito de las relaciones económicas trajo como consecuencia colateral una nueva actitud, “espíritu” del capitalismo. La construcción típico-ideal de los conceptos como términos de relación causal-histórica, como términos de un “juicio de imputación causal”, indica la única manera posible de construir conceptos *científicos* históricos, es decir, en función de la formación de la hipótesis histórica. No es una construcción gratuita, sino estratégicamente metodológica. Si el afán de llegar, a través del concepto, al enunciado causal ha sido o no una construcción artificial, pese a la corrección lógica y a la evidencia racional de los dos conceptos de actuar, esto se dirime en la prueba de la hipótesis, según los protocolos que se consideran necesarios y suficientes para mostrar su validez.⁴⁴⁸

A pesar de esta interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo en términos de la necesidad de formularla esencialmente como una hipótesis causal, y sin mención expresa del recurso de las *afinidades electivas*, Aguilar Villanueva pone un gran énfasis, por otro lado, en el carácter típico ideal de la relación de afinidad causal de esta tesis, así como en su propósito de plantear más la generación de un teorema de condiciones de posibilidad que una investigación histórica empírica. Con esto Aguilar

consigue matizar considerablemente la posibilidad de que su propia interpretación sea vista como una regida por cánones positivistas, preocupados fundamentalmente por la formulación de hipótesis empíricamente verificables en cuanto único criterio aceptable de validez científica. De esta manera, Aguilar agrega las siguientes acotaciones a la manera en que debe interpretarse la tesis weberiana sobre el protestantismo, más allá de considerarla como una hipótesis causal empíricamente verificable:

Para concluir, es importante hacer dos observaciones. La primera apunta a subrayar que, independientemente de la validez lógica y empírica que se otorgue a los conceptos y al enunciado de Weber sobre su objeto de investigación, en su ensayo lo único que quiso argumentar —y esto ha pasado casi siempre desapercibido por sus comentadores y ha ocasionado reiterativos malos entendidos— fue la proporcionalidad causal o afinidad entre la “ética protestante”, típico-idealmente conceptualizada, y el “espíritu del capitalismo”, típico-idealmente conceptualizado. En el fondo, formuló *primordialmente* un enunciado causal “objetivamente posible” y, si se quiere, una causalidad “ideal”. Por ende, también y sólo, una correlación causal “racionalmente evidente”, comprendida en su “conexión de sentido” y “lógicamente no contradictoria” [...]. En este sentido, paradójicamente, la investigación weberiana, de suyo, no sería una investigación histórica, empírica, sino la producción de las condiciones teóricas, la producción de un teorema, para poder abordar con éxito las investigaciones empíricas sobre el origen de la aparición y de la configuración de las mentalidades capitalistas modernas en los diversos lugares y tiempos de la historia social [...], mediante su conocida técnica comparativa del mayor o menor alejamiento o acercamiento de los comportamientos empíricos con el comportamiento puro-racional.

La segunda observación, una vez asentada la diferencia entre la hipótesis racionalmente evidente y la hipótesis empíricamente probada, camina aparentemente en sentido contrario a la primera. En efecto, la investigación de Weber es una investigación histórica, empírica, *sólo* porque su hipótesis racional es una hipótesis del surgimiento de la racionalidad en la conducción de la vida y, en particular, en la conducción de la vida económica; una hipótesis del “espíritu del capitalismo” como racionalidad de la vida.⁴⁴⁹

La versión de Aguilar Villanueva parecería combinar, así, tanto una rigurosa interpretación metodológica del proceso explicativo de la tesis weberiana sobre el protestantismo, como una serie de matices para cualificar tal tesis a fin de no reducirla a una hipótesis causal de corte positivista. No obstante estos matices y precisiones, en más de una ocasión, la formulación del significado de la relación causal de la tesis weberiana por parte de Aguilar adquiere una expresión que el propio Weber rechazaría como tal en las respuestas a sus primeros críticos. De este modo, Aguilar nos dice que “una definición clara del ‘*explanandum*’ permitirá heurísticamente ir examinando las condiciones causales para configurar o corregir, según sus diversas posibilidades de causación (prueba), que ‘x es efecto de y’ y que ‘el espíritu del capitalismo es efecto de la ética protestante’”.⁴⁵⁰

En su primera respuesta a Karl Fischer (1907), al parecer Max Weber se había defendido contra la posibilidad de que su tesis quedara formulada precisamente en tales términos, u otros parecidos, cuando le hizo notar a su primer crítico que

El que estos dos componentes culturales, ni hoy ni en esa época, pudieran estar en una relación mutua de

dependencia “nomológica”, de tal modo que donde quiera que existiera *x* (ascetismo protestante) también hubiera, y sin excepción, *y* (espíritu del capitalismo), resulta una obviedad *a priori* para la perspectiva científica sobre la manera en que los fenómenos históricos complejos se relacionan causalmente entre sí.⁴⁵¹

A favor de la interpretación de Luis Aguilar para ver la tesis weberiana *primordialmente* como una construcción típico ideal, susceptible de ser integrada en una hipótesis causal, se podrían citar algunas otras observaciones formuladas por el propio Weber en algunos de los textos más pertinentes para el caso. Por ejemplo, hacia el final de sus ensayos, Weber habla de las interpretaciones “causalistas” de la cultura y de la historia, una de corte “materialista” y otra de corte “espiritualista”, pero tan sólo para calificarlas de “unilaterales” y marcar su distancia frente a las dos; porque si bien ambas son igualmente posibles como mero trabajo preliminar, también es cierto que “ambas sirven muy poco a la verdad histórica” si pretenden erigirse en conclusión de la investigación y no en un mero paso preliminar y parcial de ésta.⁴⁵² En la “introducción general” o *Vorbemerkung* de 1920, Weber afirma que en sus ensayos sobre el protestantismo se limitó “a exponer uno de los aspectos de la relación causal” de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético; pero que en los trabajos subsiguientes sobre la ética económica de las religiones universales, incluidas las de China, la India y el antiguo judaísmo, se exponen “los dos aspectos de dicha relación” causal, “pues sólo así es posible declarar qué elementos de la ética religiosa occidental son imputables causalmente a dichas circunstancias sociológicas, propias de occidente y no de otra parte”.⁴⁵³ Finalmente, en su segunda respuesta a Felix Rachfahl (1910) —la cual, según hemos visto, ha sido considerada por Wilhelm Hennis como el texto donde Weber definió con mayor claridad, concisión y nitidez la verdadera problemática y auténticos objetivos de su investigación—, Weber señala que primero procedió a poner ejemplos ilustrativos “de la notable y fuerte congruencia, hasta ahora no disputada, entre el protestantismo y el capitalismo moderno”; de entre esos ejemplos destacó el caso de las máximas de vida ética de Benjamín Franklin en cuanto “testimonio indudable” del “espíritu capitalista” a fin de ver cómo diferían éstas de las máximas tradicionalistas. El siguiente paso es el *crucial* porque ahí Weber afirma: “Entonces busqué ilustrar, de nueva cuenta mediante ejemplos, cómo se relacionan *causalmente* esas actitudes espirituales con el sistema económico del capitalismo moderno”, pero tan sólo para aclarar inmediatamente después qué es lo que, específica y concretamente, entiende *en este caso* por tal relación causal, pues ésta se basa en la idea de la “vocación, junto con la peculiar y largamente establecida ‘afinidad electiva’ del calvinismo (y también del cuaquerismo y sectas similares) con el capitalismo”.⁴⁵⁴

Weber insistirá por ello en que lo único que buscó establecer, en el caso específico de sus ensayos sobre el protestantismo, fue una relación de “adecuación”, de congruencia, de *afinidad electiva*, entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. En última

instancia, dicha relación puede efectivamente verse como un nexo causal, pero se trataría ya de uno sumamente específico, abierto y flexible, y no tanto de uno de causalidad dura como el que describe y aplica, por ejemplo, en su polémica con Eduard Mayer sobre el significado de la batalla de Maratón. Esto no quiere decir que Weber no usara, en *otras* de sus investigaciones, explicaciones de causalidad dura, basadas en las categorías de posibilidad objetiva y causación adecuada. Eso es precisamente lo que hace en sus explicaciones del funcionamiento del patrimonialismo en China y el Islam, o en el conjunto de causas “estructurales” que explican el surgimiento del capitalismo moderno en occidente desde finales de la Edad Media, según quedan estipuladas en *Historia económica general* o en el capítulo sobre “La ciudad” de *Economía y sociedad*. incluso en sus ensayos sobre las sectas protestantes en Norteamérica también hay una explicación de causalidad estructural basada en los patrones de socialización colectiva y control disciplinario por parte de la organización de las sectas. En el caso de sus célebres ensayos sobre el protestantismo, sin embargo, hay demasiadas referencias al recurso de las “afinidades electivas” como para considerarlos la mejor instancia, o el mejor ejemplo, donde Weber haya puesto a prueba sus categorías de explicación causal. El nexo entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo se antoja demasiado preliminar, abierto y flexible para ello, razón por la cual Hennis llegó a ufanarse en 1987, según hemos visto, de que entre los investigadores alemanes la tesis weberiana ya no se interpreta, “desde hace mucho”, como una hipótesis causal, sino como una de “afinidades electivas”.⁴⁵⁵

Ésa también fue la interpretación de Raymond Aron en 1935, 1938 y 1967, de Ephraim Fischhoff en 1944, de Merleau-Ponty en 1955, de Reinhard Bendix en 1960, de Anthony Giddens en 1971, de Wilhelm Hennis en 1987 y de Lawrence Scaff en 1989. Claro que dentro de todas estas posiciones hay diferencias, grados y matices con respecto a las razones por las cuales se niega que, en su tesis sobre el protestantismo, Weber estipule un nexo duro de causalidad. No es necesario llegar al extremo de Fischhoff para interpretar los célebres ensayos de Weber exclusivamente como “un estimulante proyecto de hermenéutica” basados en el principio de la “comprensión interpretativa” y no en la postulación de relaciones causales,⁴⁵⁶ ni tampoco quedar satisfechos con la afirmación de Bendix respecto a que “en su ensayo sobre el protestantismo Weber no aborda, excepto incidentalmente, una imputación causal”.⁴⁵⁷ No obstante, sí sería posible aceptar, con las reservas necesarias del caso, las razones metodológicas esgrimidas por Aron o Giddens en el sentido de que Weber veía esa obra como una mera exploración preliminar con un ámbito de aplicación restringido, y que por ello no es posible considerar que haya establecido ahí una imputación causal, sino el nexo mucho más abierto e indeterminado de las afinidades electivas en cuanto *tarea preliminar* a la postulación de relaciones causales para explicar el surgimiento del capitalismo moderno, así como el peso específico que tuvo en este complejo proceso pluricausal el factor del

espíritu del capitalismo. El análisis de los ensayos sobre el protestantismo, según Giddens, no es todavía “suficiente por sí mismo para el aislamiento de las causas” pues

Weber afirma explícitamente que, a fin de que esto pueda ser alcanzado, deben emprenderse dos grandes tareas: primero, el análisis de los orígenes y expansión del racionalismo en otras esferas además de la económica (v. gr. política, derecho, ciencia y arte); en segundo lugar, la investigación sobre las formas en que el ascetismo protestante fue a su vez influido por las fuerzas económicas y sociales.⁴⁵⁸

Raymond Aron también interpreta el problema en esta dirección, e incluso puede hacerse mayor justicia a la mencionada afirmación lapidaria de Bendix si se cita el párrafo completo donde la formula, y se lee en la misma dirección de lo afirmado primero por Aron, en 1935, y después por Giddens, en 1971. Según Bendix, para Weber se trataba, a su juicio, de una tarea puramente preliminar que necesitaba ser completada, antes de que pudiera estimarse la extensión en que cabía atribuir a esas fuerzas religiosas ciertos aspectos de la cultura moderna. Ha de tenerse en cuenta, pues, que este ensayo sobre el protestantismo no aborda, excepto incidentalmente, una imputación causal. Se limita a desbrozar un problema y lo propone a la investigación ulterior.⁴⁵⁹

El párrafo crucial de los ensayos weberianos sobre el protestantismo que sirve de fundamento a estos intérpretes para negar un nexo de causalidad genética de la ética protestante sobre el surgimiento del capitalismo moderno es el que presenta Weber en la última página de su formulación de “el problema”. Ahí más bien habla de nexos de “afinidades electivas”, y del carácter preliminar de su investigación en cuanto algo preparatorio para posteriormente hacer, en otras investigaciones, juicios de imputación causal. Después de rechazar como absurda la tesis que intenta explicar la Reforma protestante como consecuencia de factores básicamente económicos, Weber advierte:

[...] no menos absurdo sería defender una tesis tan tontamente doctrinaria según la cual el “espíritu del capitalismo” (siempre *en el sentido provisional* que le hemos asignado) sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de ésta. En primer término, *hay formas importantes de economía capitalista que son notoriamente anteriores a la Reforma*, y ya este hecho desmiente aquella tesis. Lo que es menester señalar es si han participado influencias religiosas, y hasta qué punto, en los matices y la expansión cuantitativa de aquel espíritu sobre el mundo, y qué aspectos concretos de la cultura capitalista se deben a ellas. Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, *la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos, determinadas “afinidades electivas” entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional [...]. Una vez que esto haya quedado en claro podrá intentarse la apreciación de en qué medida los contenidos de la civilización moderna son imputables a dichos motivos religiosos, y en qué grado lo son a factores de distinta índole.*⁴⁶⁰

En su primera respuesta a Rachfahl, Weber insistirá en la importancia crucial del pasaje mencionado para definir los objetivos, límites y alcances de su investigación; al mismo tiempo, parece sugerir la imposibilidad de hacer juicios de imputación causal

necesaria entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo desde el momento en que puede haber espíritu capitalista sin economía capitalista, tal y como lo prueba el caso de Franklin, y viceversa, economía capitalista sin “espíritu”, donde aun cuando ya no menciona al caso de la Florencia del siglo XV, implícitamente lo alude. Asimismo, Weber señala que jamás se le ocurrió identificar los motivos religiosos del ascetismo intramundano con el espíritu del capitalismo como si fueran una y la misma cosa, sino que tan sólo representó esos motivos como *uno* de los muchos elementos constitutivos de ese espíritu. Finalmente, reitera que su discusión se restringió, “expresa y deliberadamente” al desarrollo de un tipo específico de ser humano, la humanidad vocacional o *Berufsmenschentum*, relacionada con el desarrollo del espíritu capitalista, puesto que no se proponía explicar algo tan ambicioso como el surgimiento del capitalismo moderno en general, según lo malinterpreta Rachfahl.⁴⁶¹ En suma, Weber defiende sus ensayos aludiendo a su carácter provisional y preparatorio, previo a la tarea de elaborar en otras investigaciones juicios de imputación causal, al mismo tiempo que plantea el carácter multifactorial del surgimiento del espíritu del capitalismo y la ausencia de una relación causal necesaria entre éste y la ética protestante, dado que ambos pueden darse en condiciones del uno sin el otro.

Más aún, tal interpretación puede verse corroborada por lo siguiente: todavía en 1910, es decir, tres años antes de redactar sus investigaciones complementarias sobre, ahí sí ya, las *causas* y condiciones estructurales para el surgimiento del capitalismo moderno a finales de la Edad Media —en su investigación sobre “La ciudad”, posteriormente integrada en *Economía y sociedad*—, y diez años antes de su explicación de esa misma cuestión en su curso de *Historia económica general*, Weber afirmó expresamente el carácter preliminar de sus ensayos sobre el protestantismo *precisamente al negar* la posibilidad de interpretarlos, en ese momento, como susceptibles de ser subsumidos en una explicación causal basada en las categorías de causación adecuada y posibilidad objetiva, para así supuestamente delimitar con precisión el peso *exacto* que el factor de la ética protestante podría haber tenido en la configuración del “espíritu del capitalismo” y el de éste, a su vez, en el conjunto de múltiples factores que generaron el desarrollo del capitalismo moderno en cuanto sistema económico. Lo más que Weber se atrevió a postular en ese entonces es que valoraba “muy alto” la influencia de ese factor; sin embargo, negó que pudiera aplicarse *en este caso específico* la metodología de la causación adecuada y la posibilidad objetiva básicamente por la dificultad de poder formular con rigor, *en ese momento* previo a la elaboración de sus investigaciones suplementarias, aquellas proposiciones contrafácticas controladas por la información requerida en términos de la posibilidad objetiva a fin de determinar el peso específico que pudo haber tenido tal factor, más allá de valorarlo, simple e imprecisamente, como “muy alto”. Como es sabido, Weber definió las condiciones de posibilidad de la explicación

causal en términos de la elaboración de proposiciones contrafácticas (qué hubiera sucedido si), controladas por la información de su *posibilidad objetiva* a fin de determinar si un factor seleccionado podía ser visto como *causa adecuada* o *causa accidental* de un determinado efecto histórico o social.⁴⁶² En su “respuesta final” de 1910 a sus críticos, dirigida principalmente contra Rachfahl, Weber aclara en consecuencia que en lo referente a sus ensayos sobre el protestantismo eso *todavía no* es posible:

Y finalmente, si cualquiera quisiera conocer mi opinión sobre el probable destino del capitalismo (considerado como *sistema* económico) si *imagináramos* excluido el despliegue de los elementos específicamente modernos del “espíritu” capitalista tal y como se ha dado —y debe recordarse que Rachfahl emitió algunas observaciones sumamente frívolas al respecto—, todo lo que uno puede honestamente responder es que, en suma, no lo sabemos [...]. Si ahora se me preguntara con toda honestidad qué tan *alto* valoro la importancia de la Reforma, mi respuesta sería, después de un examen cuidadosamente calibrado, que, en efecto, la valoro *muy alto*.⁴⁶³

Weber había puesto un gran énfasis en esa misma respuesta a sus críticos en el carácter *preliminar y preparatorio* de sus ensayos sobre el protestantismo para llevar a cabo, posteriormente, otras investigaciones que necesariamente deberían complementarlo, pero también que “las cuestiones más importantes para mí”, según Weber, se encontraban “en otro lado”, es decir, el de otros aspectos sociológicos del ascetismo intramundano protestante y no tanto en el de la explicación causal del surgimiento de la moderna economía capitalista:

Mi ensayo original se restringe, pues, a presentar *ilustraciones* de cosas ya bien conocidas [...]. Investigación adicional sobre el poder de las varias confesiones no era mi objetivo, por importante y necesaria que pueda ser para el análisis histórico especializado de regiones particulares. Pero también son necesarias, de hecho *mucho más necesarias*, investigaciones que comparen las diversas características de los países individuales influidos por el protestantismo ascético (las cuales, por sí mismas ayudarían a explicar evidentes diferencias en su desarrollo). No obstante, las cuestiones más importantes para mí se encontraban, y se encuentran, en otro lado. En primer lugar, por supuesto, necesitaba diferenciar los diversos efectos de las éticas calvinista, baptista y pietista sobre el estilo de vida, mucho más profundamente y con mayor detalle de lo que se ha hecho hasta ahora. También debemos investigar de manera más completa los inicios de desarrollos similares en la Edad Media y el cristianismo primitivo, en la medida en que los trabajos de Troeltsch todavía dejen algún espacio para ello, lo cual requerirá seguramente de una intensa colaboración con los teólogos. Después necesitamos considerar la mejor manera de explicar, desde un punto de vista *económico*, la constantemente ubicua afinidad especial de la burguesía con un definido estilo de vida, cuyos aspectos fueron ejemplificados de manera consistente por medio del ascetismo protestante. Numerosas cosas han sido dichas desde muy diferentes partes sobre este problema más general, pero muchas más, y creo que de las más fundamentales, quedan por decir.⁴⁶⁴

¿constituye todo esto una refutación a la interpretación de Luis F. Aguilar Villanueva sobre el significado de la tesis weberiana del protestantismo en el contexto más amplio de

la teoría de la ciencia de Max Weber? No necesariamente. En la descripción de esta guerra académica centenaria en torno al significado de esa tesis, hay distintas maneras de leerla, y me parece que la interpretación causalista de Luis F. Aguilar es tan rigurosa, consistente y cuidada como las de Schluchter, Poggi o Gordon Marshall. No obstante, considero mi deber apuntar también las notables diferencias que este tipo de lectura presenta con las de otros autores, también metodológicamente rigurosos y cuidadosos, como Aron, Bendix, Giddens y Hennis, quienes han defendido, de manera también consistente, sus razones para hacer una lectura de esa tesis en una dirección radicalmente anticausalista y antideterminista, sin caer en el extremo de considerarla, al estilo de Ephraim Fischhoff, “un estimulante proyecto de hermenéutica” basado exclusivamente en el principio de la “comprensión interpretativa”.

En cuanto a mi propia interpretación, deseo hacer constar que a pesar de otorgarle una enorme importancia al recurso explicativo de las *afinidades electivas*, ya he considerado previamente a éste, en mi edición crítica de la *EP*, como una *variante de explicación causal*, y no sólo eso, sino que en dos instancias muy importantes de mi introducción a esa edición, delimité el paso metodológico de la comprensión interpretativa frente al de la explicación causal tomando para ello la célebre definición de sociología que aparece en la primera página de *Economía y sociedad*. Por otro lado, al seleccionar como epígrafe la metáfora de Weber sobre el guardaguja y exponer sus enormes virtudes explicativas, también acabé por avalar la interpretación causalista, multifactorial, abierta y flexible si se quiere, pero ¿qué imputación más causal podría haber que aquella que refiere cómo la palanca de las ideas es capaz de *modificar* la trayectoria sobre la que ya venía encarrilado, desde finales de la Edad Media, el ferrocarril de la dinámica de los intereses materiales del capitalismo moderno?

Ahora bien, la diferencia en la manera de leer los ensayos weberianos sobre el protestantismo proviene en muy buena medida de que no siempre se toman en cuenta las diferencias entre las dos versiones de los ensayos, ni la transformación relativa de la perspectiva que Weber experimentó entre 1905 y 1920 como consecuencia de las abundantes investigaciones que concluyó en ese periodo y que “completaban” o complementaban su tesis inicial sobre el protestantismo. De tal modo que si, según hemos visto, en su respuesta a Rachfahl de 1910, Weber considera que *todavía no* era posible saber cuál fue el peso específico del factor de la ética intramundana del protestantismo en el desarrollo del moderno sistema capitalista —de acuerdo con el recurso metodológico de las proposiciones contrafácticas controladas mediante las categorías de posibilidad objetiva y causación adecuada—, para cuando Weber revisó sus ensayos en 1920 ya había desarrollado muchas de esas investigaciones complementarias a fin de poder realizar parcialmente esa específica operación. Así, entre 1919 y 1920 Weber ya contaba con todo lo redactado para sus tres volúmenes de ensayos de

sociología de la religión comparada, y también con más de una versión de lo planeado para publicarse en lo que póstumamente se denominó *Economía y sociedad*, incluido el importante capítulo sobre “La ciudad” donde describe las condiciones para el surgimiento de la burguesía medieval como principal agente estructural del desarrollo del capitalismo moderno. Además, en su curso de 1919-1920 en la Universidad de Múnich, Weber expuso su explicación completa sobre el desarrollo del capitalismo moderno, donde el factor del ascetismo intramundano del calvinismo quedaba incorporado ya, como uno, entre muchos otros factores institucionales y estructurales para el desarrollo del capitalismo moderno, lo cual llevaría en 1986 a Randall Collins a llamar la atención sobre esta “segunda tesis” de Weber sobre el capitalismo moderno.

No estoy tan seguro de que las interpretaciones de Aron, Giddens y Bendix sean válidas en términos absolutos con respecto a que en su tesis sobre el protestantismo Weber “no aborda, excepto incidentalmente” una imputación causal. En todo caso eso sería válido tan sólo para la primera versión, cuando, efectivamente, la ofreció como “una tarea puramente preliminar” que todavía necesitaba ser completada, pues en ese momento (1905), tan sólo se había limitado a plantear un problema sumamente acotado, focalizado y limitado, el cual había sido propuesto para seguirse desarrollando en investigaciones ulteriores y complementarias. Por ello, en ese momento (1905) todavía no podía determinarse el peso específico causal que tal factor podría haber tenido sobre la economía y la cultura modernas. Sin embargo, para 1920 ésa ya no era la situación porque el propio Weber había realizado buena parte de esas investigaciones complementarias. En este sentido, para la segunda versión de 1920 sí cabe ya interpretarla dentro del más amplio contexto de la explicación causal con fundamento en la metáfora del guardagujas y su propia, y más amplia, definición de la *sociología comprensiva*.

Para concluir esta década de la guerra académica de los cien años, exponaremos tres críticas más a la tesis weberiana sobre el protestantismo aparecidas en 1990, una en Francia y dos en Alemania.

La ambivalente crítica de Jacques Le Goff en 1990

Con motivo de la publicación de una nueva edición de la pésima traducción al francés de Jacques Chevy de los célebres ensayos weberianos, en 1990 fue invitado el prestigiado profesor medievalista Jacques Le Goff a escribir un “prefacio” para dicha edición.⁴⁶⁵ Heredero de la tradición de la escuela de los *Annales*, Le Goff no podía ser la excepción a las también tradicionales tergiversaciones y simplificaciones de la tesis weberiana sobre el protestantismo por parte de los miembros de esa distinguida escuela francesa desde la década de los años veinte, según hemos podido constatarlo a lo largo de la presente investigación. Apoyándose en las críticas previas de Pirenne, Henri Sée y Braudel, así como en sus propios y autorizados conocimientos como el más prestigiado medievalista francés contemporáneo, Le Goff procede a cometer el tradicional error de crítica cronológica a la tesis weberiana: el capitalismo moderno se origina desde finales de la Edad Media, en los siglos XIV y XV, “incluso quizá desde los siglos XII-XIII”, y, “por lo tanto, no tuvo que esperar a los efectos psicológicos del protestantismo”.⁴⁶⁶ Le Goff no toma en cuenta que Weber habló de la relación no del protestantismo y el capitalismo en general, sino de la relación de afinidades electivas entre una ética y una mentalidad; al parecer, ignora que en el texto original de sus ensayos, desde la primera versión, Weber había expresamente mencionado el caso de Florencia en el siglo XIV como un ejemplo de “formación capitalista”, “la más avanzada de su época”, previa a la llegada de la Reforma y al espíritu del capitalismo. No obstante, lo más fácil es irse por la interpretación vulgar a fin de llegar a afirmar, con aire triunfalista, tal y como lo han hecho muchos otros en la polémica centenaria, que

En su demostración histórica, por lo tanto, Max Weber se equivocó, y se equivocó por el conocimiento insuficiente y deformado tanto de la erudición positivista como de la fantasía romántica que en general tuvo todo el siglo XX sobre la Edad Media. Marx fue víctima de la misma debilidad, y sólo Guizot pudo sin duda tener un mejor conocimiento de la Edad Media. Agregaría, a título personal, que yo creo que Max Weber estaba poseído por una ilusión de periodización histórica. La idea de una época que hubiera roto con la Edad Media e inaugurado tiempos fundamentalmente nuevos, los tiempos modernos, no me parece que pueda resistir un examen histórico serio [...]. Fue esa ilusión de la modernidad del siglo XVI y de la Reforma lo que llevó a Max Weber a equivocarse sobre el espíritu de un capitalismo “moderno” [...]. El balance de los análisis históricos de Max Weber es, pues, al parecer, muy negativo. Sobre la ética económica medieval y la modernidad del espíritu del capitalismo, con toda seguridad se equivocó. Sobre las bases de la ética protestante, sus puntos de vista deben ser corregidos. Sobre la afirmación fundamental de los nexos entre “espíritu” del capitalismo y ética ascética protestante, no hay ningún estudio que permita responder de modo decisivo.⁴⁶⁷

Pero las tergiversaciones de Le Goff no terminan con esto, pues también procede a considerar que las estadísticas confesionales del país de Baden elaboradas por Offenbacher fueron la “prueba” empírica, el “único estudio concreto”, en el que Weber

basó su tesis;⁴⁶⁸ sin embargo, no considera la expresa indicación del sociólogo de Heidelberg con respecto a que esas estadísticas eran tan sólo el pretexto para plantear “el problema” de su investigación. No obstante, una vez que Le Goff llega a una especie de “cúspide” de sus tergiversaciones, se encuentra frente a la necesidad de tener que explicar por qué, a pesar de todo, “el libro” de Weber ha tenido tal éxito, su tesis sigue siendo fuente de polémica científica y ha sido, en términos generales, uno de los libros más importantes de las ciencias sociales del siglo XX. A partir de aquí, Le Goff se siente obligado a exponer “las sutilezas” de la argumentación weberiana a pesar de que, de entrada, se considere inválida su fundamentación histórica. Por un lado, Weber fue capaz de ver la enorme importancia que revestía el modo de conducción de vida estimulado por la ética del ascetismo intramundano del calvinismo, en el cual el trabajo metódico, la limitación del consumo y el ahorro favorecieron la acumulación y reinversión de capitales.⁴⁶⁹ Por el otro, Le Goff reconoce el carácter “brillante” de Weber para acomodar lo que no encaja directamente en su tesis mediante el recurso de explicarlo por su carácter paradójico, tal como lo hizo con su conocimiento histórico de la vida monacal medieval, al cual Le Goff le reconoce sus méritos, pero de la siguiente manera:

Max Weber fue uno de los primeros en discernir que el monje occidental fue un pionero de la “racionalización” del modo de vida, en particular por la imposición de un empleo regularizado del tiempo y por una división metódica del tiempo gracias a las campanas. Luego entonces, ¿por qué el monaquismo occidental se mostró tan hostil a los comportamientos económicos que han caracterizado a la génesis y difusión del capitalismo? básicamente porque ubicó su modelo de vida lejos del mundo, lejos de la sociedad, mientras que la ética protestante del trabajo, el ascetismo religioso puritano, se sitúa en el mundo y por esa razón necesaria pudo influir sobre la economía.⁴⁷⁰

En cuanto a otros problemas “más fundamentales” de la teoría de la historia, Le Goff advierte sobre la habilidad de Weber para situarse más allá de la oposición entre idealismo y materialismo; al mismo tiempo, en la cuestión de la causalidad, “Weber se orienta hacia la idea de una diversidad de elementos combinados en cuanto constitutivos de la causalidad, pues es claro que recomienda y utiliza un método de aproximaciones múltiples y diversas de los problemas, y que la palabra *combinado* al menos aparece como un intento explicativo en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”.⁴⁷¹ Tal perspectiva se encuentra entrelazada con otros dos aspectos que resultan absolutamente necesarios para entender “el encuadramiento teórico” de los ensayos de Weber sobre el protestantismo: el del desencantamiento del mundo en el transcurso de la historia occidental y el de “su concepción del lugar de la historia en el sistema del saber”. Le Goff ignora las diferencias entre las dos versiones que hay de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, la de 1904/1905 y la de 1920, y por ello procede a afirmar, sin conocimiento de causa, que la primera cuestión, referida al tema del desencantamiento

del mundo, “se encuentra fuertemente presente en el ensayo de 1904-1905”.⁴⁷² Para ello cita precisamente las cuatro invocaciones que Weber hizo de este término,⁴⁷³ pero para la versión revisada de sus ensayos en 1920, puesto que, como claramente puede verse en mi edición crítica del texto, estaban totalmente ausentes en la primera versión de 1904-1905.⁴⁷⁴

Tal distinción resulta muy importante porque Le Goff procede después a acusar a Weber de “ser víctima de la creencia evolucionista y racionalista de muchos pensadores del siglo XIX, la idea de una evolución continua (si no es que de un progreso continuo)”, precisamente por haber expuesto la tesis del desencantamiento del mundo.⁴⁷⁵ Y ante eso conviene señalar dos cosas: 1) que al no estar presente tal noción en la versión inicial de sus ensayos, Weber no tenía, por lo menos “todavía no”, tal perspectiva evolucionista; Le Goff no toma en cuenta la posibilidad, señalada por Schluchter y Tenbruck, con respecto a que, en todo caso, tal perspectiva no apareció sino hasta la “sociología tardía” de Weber cuando tuvo un carácter “mínimo” y muy limitado; 2) Le Goff tampoco toma en cuenta el carácter típico ideal de la noción del *desencantamiento del mundo*, ni todas las referencias del propio Weber que apuntan, especialmente en su “sociología tardía” cuando introdujo el término en cuestión, a una concepción claramente pluralista, cuando no relativista, de la noción de *racionalidad*, así como de los procesos de desarrollo y cambio social. Le Goff parece ignorar también las características antievolucionistas del historicismo alemán tardío (Dilthey, Troeltsch y Meinecke), así como la clara influencia de éste en toda la obra de Max Weber.

Esto resulta particularmente pertinente para el segundo tema propuesto por Le Goff, referido al lugar que ocupa la tesis weberiana sobre el protestantismo en la teoría y la práctica de la historia, desde el momento en que, como bien advierte, desde un inicio Weber insistió en que sus célebres ensayos se proponían ofrecer “una exposición puramente histórica”. De ahí que Le Goff considere que toda la obra de Weber, pero en particular sus ensayos sobre el protestantismo, “tengan una innegable influencia sobre los historiadores”,⁴⁷⁶ para lo cual decide tomar finalmente la posición asumida por un distinguido historiador alemán contemporáneo:

En todo caso, hago más las opiniones de Jürgen Kocka para quien, si bien Max Weber no era un historiador de oficio, se puede leer la mayor parte de sus trabajos como una obra histórica. Sus proyectos metodológicos, sus ensayos teóricos, sus conceptos comparativos son, para Kocka, de una enorme importancia para la ciencia histórica de hoy, así como sus investigaciones y reflexiones históricas estuvieron en el centro de su trabajo científico: “Él ha aportado más a la metodología y a la teoría de la ciencia histórica moderna que los mejores historiadores de su tiempo y de después”.⁴⁷⁷

Pero si Le Goff se identifica con esa interpretación de la importancia de la obra de Weber, especialmente de sus ensayos sobre el protestantismo, para el trabajo científico

de los historiadores contemporáneos, ¿cómo conciliar eso con su crítica referida a que “Weber se equivocó” en el fundamento histórico de su célebre tesis? La respuesta consiste en afirmar que la obra de Weber “es sumamente esclarecedora si tan sólo vamos más allá de su punto de aplicación”;⁴⁷⁸ si su interpretación se recorre hacia atrás un par de siglos en la historia, a fin de reconocer que sí hubo un claro espíritu del capitalismo, pero desde finales de la Edad Media, entonces es posible encontrar “una gran fecundidad en el método weberiano, aun cuando su campo de aplicación cronológica sea erróneo”.⁴⁷⁹ El reconocimiento que finalmente Le Goff acaba por otorgar a los célebres ensayos weberianos deriva en buena medida de su inocultable perdurabilidad, a pesar de todas las críticas parciales, y, por lo mismo, el historiador francés proclama su importancia:

Si ahora adelanto que a pesar de todas las críticas, y que por lo menos una parte —notablemente en el ámbito de la historia— se han revelado como bien fundamentadas, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* no sólo es una de las mayores obras del siglo XX en el campo de la historia y de las ciencias sociales, sino que ha adquirido recientemente una nueva actualidad, para lo cual basta revisar la considerable bibliografía de discusiones consagradas a esta obra, y al recrudecimiento del interés que manifestaron, durante los años de la década de 1980, los numerosos coloquios y publicaciones importantes a los que ella dio lugar.⁴⁸⁰

Por otro lado, al haber demostrado que no puede pensarse una auténtica historia al margen del conjunto de las ciencias sociales, Max Weber mostró el camino para la posibilidad de realizar una rigurosa historia social y económica que, entre otras cosas, integrara en ella las cuestiones de los valores y, sobre todo, de las mentalidades. Le Goff considera así que Weber fue un pionero que allanó el camino a la posterior escuela de los *Annales* pues mostró magistralmente, antes que Marc Bloch, la manera en que puede hacerse una historia comparada y, antes que Lucien Febvre, la manera de hacer una rigurosa historia de las mentalidades.⁴⁸¹ Max Weber mostró también el modo de realizar una historia total, capaz de integrar todo lo que hoy se encuentra fragmentado en aspectos económicos, sociales, políticos, intelectuales, materiales y culturales, en suma, “para refundar la historia social”, y aunque no dio una respuesta definitiva y absoluta para ello, “ayudó a pensar la historia y la sociedad al ponernos en guardia contra las simplificaciones, los reduccionismos, las falsas causalidades y la tentación a renunciar a la inteligibilidad de la historia y de la sociedad”.⁴⁸² De tal manera que, después de iniciar Le Goff su prefacio al texto de Weber con una simplificación reduccionista de su tesis sobre el protestantismo, sin haberla corregido, termina aparentemente por retractarse al evaluar su gran importancia y significado para lo que aquí hemos llamado la “guerra académica de los cien años” con un tono conciliador sumamente esperanzador y promisorio:

Así se explica que el ensayo de Max Weber sea hoy en día, con ayuda de la moda, un libro culto, un libro crucial y un libro faro. Si la primera imagen puede ser arrebatada a corto plazo por los caprichos de la moda,

si la segunda ya no puede encontrar una coyuntura intelectual y científica tan favorable a mediano plazo, estoy convencido de que la tercera persistirá en la larga duración [*longue durée*] de un debate sobre las relaciones entre la economía y las mentalidades, donde las realidades y las teorías no cesarán repentinamente de dialogar para suscitar interrogantes e investigaciones.⁴⁸³

El guardagujas “falso”: desde Heidelberg, Lepsius propone en 1990 una nueva manera de ver la interacción entre ideas e intereses en la obra de Weber

Mientras tanto, desde la Universidad de Heidelberg el decano de la sociología alemana, mi maestro Mario Rainer Lepsius, proponía en 1990 una novedosa y enriquecida manera de enfocar la cuestión referente a cómo se articulan las ideas con los intereses en la obra de Max Weber, así como el lugar que ocupa, en ese contexto general, su estudio específico sobre la ética protestante. En el capítulo central de su libro *Interesen, Ideen und Institutionen*, intitulado precisamente “intereses e ideas. La problemática de la imputación en Max Weber”, Lepsius advierte que es en los escritos de sociología de la religión donde puede encontrarse el intento más grandioso de Weber para explicar la relevancia de la ideas en el proceso del cambio social.⁴⁸⁴ Según Lepsius, la formulación más aguzada del ambicioso programa de una sociología cultural se encuentra en la “introducción general” de 1920 a los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* donde, al referirse expresamente al significado de sus ensayos sobre el protestantismo, Weber precisó que ahí intentaba acercarse “en un punto concreto de gran importancia a la médula más difícilmente accesible del problema: determinar la influencia de ciertos ideales religiosos en la formación de la ‘mentalidad económica’, de un *ethos* económico, fijándonos en el caso concreto de las conexiones de la ética económica moderna con la ética racional del protestantismo ascético”.⁴⁸⁵

Se trataba de encontrar, pues, “la cadena de circunstancias” que habían producido, a partir de las construcciones religiosas del ascetismo protestante, “un modo de conducción de vida práctico racional”, cuya ética de profesión había impregnado al “*ethos*” de una específica formación económica. La razón por la cual Lepsius adjudica a esta definición de propósitos la formulación más aguzada del programa de sociología cultural de Weber, reside en que precisamente ahí es “donde se retrotraen a la peculiaridad de ciertas ideas determinados elementos de la conducta social y de su organización”.⁴⁸⁶ Lo cual no implica de ningún modo que Weber defendiera una interpretación idealista de la historia, pues para él “las cuestiones sociológico-culturales tienen una doble dirección: provenientes del contexto del surgimiento de las ideas, por un lado, y del contexto de sus efectos materiales, por el otro [...]. En este sentido, el estudio de Weber sobre la ética protestante es un estudio clásico”.⁴⁸⁷ Porque si Weber mismo afirmó que su estudio sobre el protestantismo intentaba ser una aportación ilustrativa “sobre cómo las ideas alcanzan eficacia histórica”, entonces, para Lepsius, tal propósito define “la cuestión medular de la sociología de la cultura”.⁴⁸⁸

Ahora bien, aun cuando la reorientación del ascetismo de lo extramundano a lo intramundano constituye el meollo teológico de la nueva ética profesional del protestantismo que profundiza e intensifica la disciplina metódica del trabajo, y aun

cuando eso tiene consecuencias tanto directas como indirectas sobre el proceso económico, Weber no cayó por ello en una explicación de determinación idealista y mucho menos monofactorial.⁴⁸⁹ “Weber siempre insistió en que la ética protestante no había producido el capitalismo y que tampoco, por sí sola, lo había disparado, sino que tan sólo fue uno de los muchos elementos que lo estimularon y favorecieron, en parte porque su impacto sobre el capitalismo racional de empresa tuvo un significado decisivo”.⁴⁹⁰ Lepsius cita a este respecto la segunda respuesta de Weber a Rachfahl, donde le aclaró a su crítico que la red de significados psicológicos que provenían de las muy determinadas raíces religiosas del protestantismo tan sólo “ofrecieron *posibilidades* para el desarrollo capitalista”.⁴⁹¹

Por otro lado, a pesar de que es sumamente importante para cualquier tipo de investigación de sociología cultural la manera en que se *difundieron* las ideas de la ética profesional del protestantismo, especialmente por medio de la peculiar organización y socialización de las sectas,⁴⁹² lo cierto es que no debe perderse de vista la cuestión central del papel que las ideas llegan a desempeñar, mediante su función de guardaguasas, en la reorientación de la dinámica de los intereses materiales, pues eso es precisamente lo que ocurrió cuando el protestantismo ascético racionalizó determinadas “esferas” institucionales en una dirección muy específica, con consecuencias muy importantes para la configuración del complejo proceso de desarrollo de la sociedad occidental moderna.⁴⁹³ “El aislamiento de este tipo de influencias es una de las tareas más difíciles de la sociología cultural, porque los intereses y las ideas se mezclan entre sí de múltiples y complejas maneras”.⁴⁹⁴ Weber “aisló” metodológicamente el factor de la ética protestante; pero aclaró expresamente que antes de poder hacer cualquier juicio de imputación causal con respecto a éste, era menester complementarlo con muchas otras investigaciones, y a fin de probar este punto, Lepsius cita el párrafo crucial con el que Weber cerró su primer ensayo sobre el protestantismo:

Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos, determinadas “afinidades electivas” entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional. Con esto queda aclarado al mismo tiempo, en la medida de lo posible, el modo y la dirección en que el movimiento religioso actuaba, en virtud de dichas afinidades electivas, sobre el desenvolvimiento de la cultura material. Una vez que esto haya quedado en claro, podrá intentarse la apreciación de en qué medida los contenidos de la cultura moderna son imputables a dichos motivos religiosos, y en qué grado lo son a factores de distinta índole.⁴⁹⁵

Lepsius afirma en consecuencia que “los intereses y las ideas no se encuentran simplemente contrapuestos sin ninguna mediación”, pues las ideas “orientan” algo y así se relacionan con los intereses. Recíprocamente, los intereses se relacionan con las ideas

porque al perseguir determinados fines, se sirven de medios de legitimación. Los intereses ideales de un grupo para la interpretación, articulación y realización de las ideas deben estar también referidos a sus intereses materiales, si es que desean tener influencia en la promoción de éstos. En virtud de la realización de sus propios intereses, buscan monopolizar, en un contexto de lucha y competencia, la interpretación y administración de las “ideas”. La complementariedad entre ambos factores resulta indisoluble porque

Intereses e ideas designan así dos perspectivas analíticas. Cuando se elige una, no debe negarse la otra. “Ambas son igualmente posibles”, y así concluye Max Weber su estudio sobre la ética protestante. Por lo mismo, ambas perspectivas deben mantenerse en su complementariedad [...]. Las ideas constituyen a esferas valorativas específicas y determinan las orientaciones de la acción dentro de estas esferas, esa era la hipótesis de Weber.⁴⁹⁶

No obstante, Lepsius agrega que muy a menudo las ideas también fungen como guardagujas “falsos” que oscurecen la realización efectiva de los “auténticos” y reales intereses; aunque Weber no haya explorado esta posibilidad, lo cierto es que hoy en día vemos cómo las relaciones internacionales y las políticas públicas se siguen rigiendo por la idea “falsa”, y mas bien virtual, de que el Estado nacional es el actor fundamental de ambas esferas, cuando en realidad hace mucho que dejó de serlo. En este sentido, tal idea lo único que consigue es que el Estado nacional siga siendo una unidad “funcional”, aunque en realidad sea falsa. Y lo mismo ocurre con muchos otros intereses que se orientan por el guardagujas de ideas, eficaces sí, pero a final de cuentas falsas: la igualdad de los sexos, la paz mundial, la unidad europea, el desarme, la ecología, el control de la energía atómica, o el “mundo libre”, todos estos son ejemplos puestos por Lepsius para demostrar las enormes potencialidades que abre a la investigación el teorema del guardagujas de Weber a fin entender la manera en que se relacionan las ideas con los intereses mediante la institucionalización, aunque a veces las ideas pongan vías falsas.⁴⁹⁷

Primero Nietzsche y después Marx: la propuesta de Hartmann Tyrell

La década de los ochenta termina con un extenso artículo en alemán, de Hartmann Tyrell, donde más allá de volver a enfrascarse en la polémica (tal y como lo hicieron MacKinnon y Pellicani fuera del mundo cultural alemán) finalmente saldada a favor de Max Weber con respecto a la validez de su célebre tesis sobre el protestantismo, Tyrell propone más bien nuevas líneas de interpretación a fin de entender mejor el propósito original de Weber. Precisamente por ello, el artículo de Tyrell se intitula “¿de qué se trata *La ética protestante*? Un intento para entender mejor a Max Weber”.⁴⁹⁸ Las premisas de “relación a valores” que se encuentran en el origen de la tesis weberiana sobre el protestantismo provienen de dos raíces aparentemente distintas: por un lado, el significado cultural sobre el destino de la humanidad en las condiciones de modernidad, que aparece sobre todo en las últimas páginas del segundo ensayo, claramente influido por el diagnóstico cultural de Nietzsche; por el otro, el *problema explicativo* de los diversos factores que inciden en el origen y proceso de desarrollo del capitalismo racional moderno, mismo que “difícilmente deriva”, según se ha tradicionalmente malinterpretado, de “la dirección marxista”, sino que *aquí también* la influencia de Nietzsche es la predominante y la que fundamentalmente “está en juego”, desde el momento en que la visión weberiana de la *dirección ascética religiosa* que influye en ese proceso deriva esencialmente de Nietzsche, aunque muy pocas veces se haya tomado en cuenta esta proveniencia en la larga polémica en torno a su tesis.⁴⁹⁹ Más aún, la manera en que Max Weber aborda la temática central de la racionalización de la acción y del modo de conducción de vida también tiene detrás de sí, incluso en la terminología usada, la figura de Nietzsche, de tal modo que tanto por la forma de plantear la problemática de los ensayos sobre el protestantismo como por los supuestos preparatorios para emprender su redacción, debe verse en Nietzsche la gran influencia y figura precursora de la célebre tesis de Weber.⁵⁰⁰

La manera mediante la cual Tyrell demuestra su hipótesis es acudiendo a una comparación del texto weberiano con la tercera sección de *La genealogía de la moral* de Nietzsche, intitulada precisamente “¿Qué significan los valores ascéticos?”⁵⁰¹ Según Tyrell, de este texto fundamental proviene toda la problemática esencial planteada por Weber en sus célebres ensayos. Por ello, aunque la influencia de Wilhelm Hennis en la interpretación de Tyrell es por demás notable, este último marca su distancia frente al primero al considerar forzado tomar la cuestión de la creación y destino de un nuevo tipo de ser humano como la “temática central” y explicativa de toda la obra weberiana: por lo menos en sus ensayos sobre el protestantismo, el tema y objeto fundamental de la investigación es explicar la génesis del capitalismo moderno “en cuanto poder decisivo sobre nuestra vida moderna”.⁵⁰²

Para entender mejor el problema original planteado por Weber en sus ensayos, es menester, según Tyrell, retrotraerse a la manera como Ernst Troeltsch también lo veía, especialmente en su librito sobre *El protestantismo y el mundo moderno*. Ahí Troeltsch pone énfasis en el carácter “antinatural” del capitalismo moderno en cuanto sistema que tiende a la “deshumanización” en la era moderna. Según Tyrell, el libro de Troeltsch expone de manera sumamente “plástica” el mismo argumento de Weber, y, “sobre todo, apunta a la región central de la problemática de Weber”.⁵⁰³ La idea expuesta por Simmel, también a partir de Nietzsche, de una “tragedia de la cultura moderna”, en donde el “espíritu” rebasa la “forma” y la deja desespiritualizada, es repetida en el planteamiento de Weber que considera el *ascetismo calvinista* y el *sistema capitalista* como dos términos que aunque se encuentran en un determinado momento histórico en una relación de “adecuación significativa”, no guardan una relación causal ni nomológica entre sí, como lo demuestran los citados casos de Florencia en el siglo XIV y Pensilvania en el siglo XVIII.⁵⁰⁴ Por lo mismo, el carácter “monstruoso y antinatural” del capitalismo moderno no deriva directamente del apoyo motivacional proporcionado por el ascetismo intramundano del calvinismo en sus primeras etapas, sino de su propia dinámica interna. Todo lo cual, lleva a Tyrell a plantearse tres preguntas cruciales que encuentran su respuesta en la manera como Nietzsche abordó originalmente la cuestión del significado de los valores ascéticos: 1) ¿Qué es lo que resulta a los ojos de Weber tan “antinatural” e irracional del capitalismo moderno y de su “espíritu”? 2) ¿Por qué resulta tan fuerte para Weber y para Troeltsch la relación entre economía y religión, entre capitalismo y ascetismo religioso? 3) ¿Por qué resulta tan fuerte el potencial espiritual y cuál es la naturaleza esencial de su influencia y eficacia?⁵⁰⁵

Con respecto a la primera pregunta, Weber consideraba que la ganancia por la ganancia misma es un impulso “antinatural”, sobre todo cuando es comparado con la posición “tradicionalista” que busca satisfacer sus necesidades mínimas para seguir viviendo de acuerdo con lo que demanda “la naturaleza”. El carácter de fría objetividad del cálculo capitalista se rige en última instancia por un criterio antifraternel, el cual, a la larga, genera sus propias condiciones de deshumanización por muy “racional” y exitosa que, en términos instrumentales, sea su acción y productividad.⁵⁰⁶ De cualquier modo, Weber nunca dejó de preguntarse por el significado último de hacia dónde se orienta el desarrollo de la racionalidad capitalista: las preguntas del ¿por qué? Y del ¿hacia dónde? De ese desarrollo evolutivo se encuentran en la base fundamental de los problemas expuestos en sus investigaciones teóricas, históricas y “empíricas”. Según Tyrell, Weber se plantea problemas de significado cultural, y es en este trasfondo en el que adquieren sentido sus preguntas por la cuestión de “el problema de la irracionalidad” o del “significado” del desarrollo de la economía capitalista “racional” (en términos instrumentales).⁵⁰⁷

Con respecto a la pregunta de por qué resulta tan fuerte la relación entre religión y economía en la obra de Weber, Tyrell señala la enorme influencia de Nietzsche en diversas partes de la sociología de la religión weberiana, tanto en el análisis de la cuestión del “resentimiento” como en la consideración de “los últimos hombres” (*die letzten Menschen*) que aparece hacia el final de sus célebres ensayos sobre el protestantismo. La problemática central de éstos, no obstante, proviene de una relación planteada ya por Nietzsche en la tercera sección de *La genealogía moral*; además, fue esta misma fuente la que llevó a Thomas Mann a “descubrir”, en 1900, la íntima relación entre protestantismo y burguesía para ufanarse, en 1918, de haberse adelantado a Weber y Troeltsch en la identificación de tal problema, aunque sin dejar de apuntar que esa “coincidencia” probablemente se debía a la influencia de Nietzsche sobre los tres.⁵⁰⁸ La figura central de esa tercera sección de *La genealogía de la moral* es el “sacerdote ascético” junto con las deformaciones y tergiversaciones que acarrea sobre el alma humana al servir de vehículo de *reorientación de las raíces del resentimiento* y del sentimiento de culpa en la búsqueda por alguna vía de salvación. La culpa del malestar del alma ya no se dirige hacia fuera y hacia los otros, sino hacia el interior para transfigurarse en la noción del *pecado*. “De aquí nos conduce Nietzsche a la temática religiosa de la salvación, sobre todo a la de los virtuosos ascéticos en cuanto ‘*sportsmen* de la santidad’ que (frente al pecado y el dolor) señalan de manera práctica el camino de la salvación”.⁵⁰⁹ Según Tyrell, el párrafo central de *La genealogía de la moral*, donde Nietzsche anticipa toda la problemática de los ensayos de Weber sobre el protestantismo (porque ahí se prefigura la noción del *ascetismo intramundano* y su vínculo de actividad metódica con un hacer activo en el mundo que influirá en la conducción económica de éste), es el siguiente:

Con más frecuencia que esta hipnotista amortiguación global de la sensibilidad de la capacidad dolorosa [...], empléase contra los estados de depresión un *training* distinto, que es, en todo caso, más fácil: *la actividad maquinal*. Está fuera de toda duda que una existencia sufriende queda así aliviada en un grado considerable: a este hecho se le llama hoy, un poco insinceramente, “la bendición del trabajo”. El alivio consiste en que el interés del que sufre queda apartado metódicamente del sufrimiento —en que la conciencia es invalidada de modo permanente por un hacer y de nuevo sólo por un hacer, y, en consecuencia, queda en ella poco espacio para el sufrimiento: ¡pues así de estrecha es esa cámara de la conciencia humana!—. La actividad maquinal y lo que con ella se relaciona —como la regularidad absoluta, la obediencia puntual e irreflexiva, la adquisición de un modo de vida de una vez para siempre, el tener colmado el tiempo, una cierta autorización, más aún, una crianza para la “impersonalidad”, para olvidarse a sí mismo, para la *incuria sui* [descuido de sí]—: ¿de qué modo tan profundo y delicado ha sabido el sacerdote ascético utilizar estas cosas en la lucha contra el dolor!⁵¹⁰

Aunque la descripción proporcionada por Nietzsche en este párrafo no tiene una delimitación temporal, ni hace directamente referencia a las condiciones del funcionamiento del capitalismo moderno, la actividad metódica y maquinal generada por

el ascetismo anticipa ya la noción clave de los ensayos weberianos sobre el protestantismo: el *ascetismo intramundano*, así como “todo lo esencial” que aparece en ellos.⁵¹¹ En efecto, Nietzsche anticipó la descripción de la “frialdad objetiva” que rige el estilo de vida capitalista burgués y la retrotrajo “genealógicamente” a sus raíces religiosas. En este sentido, según Tyrell: “La evaluación por parte de Weber de la acción y el modo de conducción de vida ascético bajo el capitalismo, como algo ‘antinatural’, fue también significativamente ‘prefigurada’ y preparada por Nietzsche”.⁵¹² Ésta es una de las razones fundamentales por las cuales la explicación genética de la fisiognomía ascética de la vida bajo el capitalismo tiene necesariamente que referirse a su relación con la esfera religiosa.

Según Tyrell, en cuanto historiador y economista Weber había detectado también la relación entre la industriosisidad y el estilo de vida ascético monacal en la Edad Media, pero, precisamente por ello, también encontró que lo decisivamente revolucionario del protestantismo fue haber sacado ese estilo de vida de las celdas monásticas para llevarlo a la acción de todos los individuos en el mundo externo, potenciando así sus capacidades transformadoras.⁵¹³ La importancia del factor religioso “para el desarrollo económico residía, según Weber, sobre todo en sus *efectos ascéticos educativos*”, y de ahí su gran potencial transformador,⁵¹⁴ con lo cual Tyrell da respuesta a su tercer interrogante planteado al inicio de su artículo. No obstante, aunque el potencial del factor religioso para la configuración de la mentalidad capitalista moderna resulta así fundamental, Weber no lo convirtió por ello en un factor determinante pues siempre insistió, para la elaboración de su teoría general sobre los orígenes del capitalismo moderno, en la conjugación de muchos otros factores, especialmente políticos y de organización social, a fin de entender la manera en que surgió y se desarrolló dicho “sistema” y no tan sólo su “espíritu”, tal y como se había limitado a describirlo en sus célebres ensayos sobre el protestantismo.⁵¹⁵ Por otro lado, la relación entre el ascetismo intramundano calvinista y el desarrollo del capitalismo moderno no es ni directa, ni causal mecánica, pues la influencia del potencial transformador del primero sobre el segundo es más bien resultado de la paradoja de las consecuencias no buscadas de una acción. En este sentido, la racionalidad del ascetismo religioso es esencialmente ajena a la racionalidad inmanente del desarrollo del sistema capitalista, mismo que, en sus tendencias deshumanizadoras, se desenvuelve de acuerdo con parámetros antinaturales e “irracionales” si se les juzga desde la perspectiva de una racionalidad, no formal, sino material sustantiva.⁵¹⁶ Y a la inversa, el elemento del ascetismo religioso en el incipiente modo de conducción de la vida moderna puede verse como un componente altamente irracional y antinatural si se le juzga ya sea con los parámetros del modo natural de conducción de vida del tradicionalismo, que en el fondo es como lo evaluó Nietzsche, o si se le juzga de acuerdo con los parámetros de la racionalidad instrumental dominante en el sistema capitalista

triunfante. Por ello, al final de todas estas consideraciones, Tyrell desemboca lógicamente en la siguiente conclusión, la cual resume sus apreciaciones interpretativas, tanto sobre la relación de Weber con Nietzsche, como sobre lo que significan los valores ascéticos para ambos:

La pregunta por *la procedencia de este elemento irracional* en el moderno mundo de vida se convirtió, para propósitos explicativos, en una de las cuestiones rectoras de los ensayos weberianos sobre el protestantismo. Y con ello se puede captar ahora su gran paralelismo significativo con la obra de Nietzsche (y recientemente también con la de Foucault). Porque un análisis histórico genético de este tipo [...] sólo puede calificarse propiamente de ser una *Genealogía*. Así que no vacilo en afirmar: los estudios de Weber sobre el protestantismo mantienen, desde esta perspectiva, una continuidad con los de Nietzsche y, en consecuencia, deben ser llamados una “Genealogía del capitalismo” (o mejor aún, del espíritu capitalista).⁵¹⁷

Es cierto que también la influencia de Marx debe ser tomada en cuenta para entender la problemática de Weber, pero ésta siempre ha sido sobrestimada, sobre todo en la explicación de las motivaciones que llevaron a Weber a escribir, primero sus ensayos sobre el protestantismo y, después, toda su sociología de la religión. Si se cambia el ángulo de perspectiva y se le ve ahora desde la enorme influencia ejercida por Nietzsche, entonces resulta que “*La ética protestante* es un estudio social-económico, que tenía como objeto de estudio la ‘relevancia económica’ de lo religioso de una manera muy específica”, a partir de la problemática planteada por Nietzsche, pues no tenía como propósito fundamental refutar el materialismo histórico —y mucho menos mediante un unilateralismo “espiritualista”— aunque así haya sido visto por los contemporáneos de Max Weber, y aunque tal malentendido haya sido una de las razones del desmedido éxito inmediato de sus ensayos.⁵¹⁸

De tal modo que el último párrafo de la conclusión de su artículo, Hartmann Tyrell refiere implícita y alegóricamente una frase distintiva del materialismo histórico, pero para invertir su sentido. Así, si el marxista Bertolt Brecht había puesto en labios de Macheath (en su “balada sobre la pregunta ¿de qué vive el hombre?” de *La ópera de los tres centavos*) la frase “erst kommt das Fressen, dann kommt die Moral” (“Primero viene la comida, después viene la moral”), en cuanto frase emblemática materialista para dar cuenta, de *cualquier* “genealogía de la moral”, Tyrell le enmienda implícitamente la plana al concluir que en el caso de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, “erst kommt Nietzsche, dann Marx” (“Primero viene Nietzsche, y después Marx”):

Nietzsche y Marx son los Dios.s del trasfondo (y del ‘inframundo’) de *La ética protestante*. Pero, tanto en el contexto de la génesis de la obra, como en el de su contenido sustantivo sistemático (relativos a la comprensión de su problemática) y, sobre todo, por los vibrantes problemas metafísicos y culturales que plantea, lo que vale es: *primero Nietzsche*, después Marx.⁵¹⁹

Sin duda que la representación de Tyrell se antoja exagerada en más de un punto. No

obstante, la tarea de rastrear nuevas y más influencias de Nietzsche en la obra de Weber es algo que desde Eugène Fleischmann, en 1964,⁵²⁰ pasando por Hennis y Scaff en la década de los ochenta, siempre ha rendido dividendos muy fructíferos. Así, el señalamiento de la demostrable influencia de la lectura de la *Genealogía de la moral* sobre el nacimiento de *La ética protestante* es uno de estos casos pues introduce una nueva manera de leer la clásica obra de Weber sin entrar a la polémica de las ya muy manidas cuestiones de la cuestión de la causalidad, la precedencia cronológica del capitalismo sobre el protestantismo y otras semejantes. Aun así, Tyrell sí se metió, quizá sin proponérselo, en otro de los clásicos vericuetos de la polémica en torno a la tesis weberiana, la de la relación con Marx, aun cuando sólo fuera para minimizarla, lo cual no por ello deja de ser sumamente polémico.

Finalmente, Hartmann Tyrell ya había publicado previamente varios artículos sobre la sociología de la dominación de Weber, que no tocan para nada la tesis weberiana sobre el protestantismo,⁵²¹ no obstante, en la década de los noventa daría a conocer otros artículos relativos a aspectos sumamente interesantes de su sociología de la religión en general.⁵²² Su aportación más valiosa y original a la temática de la tesis weberiana sobre el protestantismo fue, sin embargo, la que acabamos de comentar y con la cual cierra muy dignamente la fructífera antepenúltima década de esta larga polémica centenaria.

XI. DE LA TEORÍA DE LA CULTURA A LA SOCIOLOGÍA ECONÓMICA (1991-1999)

La última década de la polémica centenaria en torno a la tesis de Max Weber sobre la ética protestante, se caracteriza por pasar de la discusión de su importancia para la teoría de la cultura al redescubrimiento de la importancia de la “sociología económica” para entender el significado global de la obra weberiana, así como las críticas, especialmente en Francia, a las grandes deficiencias de las ediciones existentes del texto de la *EP*, lo cual anuncia el tipo de trabajo editorial que sería necesario realizar en este aspecto durante el primer lustro del siglo XXI, a fin de contar con más y mejores ediciones de este texto clásico de la sociología occidental.

Las aportaciones de 1991

La década de los años noventa se inicia con una impresionante compilación de artículos críticos en torno a la obra global de Max Weber, editada en ocho tomos por el británico Peter Hamilton.¹ Se trata, pues, de la compilación más voluminosa y detallada de artículos críticos dedicados a la obra de Weber, fundamentalmente en inglés, que jamás haya sido publicada. Quien haya tenido la paciencia de revisar las notas usadas en la presente investigación, habrá podido constatar lo útil que nos han sido las compilaciones de Hamilton para aprovecharlas en muy diversas secciones del análisis de esta guerra académica de los cien años. Particularmente pertinentes para cubrir esta polémica centenaria fueron el volumen III de la primera serie dedicado al tema de “La economía y la historia económica” y el volumen II de la segunda serie dedicado a “La tesis de la ética protestante”.² En relación con este volumen específico, Peter Hamilton plantea en el comentario introductorio de su propia presentación una serie de observaciones que resultan particularmente pertinentes para nuestra investigación, tanto en lo referente a la importancia de la tesis weberiana sobre el protestantismo como en lo que concierne a la polémica centenaria por ella generada. Hamilton elabora en consecuencia las siguientes consideraciones:

En esta sección, llegamos al área de los escritos de Weber que ha atraído la literatura secundaria más extensa de todas, y que ha venido a ser conocida como la de *La tesis de la ética protestante* [...]. Weber mismo contribuyó a “ramificar” el papel de su tesis tanto por sus respuestas a las críticas que aparecieron durante su vida como por escribir muchos otros trabajos que refieren, en mayor o menor medida, a los temas centrales de sus ensayos originales sobre el protestantismo. No obstante, éstos siguen siendo, y por mucho, los escritos más conocidos de Weber.

En este contexto, *La tesis de la ética protestante* puede aparecer así como símbolo del conjunto de la sociología weberiana, con conexiones que llevan a todas las otras áreas de la *oeuvre* weberiana. Además de esta idea de considerar *La tesis de la ética protestante* como una especie de “llave maestra” para toda la obra de Weber, por supuesto que también debe considerarse por haber estimulado gran parte de la literatura secundaria que, o bien aborda el contenido sustantivo de su tesis, o explora las presuposiciones metodológicas en las que se basa.

Al seleccionar los artículos para esta sección, intenté representar la gran gama de temas en que ha sido implicada la tesis weberiana, aunque sería perfectamente posible llenar toda una colección de los *Critical Assessments* con artículos de uno u otro de sus múltiples aspectos. Hay, con todo, patrones claramente marcados en la literatura que inicialmente tendió a ver estos ensayos como un argumento de historia económica o de valores religiosos protestantes, pero que posteriormente llegó a abordarlos en términos de un discurso metodológico o historiográfico.³

Hamilton señala a continuación que el éxito de la tesis weberiana sobre el protestantismo para generar una prolífica discusión internacional, se debe en muy buena medida a que tradicionalmente ha sido una tesis muy malentendida, pues tan sólo unos pocos autores han sido capaces de calibrarla en sus verdaderas dimensiones.⁴ Pese a ello,

Hamilton también considera que es perfectamente legítimo extrapolar la tesis weberiana sobre el protestantismo a áreas y culturas no contempladas por el propio Weber, como es el caso de Asia y la transición, en general, de todas las culturas del planeta a la modernidad, según llegó a hacerlo Benjamin Nelson, “uno de los pocos eruditos especializados en Weber verdaderamente creativos”,⁵ y frente al cual tal parece que Hamilton jamás se pregunta por qué razón Weber mismo insistió tanto, y tan vehementemente, en el carácter circunscrito, tanto en tiempo como en espacio, de su célebre tesis sobre la ética protestante.

A pesar de esta limitación, la selección de artículos compilada por Hamilton es representativa e ilustrativa de diversas posiciones adoptadas en torno a la tesis weberiana, pero sólo en el mundo anglosajón, ya que no registra la recepción de la tesis en otras partes del mundo, especialmente en Alemania durante las décadas de los veinte y los setenta, lo cual constituye una lamentable laguna.

Otra valiosa aportación en torno a la obra de Weber, publicada en 1991 en España, fue la de la profesora María José Fariñas Dulce, dedicada a un pormenorizado análisis expositivo de la sociología del derecho del pensador alemán.⁶ Hacia el final de esta obra, Fariñas aborda la cuestión sobre la manera en que el desarrollo del capitalismo moderno influyó en el proceso de la racionalización formal del derecho, en vez de adoptar la perspectiva del propio Max Weber, por ejemplo en su *Historia económica general*, donde tomó ese proceso de racionalidad formal como un importante factor que ayuda a explicar, al lado de muchos otros factores, la gestación y consolidación del moderno sistema capitalista.⁷ Dada esta perspectiva, Fariñas no aborda, ni cita, la tesis weberiana sobre el protestantismo propiamente dicha, sino que se limita a citar exclusivamente la “parte” de esta obra que, en rigor, no constituye un elemento integrante suyo, a saber, *La introducción a la ética protestante*⁸ donde Weber habla del significado del desarrollo del proceso de racionalización occidental, pero que, según ya hemos aclarado muchas veces, se trata más bien la “introducción general” a sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión* y no al tema, mucho más circunscrito y focalizado, de su específica tesis sobre la ética protestante. Por ello, independientemente de su enorme valor intrínseco para el estudio de la sociología del derecho, la investigación de Fariñas no es una obra directamente pertinente para la polémica centenaria aquí analizada.

Tal no es el caso de la tercera obra importante sobre Weber publicada en 1991 la del canadiense Derek Sayer dedicada a comparar las perspectivas de Marx y Weber en torno a las relaciones del capitalismo con los malestares de la modernidad.⁹ El libro de Sayer expresamente confiesa estar inspirado en las transformaciones ocurridas en Europa del este después de la “revolución de terciopelo” en la república checa, la caída del muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética. Su tesis central reside en tratar de probar que tanto Marx como Weber elaboraron desafiantes críticas a la naturaleza del poder y la

subjetividad en las sociedades modernas, y que tal cuestionamiento adquiere una enorme relevancia tanto teórica como moral para las transformaciones ocurridas en Europa después de 1989. No se trata de volver al ya manido tema de las oposiciones entre Weber y Marx, pues Sayer parte del supuesto de que Marx y Weber tienen muchos más puntos en común que divergencias, según ya lo había demostrado desde 1932, y de manera “insuperable”, el heideggeriano Karl Löwith. En efecto, en más de una ocasión Sayer afirma que lo mejor sobre el tema de la relación entre Weber y Marx lo escribió Karl Löwith y que, por lo mismo, él tan sólo sigue y se apoya en la perspectiva y los resultados a los que ya había llegado el primer discípulo de Heidegger.¹⁰ Tanto el análisis del proceso de racionalización en general como la más específica tesis weberiana sobre la ética protestante adquieren así una peculiar relevancia para los problemas contemporáneos que afrontan el socialismo y el capitalismo pues, a diferencia de Marx, Weber no circunscribió el problema de la enajenación y de la alienación existencial al funcionamiento de la moderna sociedad capitalista, sino que lo extendió a todas las sociedades de la modernidad incluyendo de manera prominente las socialistas.

Lo que, siguiendo a Nietzsche, Milan Kundera describe en *La insostenible levedad del ser*, así como las críticas a la moderna “sociedad disciplinaria” elaboradas por Norbert Elias y Michel Foucault, tan sólo apuntan a lo que ya había señalado desde principios del siglo XX el verdadero profeta de la posmodernidad, Max Weber, en su diagnóstico del significado del proceso de la racionalización moderna y adonde muy probablemente iba a desembocar.¹¹ La específica tesis weberiana sobre la ética protestante se inscribe en este contexto de manera muy significativa porque, al describir en ella los mecanismos de disciplina y control del ascetismo intramundano, “Weber anticipa mucho de lo que resulta central en las obras de Elias y Foucault, aun cuando ninguno de estos dos pensadores conectaría estas cualidades esencialmente modernas nada más con el protestantismo”.¹²

Sayer interpreta así el significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo en el sentido de que ésta supuestamente postula que la más grande contribución del protestantismo al capitalismo, y al mundo moderno en general, reside en haber creado al “sujeto moderno” y, mediante éste, haber proporcionado los específicos fundamentos éticos del capitalismo, los cuales son esencialmente *irracionales*, según lo señaló expresamente Max Weber más de una vez.¹³ En efecto, la búsqueda de la reproducción del capital como un fin en sí mismo y la concepción del trabajo como una “vocación” en sí misma son dos motivaciones esencialmente irracionales (por antinaturales) del capitalismo moderno que Weber se propuso aclarar y explicar de manera racional.¹⁴ Lo cual tampoco quiere decir, como tradicionalmente se ha malinterpretado, que Weber afirmara algo así como que el protestantismo fue la *causa* del capitalismo. Lo que él más bien afirmó fue, por un lado, que hay muchas *afinidades* entre la ética protestante y el

espíritu del capitalismo y, por el otro, que el *sistema* capitalista fue producto de “una larga y compleja cadena de contingencias, a las que ya ha apuntado la iluminadora reconstrucción de Randall Collins, y dentro de las cuales el factor de la ética social del protestantismo ascético simplemente estuvo presente, según afirma metafóricamente Weber, “en la cuna del hombre económico moderno”.¹⁵

En este sentido, la posible relación causal de la tesis weberiana jamás va directamente del protestantismo al capitalismo, sino que se trata de algo mucho más indirecto, al ir, en todo caso, de una específica valoración ética, a un determinado modo de conducción de vida y, tan sólo de ahí, no al capitalismo como tal, sino únicamente al espíritu o mentalidad característica del capitalismo moderno.¹⁶ Una vez que el capitalismo victorioso funciona sobre bases mecánicas, ya no requiere de la motivación ética y religiosa que lo acompañó en sus primeras etapas, pero, justamente por ello, buena parte de los malestares culturales y existencialistas de la sociedad posmoderna derivan del opresivo vacío que, por un lado, ha dejado la estructura organizativa de la “jaula de hierro”, y, por otro, del “sujeto” que actúa en ese contexto, es decir, de la baja calidad de ese ser humano que se ha convertido en un “especialista sin espíritu y hedonista sin corazón”.¹⁷ De esta manera Sayer “reconstruye” el significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo para resaltar su enorme importancia en cuanto diagnóstico cultural de la sociedad posmoderna surgida a partir de 1989; no entra a discutir ni la validez de su sustento empírico o histórico ni su contraste con el diagnóstico de Marx, sino que todo el énfasis interpretativo es puesto en su valor como gran recurso heurístico para poder entender el significado vectorial de la sociedad posmoderna.

La tesis sobre el protestantismo en 1992 o la sociología weberiana como teoría de la cultura

Durante 1992 aparecieron cuatro trabajos que compartían la posición anunciada por Derek Sayer un año antes, en el sentido de interpretar la tesis weberiana sobre el protestantismo básicamente como una propuesta de teoría de la cultura, al mismo tiempo que por lo menos dos de ellos exploraban su validez para entender y explicar problemas de relevancia cultural contemporánea. La primera de estas aportaciones, y la que defiende de manera más general la tesis de que toda la sociología weberiana, y no nada más su tesis sobre la ética protestante, es esencialmente una teoría de la cultura, aparece en un libro de 1992 de Ralph Schroeder.¹⁸ Schroeder evalúa los debates de las décadas de los setenta y los ochenta, especialmente en Alemania, con respecto a la manera en que debe interpretarse el significado de la obra weberiana, y llega a la conclusión de que el tema central de toda la obra weberiana reside en presentar y desarrollar esencialmente una *sociología de la cultura*, de tal modo que a partir de esta posición puede elaborarse una introducción crítica y comprehensiva a los auténticos objetivos de las aportaciones sociológicas de Weber:

Lo que espero demostrar, sin embargo, es que existe una unidad subyacente en el pensamiento social de Weber. Tal unidad gira alrededor de una cuestión central que es abordada a través de todas sus obras principales, a saber, la relación entre cultura y vida social. Argumentaré que esta cuestión no sólo es el meollo de su famoso ensayo sobre la ética protestante, sino que también desempeña un importante papel en todos sus otros estudios. O para ponerlo de manera diferente, ¿cómo se traducen las creencias en la realidad social o cómo podemos entender el significado cultural de las distintas visiones del mundo? Estas son las preocupaciones centrales de Weber. Y de ser esto así, su proyecto debe ser entendido, en el nivel más fundamental, como una contribución a la sociología de la cultura.¹⁹

Para Schroeder, la concepción del cambio cultural que recorre toda la obra de Max Weber se rige por tres aspectos sobre la manera en que las ideas y creencias desempeñan un importante papel en la vida social: 1) por la dinámica dialéctica entre el carisma y su rutinización; 2) por la diferenciación entre las diversas esferas de vida, y 3) por la lógica interna de las visiones del mundo y la autonomía que esto significa para el desarrollo de las ideas y los procesos de racionalización.²⁰ Schroeder estipula, en consecuencia, una interpretación predominantemente *idealista* y *culturalista* del significado de *toda* la obra weberiana pues no acepta aquellas otras interpretaciones, como por ejemplo las de Randall Collins o Wolfgang Schluchter, que afirman su carácter multifactorial y multidimensional al otorgar una gran importancia al aspecto de las restricciones y condicionantes estructurales de orden institucional, especialmente en el ámbito de la dominación.

Lo distintivo del enfoque *culturalista* de Weber reside, para Schroeder, en el papel

que le asigna a las ideas en el proceso del cambio social dados, sobre todo, la lógica interna de las cosmovisiones religiosas y el carácter autónomo del desarrollo de los procesos de racionalización, lo cual se refleja de manera paradigmática en la tesis weberiana sobre el protestantismo especialmente, la cual cuando es bien entendida, no tiene tanto que ver con explicaciones sobre los orígenes del capitalismo moderno, sino que se rige primordialmente por una preocupación cultural, a saber, dar cuenta de lo único, específico y distintivo de la cultura de la modernidad racional occidental:

Lejos de representar un estudio aislado sobre los orígenes del capitalismo, *La ética protestante* debe ser vista, de hecho, como parte de un proyecto más amplio para examinar el *cambio cultural* desde una perspectiva comparativa. Aunque la ética protestante puede ser vista también como una contribución al debate sobre las causas del capitalismo moderno en cuanto sistema económico, resulta mucho más apropiado considerarla como un análisis de los orígenes y distintividad de la *cultura moderna*, dado que Weber estaba sobre todo interesado en el surgimiento de lo racional y, al mismo tiempo, la rutina de la vida cotidiana.²¹

Para Schroeder, la fuerza del análisis de Weber en su ensayos sobre el protestantismo reside así en la distintividad y significatividad que otorga al papel de las ideas en el proceso del cambio cultural y social:

Este punto queda subrayado por el hecho de que, según lo hemos mostrado, el impacto de la ética protestante reside en el grado mediante el cual la religiosidad desempeña un papel que está completamente separado del de otras fuerzas sociales. Si esta manera de entender a Weber es correcta, entonces la tesis de la ética protestante debe ser construida de una manera circunscrita al énfasis en los factores ideales. Es lo separado del impacto de una creencia —y no su combinación con otros factores— lo que resulta decisivo. Otro punto que apoya esta interpretación es que aunque Weber afirma en varias ocasiones que la ética protestante era un factor necesario para el surgimiento del capitalismo, ni relativiza esta proposición cuando menciona otros factores ni hace el mismo tipo de afirmación con respecto a algún otro factor.²²

La gran aportación de Weber al estudio del cambio social y cultural reside, para Schroeder, en que fue el único de los clásicos de la sociología que descubrió y puso un gran énfasis en la dinámica autónoma de las ideas, pues mientras Marx y Durkheim concebían las ideas como resultado de otras fuerzas sociales, Weber les asignaba un importante y revolucionario papel transformador sobre las condiciones sociales.²³ Dada esta diferencia, Schroeder pone en duda, tal y como ya lo había hecho antes Wilhelm Hennis en 1987, la pertinencia de considerar a Weber como un sociólogo en el sentido estricto del término, pues su aportación esencial tiene que ver, más bien, con el diagnóstico cultural:

La centralidad de la cuestión cultural significa, entonces, que a fin de poder ser plenamente apreciadas, es menester sacar las ideas de Weber del contexto de las cuestiones “clásicas” de la teoría sociológica para ubicarlas dentro del debate sobre cómo entender la cultura y los patrones del cambio cultural [...] Weber no se interesa primordialmente en el conflicto o la cohesión de la vida social como tal, sino en los procesos del cambio cultural y su relación con las otras esferas de la vida [...]. El hecho que atribuya tal importancia al

papel de la cultura y al cambio cultural puede ser visto, así, en un contexto que antecede a la división de la teoría social clásica entre el idealismo y el reduccionismo. Weber no pretendía que la cultura fuera la única fuerza en el cambio social, pero buscó explicar su papel y significado cultural.²⁴

La perspectiva interpretativa de Schroeder resulta así, a final de cuentas, reduccionista y monofactorial, por lo que no debe extrañar que considere que la sociología weberiana tiene un alcance sumamente limitado para dar cuenta de otros procesos de cambio cultural contemporáneo, sobre todo cuando se compara con otros marcos explicativos más recientes y supuestamente más “completos”, como los de Ernest Gellner y Michael Mann.²⁵ El énfasis en la posibilidad de interpretar la obra de Weber en términos de una teoría de la cultura no tenía por qué desembocar necesariamente en una interpretación tan discutible, por reduccionista y limitada, como la de Schroeder. Esto quedaría de manifiesto en el mismo año de 1992 con otras aportaciones mucho más ricas e imaginativas con respecto a la relevancia de los textos weberianos, especialmente de su tesis sobre el protestantismo, para dar cuenta de problemas culturales contemporáneos.

Tal es el caso de dos aportaciones publicadas en un volumen dedicado al tema de la *Teoría de la cultura*, compilado por Richard Münch y Neil J. Smelser. Ahí, Stephen Kalberg y Klaus Eder toman al modelo weberiano de “la ética protestante del trabajo” para dar cuenta de las razones de la reciente “separación” entre la esfera del trabajo y la de la identidad y satisfacción con el estatus social en la República Federal Alemana, y para mostrar la “crisis en la sociedad laboral” en ese mismo país, sobre todo en comparación con la de Estados Unidos.²⁶ El análisis de Weber de la ética protestante como modelo de “la ética de trabajo” constitutiva y característica del desarrollo de la mentalidad capitalista moderna es tomado como marco teórico y punto de partida por ambos autores.²⁷ El objetivo es entender la transformación cultural a partir de la década de los setenta en la República Federal Alemana en lo referente al significado que tiene el trabajo en la esfera vital, una vez que ha manifestado una clara tendencia a dejar de ser el centro de esa esfera y de la identidad social, para ser desplazada por otros valores e intereses tales como el ocio, la familia, las relaciones personales, los *hobbies* y otros parámetros valorativos promovidos por la sociedad de consumo. Mediante una serie de encuestas, Kalberg encuentra que mientras en Estados Unidos la esfera ocupacional y el desarrollo profesional predomina claramente sobre las esferas privadas y del tiempo libre, en la República Federal Alemana las tres esferas se distribuyen de manera más equitativa, aun cuando el prestigio ocupacional siga determinando, a final de cuentas, el estatus social: “El lugar del trabajo en Alemania reside en la intersección de las esferas privada, ocupacional y del tiempo libre”.²⁸

Klaus Eder centra su análisis mucho más en la diferenciación de las clases sociales que en Alemania operaron con el insumo motivacional de la “ética del trabajo” del protestantismo, en cuanto modelo con “una actitud ascética altamente internalizada hacia

el trabajo”, la cual lleva a una aceptación del trabajo sin necesidad de ninguna coacción externa. Ahora bien, aunque Max Weber a veces dio a entender que esta ética de trabajo se encuentra extendida por toda la sociedad del capitalismo moderno, en otras ocasiones da a entender claramente que sólo algunos individuos selectos, pertenecientes a una élite social, son los portadores de dicha ética, lo cual “implica una interpretación social diferente de la ética del trabajo”.²⁹ En todo caso, la enorme utilidad del análisis weberiano sobre la ética protestante para detectar la validez de una específica ética de trabajo distintiva de la sociedad capitalista moderna depende de que ese análisis se entienda como un modelo de explicación cultural y, sobre todo, como un modelo típico ideal que no debe ser confundido con la realidad empírica, pues “La ética protestante es una construcción teórica. Describe un modelo cultural, no una realidad. Lo que es real, en todo caso, es el uso social de este modelo, aunque los usos hayan cambiado y producido versiones cada vez más contradictorias (y hasta confusas) de este modelo cultural”.³⁰

El modelo weberiano de la ética de trabajo protestante resulta entonces sumamente útil, siempre y cuando no se pierda de vista que es una mera construcción típico ideal que sirve para orientar la dirección de la investigación. De este modo, cuando se habla, en términos de moda, de una “crisis de la sociedad de trabajo” o de una “crisis de la ética de trabajo” de la sociedad posindustrial, lo que debe entenderse fundamentalmente es, según Eder, una crisis de la clase trabajadora generada por los siguientes factores:

El sistema laboral ha sido reorganizado a tal grado que el tipo de trabajo representado por la clase trabajadora ha perdido su lugar crítico. La retirada de este tipo de trabajo ya no sacude la sociedad moderna. Las huelgas que realmente importan hoy son las organizadas por grupos de clase media que regulan la administración de la vida social, su tráfico, su proceso financiero y su reproducción educativa. La ética de trabajo que ha empezado a predominar en la vida moderna también se encuentra configurada, y cada vez más, por grupos de clase media. Así que la crisis de la sociedad de trabajo es la crisis de una clase que ha perdido su función y su papel como actor histórico.³¹

Tanto Kalberg como Eder apuntan así a la enorme utilidad que reviste la tesis weberiana sobre el protestantismo como modelo para ayudar a explicar problemas de la transformación y crisis cultural contemporáneas. La ubicación de ambos autores en la polémica centenaria aquí analizada reside en que le otorgan por lo menos una validez heurística sumamente útil, la cual, sin embargo, rebasa las específicas delimitaciones espaciales y culturales que en términos de tesis histórica circunscrita le asignó el propio Max Weber. De cualquier modo, la relevancia cultural contemporánea de los respectivos análisis de Kalberg y Eder pronto tendría que afrontar el desafío, según lo advertían al final de su prefacio los editores del volumen comentado, de tener que absorber la “enorme complicación del problema” que representa la transformación de la ética del trabajo en Alemania, dada la inminente incorporación en 1992 de “la fuerza laboral de

Alemania del este en el contexto de una Alemania unificada”.³² De esta manera, el *Zeitgeist* de la “relación a valores” culturalmente condicionada por las transformaciones históricas volvía a reflejarse, una vez más, en la manera de interpretar la tesis weberiana sobre el protestantismo en el contexto de la polémica centenaria generada por ésta.

La cuarta aportación de 1992 a la interpretación de la tesis de la ética protestante en el marco de una evaluación de la sociología comprensiva de Max Weber como teoría de la cultura provino de España. En efecto, Rafael Llano Cifuentes publicó una investigación aún más ambiciosa y voluminosa que la de Ralph Schroeder a fin de analizar toda la sociología de Weber fundamentalmente en términos de una teoría de la cultura.³³ No obstante, lo que Llano Cifuentes entiende por “teoría de la cultura” no es de ninguna manera lo que Max Weber podía entender desde su perspectiva neokantiana. En efecto, Llano afirma, sin ningún elemento para sustentar su aventurada (y falsa) interpretación, que Weber estaba inclinado a una teoría inmanentista de la cultura, en cuanto *totalidad* integradora, más cerca de Hegel, incluso de Aristóteles, que del criticismo kantiano, y, en el colmo de la tergiversación, identifica nada menos que a la sociología comprensiva con semejante *Welterfindung*. En efecto,

La sociología comprensiva (como se llama a la teoría de la cultura de Max Weber) es más bien un saber de la totalidad. Su verdad y consistencia no proviene de la adición de verdades particulares de cada una de sus partes, sino de las relaciones entre éstas y el conjunto. Se entiende que Weber afirmara la superioridad del pensamiento hegeliano sobre el kantiano, pues tampoco él reconocía límites cognoscitivos objetivos en las ciencias del espíritu. La teoría de la cultura de Max Weber parece estar incluida en el género sapiencial, lo mismo si se entiende hegelianamente como conocimiento de la totalidad que si se acepta aristotélicamente como *nous kai epistémē*: no basta que una teoría de éste posea la capacidad discursiva en cada una de las partes y la relación de éstas entre sí. Las categorías sociológicas fundamentales fueron construidas como un andamiaje articulado de conceptos con que abordar científicamente la totalidad de lo real. Con ello se cumplía biográficamente la metáfora hegeliana del ave de Minerva, pues en esta última y más importante aportación de Weber quedaron esbozados los principios de una Ciencia del Espíritu capaz de dar cuenta de todas —de un gran número de— sus manifestaciones.³⁴

Sobran textos de Max Weber para refutar esta interpretación por no tomar en cuenta la influencia de aquellas fuentes, especialmente Kant y Nietzsche, que sí se reflejan a lo largo de toda la obra del sociólogo de Heidelberg, mientras que, en cambio, Aristóteles y Hegel son dos fuentes esencialmente antitéticas a ésta. Con respecto a las razones del rechazo total de Weber al inmanentismo hegeliano, basta dar un vistazo a su crítica metodológica a Roscher y Knies.³⁵ En lo referente a su percepción criticista eminentemente kantiana en cuestiones de conocimiento, así como las razones por las cuales es imposible llegar a tener una captación integral de la “totalidad”, basta revisar su ensayo de 1904 sobre la naturaleza de la “objetividad” en las ciencias sociales.³⁶ Y por lo que respecta a la influencia de Nietzsche en su perspectiva cultural, hablan de manera muy elocuente los elementos puestos al descubierto por Hennis, Scaff y Tyrell a finales

de la década de los ochenta, según tuvimos ocasión de verlo en el capítulo anterior de la presente investigación.

Por otra parte, aquello que llano Cifuentes identifica como “teoría de la cultura” podría ser, en todo caso, más afín con la manera en que Alfred Weber concibió tal noción en su *Historia de la cultura como sociología de la cultura*.³⁷ Sin embargo, también el hermano menor de Max estaba muy alejado de Hegel y Aristóteles, así como de una noción de totalidad inmanentista e integradora, aunque sí aspiraba a captar, a su manera, la “totalidad” del “proceso cultural”, pues éste abarca para él tanto el “proceso social” como el “proceso civilizatorio”, término que, por cierto, Norbert Elias tomó de Alfred Weber. No obstante, Wolfgang Schluchter, quien es uno de los investigadores que mejor ha explorado recientemente las relaciones intelectuales y las semejanzas y diferencias entre los dos hermanos Weber, ha llegado a la siguiente conclusión respecto al sentido prácticamente opuesto en que ambos entendían la noción de una *sociología de la cultura*: Alfred Weber definía la sociología de la cultura, en obras que se remontan a 1927, como una ciencia de orientación existencial y de sapiencia integral que aspira a una totalidad, basada en la evidencia de la intuición;

Si se contrapone eso a lo que Max Weber entendía por una sociología comprensiva en cuanto ciencia cultural, se encuentran, de hecho, las siguientes diferencias fundamentales: no se trata de una ciencia de orientación, sino de diagnóstico; no es una ciencia de evidencia, sino explicativa; no es una ciencia existencial, sino de relación a valores y neutralidad valorativa; no es una ciencia de lo total, sino ciencia especializada. Por supuesto que también pretende orientar, pero no mediante la imposición de valores, sino más bien dando a conocer hechos incómodos. Claro que también busca llegar a la evidencia pero no mediante la intuición, sino mediante las rigurosas categorías de posibilidad objetiva y causación adecuada. Claro que también quiere conocer conexiones complejas pero no mediante la captación de la totalidad, sino mediante la subsunción de la pluralidad intensiva y extensiva de la realidad bajo determinados puntos de vista y perspectivas diferenciadas.³⁸

A llano Cifuentes le hubiera servido mucho la lectura de este artículo de Schluchter a fin de no confundir las muy específicas delimitaciones mediante las cuales Max Weber entendía la “teoría de la cultura”, tan diferentes a las de su hermano Alfred y que llano también parece usar para definir esa disciplina. Dicho lo cual, el libro de llano tiene sus propios méritos, tales como exponer detalladamente y sin mayor deformación muy diversos aspectos de la sociología de la religión, del derecho y de la dominación de Max Weber, así como del significado de las categorías básicas de su sociología comprensiva. En lo que respecta al tema específico de la tesis weberiana sobre la ética protestante

En cuanto estudio histórico inscrito en una sociología comprensiva como teoría de la cultura, llano la expone mediante interesantes atisbos y pertinentes observaciones críticas. Probablemente la parte medular de su crítica sea la de la naturaleza de los vínculos de relación causal en dicha tesis. Para llano resulta insatisfactoria la manera en que Weber los planteó porque no explica, en rigor, “de qué tipo de relación causal se trata”, y echa

de menos el que no haya abundado en este supuesto metodológico fundamental.³⁹ Tal observación es pertinente porque llano no simplifica la tesis weberiana: sabe perfectamente que en ella no se postula una relación directa de causalidad del protestantismo sobre el capitalismo, sino algo mucho más circunscrito a una preocupación cultural:

Conviene advertir primero que no se trata de una investigación solamente económica, sino ante todo de un estudio sobre la cultura (europea moderna), como Weber mismo reconoce expresamente. Ello se muestra indirectamente en que en él se pretende explicar no una acción económica típica, sino un *espíritu* del trabajo —el espíritu burgués del trabajo o *ethos* burgués—, que se manifiesta entre otros aspectos (aunque ello sea de máxima importancia) en la gestión y en la mentalidad económica —en el espíritu del capitalismo o en su *ethos* económico—. Esta afirmación sólo podría invalidarse si todo el *ethos* cultural burgués fuera idéntico con el *ethos* económico. Algunas observaciones de Weber se aproximan a este punto de vista, aunque otras manifiestan lo contrario: la afirmación de un ejercicio de la actividad política o de la científica como “vocación”, por ejemplo, en la que lo vocacional proviene también de aquel *ethos* burgués de trabajo. Weber no identifica, por tanto, los contenidos y principios de “la cultura burguesa” con los del *ethos* económico capitalista, pero reconoce que éste es una parte determinante de aquella cultura (que es casi sólo una cultura económica capitalista). Más concretamente, el estudio de Weber se centra en el origen de la “mentalidad” pequeño y medio-burguesa, en el sentido en que se contraponen el “pequeño empresario” Franklin y el “gran capitalista” Fugger: con ello puede entenderse que los aspectos económicos jueguen un papel fundamental aunque, por otra parte, no sólo ellos, sino también otros de naturaleza social, política cultural y sobre todo religiosa.⁴⁰

Si el problema está mucho más circunscrito y delimitado a una cuestión específicamente cultural de lo que comúnmente se cree, ¿cuál es, entonces, el tipo de vínculo o relación causal propuesta por Max Weber? Según llano, ésta debe entenderse de una manera directa y minimizando el recurso de la paradoja de las consecuencias no buscadas, puesto que

[...] lo sustancial de la tesis de Weber es que un comportamiento “activo” motivado por cuestiones religiosas es siempre favorable a un comportamiento activo en relación a cuestiones económicas. En esto radicaría la “afinidad” entre ascética monástica e intramundana por medio de sus respectivos (y análogos) conceptos de “industria”, por un lado, y con la “industria” profesional económica, por el otro [...]. Lo que distinguiría al protestantismo es la mayor “sistematicidad” y fundamento del trabajo ascético por causa de la doctrina del doble decreto; y también podría decirse que se diferencia por la mayor necesidad de un modo higiénico con qué librarse de las tentaciones y dudas engendradas por esa doctrina. En esta perspectiva puede entenderse que para Weber el *ethos* del protestantismo fuese un modo racional y metódico de conducción de vida que en determinadas circunstancias (las del capitalismo naciente) “allanó el camino” al nuevo “espíritu”, es decir, no lo impidió sino que ayudó por vía psicológica a su nacimiento.⁴¹

Sólo interpretada así puede adquirir pleno sentido la tesis weberiana, pues de lo contrario, y si se insiste demasiado en el carácter del vínculo flexible y abierto de las *afinidades electivas* y de la paradoja de las consecuencias no intencionadas, entonces pierde rigor el vínculo causal y “ya no se sabe” bien a bien “de qué tipo de relación

causal se trata”. Esto es lo que ha llevado a varios intérpretes a perder de vista el vínculo causal, debido a que prestaron demasiada atención e importancia a los “matices” de la tesis weberiana, que en realidad deberían verse más bien como falta de precisión en el planteamiento del nexo causal:

En resumen, se sabe que los dos factores [ética protestante y espíritu del capitalismo] son simultáneos, pero todavía no que haya una relación causal. Para poder probar que además de la relación temporal existe también una causal, habría que demostrar que otros factores económicos (como los de Mill o Sombart) no sirven para explicar el fenómeno, en cuyo caso se podría aceptar como un factor causal [...]. J. Winckelmann opina que las tesis de Weber sirven no para mostrar la coincidencia de ambos factores, sino para aclarar plausiblemente sus posibles relaciones. En el mismo sentido, R. Aron mantiene que en la tesis se contiene una imagen verosímil de la afinidad entre unos factores y otros. Para R. Bendix, la tesis de Weber ha de ser despojada de su carácter paradójico y ser aceptada como una en la que se pone de manifiesto “la afinidad” entre preceptos religiosos y la autodisciplina en la conducta mundana; en ella, sin embargo, no se hace evidente la relación causal. J. Rex también opina que Weber demostró las relaciones de sentido pero no las causales.⁴²

¿cómo proceder entonces a interpretar de manera “correcta y adecuada” la célebre tesis weberiana si quienes la leen demasiado “literalmente” acaban por perder de vista el nexo causal? Como el defecto proviene por parte del mismo Weber, la única manera de superar ese obstáculo es haciendo la tarea que supuestamente él no hizo, a fin de reformular su tesis de una manera más directa y tajante para que no pierda su “rigor”. Y así Llano propone la siguiente solución para salvar las discrepancias sobre su interpretación:

Creo en definitiva que se puede afirmar que esta concepción religiosa ha influido sin duda en algunos rasgos culturales y de “mentalidad” burguesa, aunque su significación económica es poco precisa (al menos en la exposición de Weber); y que en cualquier caso como explicación económica debería admitirse después de analizar religiosamente los fenómenos religiosos de los que Weber echa mano, y económicamente los económicos de los que se sirve; y siempre, a mi juicio, tendría que ser aminorado su carácter paradójico.⁴³

Tanto la propuesta como el análisis de Llano resultan así interesantes; sin embargo, tal parece que no toma suficientemente en cuenta que en muy buena medida el atractivo y perdurabilidad de la tesis weberiana, así como su capacidad inspiradora, residen en sus “matices”, refinamientos y carácter paradójico, los cuales no necesariamente tienen que verse en contraposición a la determinación de un posible vínculo causal. Hemos mencionado que el recurso explicativo de las *afinidades electivas* no sólo es susceptible de verse como una variante de explicación causal, sino que en una lectura incluso demasiado “literal” del texto, así es precisamente como debería interpretarse. Tampoco es convincente la sugerencia de Llano en el sentido de que el carácter paradójico de las consecuencias no buscadas es antagónico a la explicación causal de la tesis weberiana. Por último, es de extrañar que aun cuando en otra parte de su exposición Llano analiza el

teorema del guardaguñas,⁴⁴ no lo mencione para nada en su exposición y crítica de la tesis weberiana sobre el protestantismo, dada la incuestionable pertinencia que tiene dicho teorema para entender esa tesis.

El insatisfactorio balance de la polémica por parte de MacKinnon en 1993

Durante 1993 volvió a darse el ya recurrente balance, más o menos de cada década, sobre el estado que guardaba la polémica centenaria en torno a la tesis weberiana sobre la ética protestante. Así, en un volumen compilado en 1993 por Hartmut Lehmann y Guenther Roth dedicado a los “orígenes, contexto y evidencia” de la tesis de Weber sobre la ética protestante,⁴⁵ ofrecía aportaciones que discutían la historia de la tesis de la relación entre el protestantismo y el capitalismo “antes de Weber”,⁴⁶ las fuentes teológicas y las influencias de Troeltsch, Nietzsche y Simmel en la tesis weberiana,⁴⁷ o las diferencias entre las teorías del capitalismo de Weber y Sombart,⁴⁸ Así como el debate confesional sobre el significado del protestantismo frente al catolicismo en Alemania alrededor de 1900.⁴⁹ Todas esas aportaciones en rigor no entraban a debatir la validez de la célebre tesis weberiana, sino que tan sólo ampliaban y enriquecían “su trasfondo y contexto” interpretativo a fin de poderla entender mejor.

No obstante, en la sección dedicada a la “recepción y respuestas” sí se incluyen apasionadas aportaciones dedicadas a defender y criticar la validez de la tesis weberiana; las más sobresalientes, como son las de Guy Oakes y David Zaret, básicamente constituyen refutaciones a la crítica teológica de Malcolm MacKinnon de 1988 a la tesis weberiana,⁵⁰ mientras que otras buscaban reforzar precisamente tal tipo de crítica.⁵¹ Por su parte, la aportación de Gianfranco Poggi reiteraba y complementaba su propia interpretación sobre la validez de la tesis weberiana expuesta en su libro de 1983 que ya fue analizado detalladamente en el capítulo anterior de la presente investigación.⁵² De tal modo que lo que resta por cubrir en el presente capítulo es el “balance” propiamente dicho del estado de la polémica centenaria en vísperas de cumplir sus noventa años, balance llevado a cabo por Malcolm MacKinnon, quien además de dar cuenta sobre las razones que explican la longevidad de la tesis weberiana básicamente en función de los errores y limitaciones de la mayoría de sus críticos, ofrece al final de su aportación una especie de acotación a la crítica que había hecho en 1988, y que tan acaloradas respuestas despertó. Para esto ofrece si no una disculpa, sí un expreso reconocimiento a lo fructífero y “genial” de la célebre tesis weberiana, con lo cual pone en claro que su fuerte crítica de 1988 no estaba inspirada por ninguna animosidad personal contra la “titánica” figura del gran sociólogo de Heidelberg.⁵³

MacKinnon parte así de la constatación de que aunque muchas veces se ha anunciado el final o el agotamiento definitivo de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, ésta renace con nuevos bríos y ángulos de discusión cada vez que se anuncia su final. ¿cómo explicar este fenómeno que ha convertido la tesis weberiana en la más longeva, y posiblemente también la más fructífera, de toda la

historia de las ciencias sociales? Para MacKinnon, la razón de esa longevidad deriva de las limitaciones de todos aquellos que han intentado, sin éxito, refutarla. Tales críticos han cometido dos grandes errores, uno de comisión y otro de omisión, los cuales contribuyen a fortalecer más que debilitar la tesis weberiana. El error de comisión, o más bien los variados errores de comisión, provienen del fallido intento de la gran mayoría de los críticos por atribuir a Max Weber posiciones que él, de hecho, nunca sostuvo, tales como el determinismo idealista, el reduccionismo explicativo a un solo factor o la explicación genética del capitalismo por el protestantismo; el error de omisión es, en opinión de MacKinnon, todavía más grave y reside en dejar que “Weber se salga siempre con la suya” al no cuestionar y dejar siempre intacta la equivocada reconstrucción teológica sobre la que basa y apoya su tesis.

Además, Max Weber tenía muchos recursos que desde un inicio puso a disposición de la defensa de su tesis, los cuales han sido esgrimidos con igual éxito por defensores posteriores de la tesis weberiana para derrotar, con ellos, a todos sus adversarios. Esos recursos se encuentran, por un lado, en el hábil y polifacético *pluralismo causal* de Weber, es decir, “su receptividad ante los factores tanto ideales como materiales en cuanto agentes del cambio social”,⁵⁴ por el otro, en los sofisticados recursos de variaciones de intensidad del nexo causal, tales como son el de las *afinidades electivas* y la paradoja de las consecuencias no buscadas. MacKinnon considera que las tres primeras generaciones de críticos cometieron y reiteraron el mismo tipo de errores, por lo que ninguna de esas generaciones, ni tampoco las posteriores fueron capaces de socavar radicalmente su tesis, desde el momento en que el propio Weber ya había dado todas las respuestas y cubierto de antemano casi todos los flancos de cuestionamiento a su tesis. El único no cubierto, y del cual Weber estaba perfectamente consciente, era el de la base teológica, flanco que al parecer no se tocó sino hasta que la tesis ya era octogenaria. Al ser supuestamente MacKinnon el único que atacó directamente el flanco débil, procede a resumir del siguiente modo las razones de la longevidad de la tesis weberiana:

La tesis de Weber ha perdurado porque sus críticos han cometido estos dos errores estratégicos: 1) no han sido capaces de abordar y así resolver la subestructura teológica sobre la que se apoya dicha tesis, y 2) supusieron sin fundamento que Weber era un idealista determinista. En mi crítica a esos críticos, primero corrijo su error de omisión delineando el trasfondo teológico tal y como lo ve Weber, al mismo tiempo que demuestro su inexactitud. Después expongo las críticas a Weber en tres etapas generacionales para probar que los protagonistas de cada etapa cometieron de nuevo los mismos errores de sus predecesores. La polémica de Rachfahl representa la primera etapa; las de Sombart, Brentano y Simmel, la segunda; las de Samuelsson, Tawney, Trevor-Roper y otros, la tercera. Mientras que Weber pudo responder directamente a los críticos de las dos primeras etapas, la tercera es posterior a Weber por ser subsecuente a su prematura muerte. No obstante, la tercera etapa no planteó realmente nada nuevo y reiteró críticas que Weber ya había abordado en las respuestas a los críticos de la primera y segunda etapas. Algunos nuevos puntos de detalle se plantearon en la tercera etapa, pero Weber ya los había anticipado y dado respuesta de manera efectiva.⁵⁵

MacKinnon cumple así su tarea y aborda primero el “error de omisión” de los críticos, para lo cual repite básicamente la misma argumentación de sus artículos de 1988: Weber no tomó en cuenta que, para los puritanos, la cuestión de la vocación se aplicaba de manera exclusiva a los asuntos religiosos ultramundanos, desde el momento en que su práctica pastoral también introdujo la idea del *convenio* con Dios y, con ella, la certeza de la salvación en el otro mundo para quienes trabajaran en esa dirección. Según MacKinnon, este desarrollo teológico le quita a la explicación de Weber la sanción religiosa y su utilidad para que el puritano transformara el mundo en el nombre de Dios. El calvinismo del siglo XVII no santificó de ninguna forma la vocación intramundana. De tal manera que la ética protestante no pudo contribuir al desarrollo capitalista pues Weber la concibió de manera errada en términos teológicos. En vez de prestar tanta atención a la idea de la vocación y a su supuesta influencia en el ascetismo intramundano, Weber debió estudiar más a fondo la teología del convenio, centrada en la idea del contrato divino y en los términos ofrecidos por Dios para alcanzar la salvación.

Puesto de otra manera, para MacKinnon la teología del convenio transformó radicalmente la doctrina del puritanismo al introducir de contrabando la idea de que, mediante las buenas obras, podía alcanzarse la plena certeza en la salvación. Frente a la predestinación calvinista, el puritanismo se caracteriza por una fuerte doctrina voluntarista que consigue hacer a un lado el determinismo calvinista. Pero si se hace a un lado la doctrina de la predestinación y su correspondiente ansiedad con respecto a la incertidumbre de la salvación, entonces también se socava toda la tesis weberiana sobre el protestantismo, porque desaparece la motivación para realizar la conducción de vida que racionaliza las actividades intramundanas. Para MacKinnon, la tesis weberiana sobre el protestantismo se basa así en una lectura distorsionada de textos cuyo expreso mensaje es justo el contrario del interpretado por Weber. Sus esfuerzos exegeticos simplemente desafían la realidad, pues Weber frecuentemente recurre a errores fácticos a fin de defender su artificial y errada interpretación del sentido teológico que da sustento a la ética protestante.

La sentencia de MacKinnon no puede ser más tajante y directa: “sin la crisis de la prueba de la salvación en el dogma teológico, una vez que la errada interpretación de Weber con respecto a la doctrina de las obras es corregida, toda su interpretación de la vocación puritana se colapsa”,⁵⁶ y con ella todo el sustento de su tesis sobre la ética protestante en cuanto a sus potencialidades para transformar el hacer activo dentro del mundo y así contribuir a gestar el espíritu del capitalismo. Ésta es la única vía, según MacKinnon, mediante la cual puede refutarse la tesis weberiana; todas las demás vías que buscan encontrar otros factores de “tipo material”, otros tipos de nexos causales o la existencia de prácticas capitalistas antes de la Reforma protestante están condenadas al fracaso desde el momento en que Weber cubrió de manera sumamente efectiva, y

respondió de antemano, a todos esos posibles flancos de crítica.

Así, acudiendo a sus recursos del pluralismo causal y de la sofisticación en la estipulación de los nexos causales, Weber pudo refutar sin mayores problemas la crítica de Felix Rachfahl a pesar de todo el ruido generado por ésta. Según MacKinnon, Weber pudo concluir victoriosamente su polémica frente a Rachfahl al hacer notar que éste “simplemente mal entendió tanto la fundamentación religiosa que la vocación recibe del calvinismo, como el propio pluralismo causal de Weber”. Con respecto a este pluralismo, Weber no tuvo mayores problemas para demostrar que él no había sido en ningún momento ni un determinista de las ideas, ni que jamás consideró la ética protestante como el único factor configurador del espíritu capitalista. Según MacKinnon:

El pleno florecimiento del *homo economicus*, reportaba Weber, no es un producto exclusivo de las ideas, sino también resultado de muy específicas condiciones objetivas: geográficas, políticas, sociales y otras de la cultura ubicada en la Edad Media, por contraste con la antigüedad. Entre estas condiciones estaban las características organizativas y políticas de la ciudad medieval, así como nuevas formas de producción. Weber también reconoció la contribución del renacimiento y del espíritu racionalista y anti-tradicionalista que promovió.⁵⁷

En lo referente a la segunda etapa de críticos, MacKinnon incluye a Georg Simmel de manera demasiado forzada puesto que no toma en cuenta que las posibles diferencias que podía tener éste frente a Weber respecto a la interpretación del capitalismo no pueden provenir de una “crítica” a los ensayos sobre la ética protestante.⁵⁸ Las tesis de Simmel son anteriores a los ensayos weberianos pues fueron planteadas en *La filosofía del dinero*, obra publicada en 1900 que, en todo caso, fungió como una de las más importantes fuentes que inspiró a Weber y, por lo mismo, no puede ser vista como una reacción a sus aportaciones. En cuanto a Brentano y Sombart, MacKinnon vuelve a poner en evidencia la manera en que Weber los refutó eficazmente mediante el recurso de su versátil pluralismo causal al aceptar todos aquellos factores de índole material señalados por esos críticos e incluirlos como elementos importantes, pero no absolutamente decisivos, para la aparición y configuración del espíritu capitalista. Según MacKinnon: “El pluralismo causal de Weber está preparado para aceptar que otros agentes jugaron su papel en la creación de la era moderna. Sin embargo, eran meramente necesarios mas no suficientes para la gestación del espíritu capitalista; si se agrega la vocación santificada del trabajo, eso es suficiente para producir tal resultado”.⁵⁹

La tercera etapa de críticos incluye a todos aquellos que escribieron sus objeciones después de la muerte de Weber. MacKinnon menciona al sudafricano Robertson, al sueco Samuelsson, al italiano Fanfani, a los británicos Tawney y Trevor-Roper, al suizo Herbert Lüthy, al holandés Hyma y al Estadounidense Jere Cohen. Todos ellos ya estaban refutados antes de escribir sus críticas desde el momento en que no hicieron más que repetir los mismos errores estratégicos de sus predecesores, a los que Weber ya

había respondido de manera eficaz dada la versatilidad de sus recursos metodológicos. Lo que esos críticos ofrecieron entre 1933 y 1980 no fue, según MacKinnon, más que la misma gata revolcada o, si se prefiere,

[...] vino viejo en nuevas botellas: el antimamonismo de los predicadores puritanos; la resucitación de Alberti y Fugger como manifestaciones del espíritu capitalista; el argumento de que las concepciones católica y protestante de la vocación son, por lo tanto, similares, y, como resultado, la tesis de que el capitalismo antecedió a la Reforma. [todas esas críticas] son incapaces de entender la posición de Weber con respecto a que el calvinismo es necesario, mas no suficiente, para el crecimiento del capitalismo pues siempre requiere de la ayuda de algún factor estructural para vencer el tradicionalismo. El argumento de Weber también opera desde la otra dirección: aunque necesarias, las precondiciones estructurales requieren de la ayuda de las obras santificadas en una vocación para convertirse en suficientes. Así, Weber no disputa la importancia de la gran revolución de los precios de los siglos XVI y XVII en cuanto acontecimiento crítico para la expansión capitalista, a menos, claro está, que se presente ese factor de manera unicausal.⁶⁰

MacKinnon concluye su artículo convencido de que él ha sido el único capaz de encontrar el talón de Aquiles de la tesis weberiana sobre la ética protestante, pues “si se corrigen los errores teológicos de Weber” y se toma en cuenta el éxito que tuvo en la refutación anticipada a sus críticos, entonces resulta que aunque el factor idealista de su tesis se ha perdido, “permanecen intactas sus precondiciones materiales”. MacKinnon se pregunta si acaso esto significa que el desarrollo capitalista no tuvo factores ideales que lo impulsaran, y responde que éstos fueron sumamente importantes pero de una manera muy diferente a como los concibió Max Weber. Puesto que el idealismo puritano estuvo “mucho más comprometido con la eclesiología que con la soteriología”, desde el momento en que buscaba purificar de la corruptora influencia papista a la Iglesia anglicana y a la corona inglesa, a la larga generó las condiciones “que precipitaron la Revolución puritana de la década de 1640 en cuanto conflicto que estableció las precondiciones políticas del capitalismo moderno”.⁶¹

Con todo, eso no disminuye la estatura de Max Weber ni el valor de sus aportaciones pues, aun cuando según MacKinnon algunas de éstas ya han sido “superadas” porque se ha demostrado su “falsedad”, siguen siendo creaciones de un gigante sobre cuyos hombros muchos enanos contemplan un vasto panorama. Y por supuesto que, frente a Weber, MacKinnon expresamente se considera a sí mismo como uno de esos enanos:

Ningún estudio crítico de la tesis de Weber puede estar completo sin una evaluación del lugar de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en el trabajo académico del siglo XX. En alguna parte Weber sostiene que el académico debe estar preparado para aceptar este destino: que sus obras resistirán la prueba del escrutinio sólo por algunos años. Es un tributo a la grandeza de Weber el que *La ética protestante* haya refutado todos los intentos posibles por destronarla durante más de 80 años [...] el precio que Weber debe pagar consiste en que su tesis está, en última instancia, equivocada. Sin embargo, no pensamos menos de newton por el hecho de que Einstein reelaboró su cosmología. De hecho, los errores de Weber sólo agregan más lustre a su tesis, y Weber mismo nos dice por qué: “Un error ingenioso es más fructífero para la ciencia que una exactitud estúpida” [*heg*]. El ingenioso error de Weber ha sido el privilegio de tres generaciones de

enanos (incluido yo mismo) para ver el panorama desde los hombros de un gigante.⁶²

Por supuesto que la “refutación” teológica de MacKinnon no ha sido la última palabra en el debate centenario en torno a la tesis weberiana; conforme ha pasado el tiempo desde 1988, la validez de su refutación se restringe cada vez más para adquirir, efectivamente, dimensiones enanas. Ya en la misma compilación de Lehmann y Roth, las aportaciones de Zaret, Oakes y Henretta propinaron golpes mortales a la crítica de MacKinnon en su propio terreno y con sus propias armas.

En el capítulo anterior ya dimos cuenta de las críticas de Zaret y Oakes a MacKinnon y en lo referente a la crítica del artículo de James A. Henretta en la misma compilación de Roth y Lehmann, ese autor encontró en las biografías de algunos comerciantes norteamericanos del siglo XVIII, evidencia suficiente para relacionar a los cuáqueros con el calvinismo y a los primeros, a su vez, con una mentalidad favorable al desarrollo del capitalismo. De tal modo que la ética protestante, en estos casos concretos, “no sólo produjo modos de vida disciplinados y racionalizados capaces de encarnar el ‘espíritu del capitalismo’, sino también la expansión efectiva de la actividad económica capitalista”.⁶³ La influencia de la ética protestante en la mentalidad capitalista no se manifestó, sin embargo, de manera inmediata, pues no se concretó en prácticas económicas eficientes sino hasta el siglo XVIII, pero las biografías de los comerciantes puritanos y cuáqueros analizadas por Henretta no dejan lugar a duda sobre la compatibilidad final entre ambos tipos de mentalidad: “El triunfo del capitalismo en la América británica fue un largo y lento proceso que tomó varias décadas, de hecho más de un siglo, en traducir el ‘espíritu’ de los comerciantes puritanos y cuáqueros en prácticas económicas concretas e instituciones legales favorables a ellas”.⁶⁴ De tal modo que también la evidencia histórica ofrecida en este estudio viene lo mismo a apoyar la tesis weberiana, que a refutar la crítica de MacKinnon. Y lo mismo ocurriría diez años después con la evidencia empírica ofrecida en un artículo publicado en 2003 en el *American Historical Review*, por Margaret Jacob y Matthew Kadane, donde sostienen que “el eslabón perdido” del empresario capitalista protestante exitoso, descrito de manera típico ideal por Weber, finalmente se encontró en el siglo XVIII en la persona de Joseph Ryder, puritano de Leeds, quien religiosamente registró sus actividades cotidianas a lo largo de 35 años en un diario de 14 000 páginas.⁶⁵ El análisis de ese diario demuestra para los autores que la tesis weberiana queda empíricamente verificada con este caso de manera definitiva: “Los tres rasgos claves del protestantismo ascético para Weber —la diligencia en una vocación espiritual y profesional, el uso provechoso del tiempo y el ascetismo material— se pueden leer como puntos palomeados al inicio del resumen espiritual de Ryder”.⁶⁶

A diferencia de estas investigaciones que vienen a apoyar esencialmente la tesis de Weber con el “material empírico” que le faltaba, no ha habido en las últimas dos décadas

absolutamente *ninguna* nueva investigación que pueda apoyar la crítica de MacKinnon, la cual se ha quedado aislada para percibirse cada vez más claramente en su verdadera dimensión dentro de la guerra académica de los cien años: fue una aparatosa llamarada de petate que consumió todo su combustible en los quince minutos de fama que le fueron concedidos para subir al escenario de una mucho más larga polémica centenaria.

En lo que respecta específicamente al “balance” que MacKinnon presenta del estado de la polémica centenaria en vísperas de cumplir sus ochenta años, lo menos que puede decirse es que resulta sumamente incompleto, pues no toma en cuenta ni una sola fuente alemana de las décadas de los años veinte y treinta ni de los setenta y ochenta, a pesar de las enormes e importantes aportaciones que se hicieron en ese ámbito cultural. Los únicos autores alemanes mencionados por MacKinnon son Rachfahl, Simmel, Brentano y Sombart, pero no menciona un solo autor alemán posterior a 1920, lo cual representa una laguna del tamaño del océano Pacífico en su evaluación del estado de la polémica en torno a la tesis weberiana. Más aún, MacKinnon tampoco se refiere a las aportaciones provenientes de Francia, Bélgica, Canadá o del mundo hispanoparlante en general, y se restringe a citar únicamente fuentes traducidas al inglés. Todo indica que MacKinnon simplemente no puede leer en otros idiomas que no sea el inglés: sus citas, por ejemplo de Rachfahl, nunca son directas, sino que provienen de una traducción parcial al inglés del “*Antikritisches Schlußwort*” (1910) de Max Weber. Un “balance” del estado de la polémica en torno a la tesis weberiana que al parecer ni siquiera sabía de las aportaciones de Hennis, Habermas, Schluchter y Tenbruck, por no decir nada de Löwith, Hintze o Scheler, simplemente no estaba informado del “estado del arte” de la materia en cuestión.

Por tanto, la pretensión de MacKinnon en el sentido de considerarse a sí mismo el único que atacó la tesis weberiana por el vulnerable flanco de la interpretación teológica también estaba muy mal informada. A lo largo de esta investigación hemos analizado por lo menos cuatro críticas provenientes del área teológica, de las cuales, aparentemente, MacKinnon no estaba enterado a pesar de estar escritas en inglés. Nos referimos a las críticas del teólogo de Harvard, Kemper Fullerton, en 1928; de Winthrop S. Hudson, en 1949; de David Little, también de Harvard, en 1969, y de Benjamin Nelson, en 1949. Eso por no decir nada del libro del jesuita Johann Baptist Kraus, de 1930, pero como está en alemán no se le puede pedir a un monolingüe que lo haya consultado, aunque tan sólo fuera por el índice o incluso por el título. En suma, MacKinnon no hizo bien su tarea como lo demuestra abundante y ampliamente la presente investigación.

La ética católica y el espíritu del capitalismo en la versión de 1993 de Michael Novak

Otro cuestionamiento de carácter teológico, aunque expresamente confesional, a la tesis weberiana sobre el protestantismo, apareció en el mismo año de 1993 y ya no pudo ser tomado en cuenta en el balance de MacKinnon. El católico Michael Novak trató de demostrar que la “ética católica”, entendida en sentido amplio, es mucho más compatible que la ética protestante con lo mejor de un auténtico “espíritu del capitalismo”, entendido éste, a su vez, de manera renovada y en sus aspectos más positivos, a partir de como lo concibió el papa Juan Pablo II.⁶⁷

A diferencia de otras respuestas católicas a Weber, como la de Fanfani en 1934 o la de Max Scheler en 1915, la cual, según vimos en el capítulo pertinente, dio la razón a Weber sobre Sombart en el sentido de que el protestantismo tenía mucho más que ver con el capitalismo que con el catolicismo, dado el “monstruoso carácter deshumanizador” de este sistema económico, la posición de Novak reside en resaltar las enormes virtudes tanto del capitalismo como de la sociedad estadounidense, así como sus íntimas afinidades con la “auténtica” ética católica, cuando ésta se concibe adecuadamente en su más amplio sentido de creatividad y humanismo. El libro de Novak refleja el cambio de perspectiva y ánimo ocurrido en el mundo católico y en la sociedad estadounidense después del derrumbe del “socialismo real” en Europa del este. El “triunfo del mundo libre” en la Guerra Fría contra el “sistema opresor y ateo” del socialismo real era percibido no tanto, ni exclusivamente, como un mérito del liderazgo de los presidentes Reagan y Bush, sino esencialmente como un triunfo moral y diplomático de “su santidad”, Juan Pablo II, a quien Novak le dedica su libro lleno de admiración y devoto fervor.

Max Weber es reconocido como un sociólogo con el gran mérito de “descubrir” que todo proceso económico funcional requiere de una base motivacional, preferentemente de carácter religioso, pero, según Novak, cometió el grave error de identificar en el caso de occidente esa base religiosa con la estrecha perspectiva del protestantismo, cuando en realidad proviene de la ética cristiana en general: “El haber apuntado a determinadas formas del espíritu humano [como base del proceso económico] era la gran fuerza de la tesis de Weber; pero su debilidad fue haberlas limitado al calvinismo”.⁶⁸ A partir de aquí Novak repite buena parte de los “errores de comisión” identificados por MacKinnon para atacar la tesis weberiana, y, en ello, sigue expresamente a Trevor-Roper: el capitalismo apareció en ciudades católicas europeas antes de la llegada de la Reforma protestante; los calvinistas tenían un mensaje antimamónico; Escocia mantuvo un enorme atraso económico pese a su conversión al calvinismo; muchas de las primeras familias capitalistas en Europa eran judías y católicas, pero no protestantes, etcétera. No

obstante, a diferencia de muchos otros críticos, Novak considera que la gran fuerza de Weber reside precisamente en su supuesto idealismo espiritualista, al cual valora como algo muy positivo especialmente porque Weber postula que el “espíritu capitalista” no debe ser confundido con la avaricia o el afán de ganancia. Ahí es donde reside el gran mérito del sociólogo alemán, pues

Lo que Weber buscaba explicar es algo muy diferente al afán de ganancia; algo que llegó considerablemente después de la Reforma protestante; algo agregado al mundo muchos siglos después de que los mercados, la propiedad privada y la ganancia hubieran otorgado a la plata respetabilidad y adecuación a la época. Para decirlo llanamente, Weber detectó algo nuevo, un novedoso *Geist* o espíritu o inspiración cultural, un nuevo complejo de actitudes y hábitos sociales. Pudo equivocarse al llamarlo protestante, pero no se equivocó en identificar una dimensión moral y cultural endémica al capitalismo.⁶⁹

Por otro lado, Weber tampoco entendió bien, según Novak, cuál es la esencia del capitalismo desde el momento en que para él la racionalidad formal y calculadora de los medios más efectivos para la consecución de determinados fines es el rasgo distintivo del capitalismo moderno. Pero en esto Weber estaba totalmente equivocado, según lo demostrarían posteriormente Schumpeter y Hayek, para quienes la esencia del capitalismo se encuentra en el descubrimiento, la innovación y la invención ya que “la actividad fundamental del capitalismo es tener visión de lo que se necesita hacer para proporcionar un nuevo bien o servicio”.⁷⁰ En suma, cuando el capitalismo es bien entendido, se caracteriza por enormes virtudes que Weber fue incapaz de ver al interpretarlo mediante las gafas deformadoras de la racionalidad instrumental.

Ahora bien, debido a que Juan Pablo II distinguió en su encíclica *Laborem Exercens* de 1981, al capitalismo “temprano” del capitalismo “reformado” y proponía que este segundo sistema era el que podía aceptar la Iglesia católica siempre y cuando satisficiera algunos requisitos morales y organizativos adicionales, Novak ofrece en su libro una propuesta con respecto “a cómo la ética católica puede cimentar, corregir y ampliar el espíritu del capitalismo”.⁷¹ La fuente de inspiración para tal proyecto es la redefinición del pensamiento social de la Iglesia católica que Juan Pablo II presentó en su encíclica *Centesimus Annus*, de mayo de 1991, la cual aunque conmemoraba los cien años de la encíclica *Rerum Novarum*, de León XIII, adoptaba una posición mucho más favorable hacia la libre empresa y la sociedad de mercado.⁷² Por ello, todas aquellas condenas católicas al sistema capitalista, como la que desarrolló en su libro de 1934 Amintore Fanfani,⁷³ simplemente perdían de vista tanto las enormes virtudes del sistema capitalista como la manera en que el catolicismo puede hacer virtuosas las dimensiones sociales de la economía de mercado. Así, mediante una crítica tanto a Fanfani como a Weber, Novak sintetiza del siguiente modo el objetivo último de su libro:

Mucho mejor que la ética protestante, con su énfasis teórico en el individuo (aunque en la práctica tenga ricos

elementos asociativos), la ética católica es la que puede sacar a la luz las dimensiones sociales de la economía de mercado [pues] expresa mejor que el espíritu ascético protestante los benéficos aspectos creativos, curativos y humanos de las sociedades liberales. El pensamiento protestante (y también algunas formas del jansenismo católico) tiene una tendencia a poner énfasis en la crisis, el pecado y el quebrantamiento; a preferir la simpleza y la ausencia de la estimulación sensorial [...]. Pero el judaísmo y el catolicismo tienen una mejor disposición y una reserva mucho más grande de símiles para expresar alegría, disfrute de los sentidos y la plena realización implicada en la creatividad. Importantes facetas del capitalismo —su sociabilidad y creatividad— difícilmente son favorecidas conscientemente por la ética protestante [...]. Si a la larga llegué a ver muchas más líneas de intersección entre el espíritu capitalista y la ética católica, por la manera en que ambas viven en el mundo real de nuestro tiempo, se debe al privilegio que tuve para ver su complementariedad en el experimento norteamericano. Estas lecciones se han repetido ahora en Italia y en muchas otras partes del mundo, en una gran diversidad de formas de expresión. Y esta adaptación a la diversidad cultural constituye una más de las insospechadas fuerzas del capitalismo.⁷⁴

De tal modo, pues, que de cara a la tesis weberiana, Novak se inspira en Juan Pablo II para afirmar la mayor afinidad entre la ética católica y el espíritu del capitalismo, entendidos ambos en sus aspectos más positivos y creativos como partes de una misma “revolución moral”, así como en el servicio que ambos son capaces de ofrecerse mutuamente. En consecuencia, también para Novak, “la parte más débil de la tesis de Weber reside en su análisis teológico”.⁷⁵ Muchos aspectos que consideró distintivos de la ética protestante en realidad provienen de otras fuentes, específicamente católicas, por lo que su tesis necesita corregirse, ampliarse y complementarse con una base teológica y ética más amplia y superior, como la que proviene de la nueva doctrina social de la Iglesia católica lanzada por Juan Pablo II. Aun cuando Novak no lo diga expresamente, en más de una ocasión esgrime un argumento de autoridad mediante el cual casi afirma algo así como “puesto que el papa Juan Pablo II es por definición infalible, mientras que Max Weber no lo es, debemos corregirlo y mejorarlo mediante la superioridad teológica del primero”, a fin de darle un virtuoso sustento católico al “maravilloso” sistema capitalista que ha alcanzado su máximo esplendor en el “maravilloso” país que es Estados Unidos. En todo caso, la síntesis del propio Novak es la siguiente:

A fin de complementar la tesis de Max Weber sobre el nuevo sentido de orden requerido para transformar la sociedad tradicional en una capitalista, y del papel de ciertas tradiciones calvinistas para proporcionar tal sentido, he seguido al papa Juan Pablo II al subrayar la ética católica de la persona humana, en cuanto persona activa y creativa que se realiza en su vocación para crear, mostrar iniciativa y aceptar responsabilidad. La complementariedad esencial entre la ética católica y la sociedad libre va implícita en este argumento [...].

Frecuentemente me he encontrado con la siguiente objeción cuando voy a América Latina: “Si Max Weber tiene razón, entonces los países católicos de América Latina estamos perdidos”. Bueno, es totalmente cierto que sin una ética de trabajo más fuerte que la que actualmente predomina en América Latina, y sin un cambio en el clima anticomercial de los gobiernos, aristocracias y clérigos de América Latina, el futuro *sí* que se ve sombrío. Pero un punto central de esta investigación ha sido mostrar que la tradición católica también porta dentro de sí una poderosa ética del capitalismo, de hecho, una ética más plena y profunda de la que disponían los primeros puritanos.⁷⁶

Precisamente por ello Novak pretende que su libro sirva de inspiración a todos los países católicos de América Latina y Europa del este a fin de que recuperen lo mejor de su confesión religiosa y puedan, así, emprender su propia “revolución moral” y acceder a un desarrollo capitalista exitoso, semejante al de la experiencia reciente de otros países y economías del sudeste asiático, pero siempre de acuerdo con la guía “ejemplar” de este proceso representado por el creativo y “admirable” modelo de Estados Unidos.⁷⁷

A final de cuentas, la aportación de Novak es una más de carácter confesional y fideísta que una que critique efectivamente la tesis weberiana sobre sus propios supuestos históricos, sociológicos y metodológicos, desde el momento en que Novak no toma en cuenta la metodología de los tipos ideales, la sofisticación de los vínculos causales estipulada por ésta, ni la expresa acotación histórica y cultural mediante la cual Weber delimitó los parámetros de validez de su célebre tesis. En más de una ocasión, la argumentación de Novak parece ir en la dirección de considerar que como el capitalismo finalmente probó su fuerza aparentemente invencible y el catolicismo tiene una historia más larga que el protestantismo, no es posible dejarle ni a Weber ni a los protestantes el mérito de haber visto antes que la Iglesia católica los enormes potencialidades de transformación social y económica que el capitalismo moderno trae consigo. Una vez que Juan Pablo II decreta la simpatía y afinidad de la nueva doctrina social de la Iglesia con las instituciones del capitalismo moderno, queda decretada también su “superioridad” frente a la ética protestante, pero definida más, en este caso, de acuerdo con los propios intereses confesionales de Novak y Wojtyla que de acuerdo con los términos en que Weber construyó metodológicamente su tipo ideal.

Por otro lado, todas las cualificaciones de Weber con respecto a que el capitalismo victorioso contemporáneo ya no requiere para su funcionamiento de las bases motivacionales que lo acompañaron en sus primeras etapas, son convenientemente puestas a un lado en la “reconstrucción” de su tesis por parte de Novak, quien también hace a un lado el pluralismo metodológico de Weber y sus reiteradas afirmaciones con respecto a que él no sostiene ninguna interpretación idealista de la historia, ni asigna al factor religioso un papel determinante, unicausal y predominantemente único sobre el proceso de transformación social. Por todas estas razones, el libro de Novak es simplemente uno más de los que disparan fuera del blanco al no haber entendido en primer lugar qué fue lo que real y efectivamente propuso Max Weber en su célebre tesis, la cual ha alcanzado ya también su *Centesimus Annus* pero en buena medida por críticas deficientes y de ánimo polémico, como las de Novak, que malentendieron su significado al no haberla leído de manera más cuidadosa y menos prejuiciosa.

Otras aportaciones de 1993

Durante 1993 apareció una edición alemana del célebre texto weberiano a cargo de Klaus Lichtblau y Johannes Weiß, la cual por primera vez compara y señala las diferencias entre la versión de 1904/1905 y la versión modificada y tradicionalmente difundida de 1920, con todas sus adiciones y respuestas a las críticas de Brentano y Sombart, así como se agrega el concepto clave del *desencantamiento del mundo* [*Entzauberung der Welt*] que no había aparecido en la primera versión.⁷⁸ Según los editores, la publicación por primera vez de una edición en el idioma original que compara las dos versiones permitirá calibrar mejor el propósito original que tenía Weber cuando redactó la primera versión, así como la manera como modificó parte de ese propósito para la segunda versión de 1920 que ya estaba orientada por otros intereses teóricos un tanto más amplios y ambiciosos. Los editores tenían por ello la esperanza de que algunas críticas tradicionales y cuestionamientos fuera de foco, así como lamentables malos entendidos sobre la naturaleza del texto, pudieran ser aclarados y superados a fin de orientar la discusión en una dirección más centrada y apropiada.⁷⁹ Sin embargo, tal expectativa no sería cumplida, por lo menos no de manera inmediata, porque pese a esta nueva edición, muchos críticos y comentaristas todavía seguirían repitiendo los típicos errores de interpretación y cuestionamientos ya superados y refutados por el propio Max Weber desde 1910, cuando redactó su “Antikritisches Schlußwort”.

Ése no fue necesariamente el caso de otras dos aportaciones, aparecidas en forma de artículos de revistas académicas también en 1993, las cuales estaban inspiradas por la tesis weberiana sobre el protestantismo y tenían como propósito demostrar las posibilidades de aplicación de ésta más allá de su circunscrito y explícito parámetro de validez, o bien cuestionar la posible influencia del ascetismo del monasticismo medieval en el ascetismo intramundano del calvinismo.

Así, en un extenso artículo publicado en el número de septiembre de 1993 del *American Journal of Sociology*, Philip S. Gorski discutía el papel crucial que desempeñó en la formación estatal de Holanda y Prusia durante el siglo XVII “la revolución disciplinaria” desatada por los movimientos protestantes ascéticos.⁸⁰ Inspirado en la tesis de Weber, Gorski considera sumamente limitadas las teorías de Foucault y Norbert Elias sobre el factor disciplinario social para explicar procesos de formación estatal; aun así, explora el papel de las revoluciones disciplinarias generadas por el ascetismo protestante para la configuración de dos tipos diferentes de Estado moderno: las repúblicas constitucionales y las monarquías burocráticas militares. Gorski también procura identificar y corregir, mediante esa extensión teórica de la tesis weberiana, las deficiencias de las teorías del Estado neomarxistas y neoinstitucionales. La conclusión de Gorski con respecto al “decisivo peso causal” del protestantismo ascético, especialmente de corte

calvinista, en el proceso de una revolución social disciplinaria religiosamente motivada para configurar dos diferentes tipos de formación estatal moderna, es que la tesis de Weber resulta mucho más útil y precisa que las teorías de Foucault y Elias:

En este sentido, mi artículo está profundamente inspirado no por Foucault o por Elias, sino por Max Weber. Representa una respuesta al desafío que lanza Weber en uno de los párrafos finales de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, cuando afirma que todavía queda por “mostrar el alcance que el racionalismo ascético posee para la ética político-social, es decir, para la organización y funcionamiento de los grupos sociales desde el coventículo hasta el Estado” [EP, p. 287].

Sin embargo, la interpretación de la “ética protestante” aquí desarrollada difiere en algunas partes de la de Weber. En el presente contexto, dos rasgos del movimiento calvinista parecen haber sido decisivos. El primero fue la disciplina *social* [...] y el segundo la *organización colectiva* [...]. El calvinismo fue único en la manera de emplear la vigilancia como técnica de la organización política de masas. El impacto político revolucionario del calvinismo derivaba de su combinación de una ética radical de disciplina social y una estrategia efectiva de organización colectiva. Parafraseando a Weber, el movimiento calvinista proporcionó el canal mediante el cual la disciplina del monasterio entró en el mundo político. Así, la ética protestante dejó un doble legado para el mundo político moderno [pues] el calvinismo desató dos “estrategias” importantes y competitivas de disciplinización social del mundo: revoluciones “desde abajo” y revoluciones dirigidas por el Estado “desde arriba”.⁸¹

La cuestión de hasta qué punto puede ser correcta la tesis de que el calvinismo “proporcionó el canal mediante el cual la disciplina del monasterio entró en el mundo” es precisamente la discutida por Ilana Friedrich Silber en un artículo publicado también durante 1993.⁸² Para Silber, Weber distorsionó de manera parcial las características de la economía monástica a fin de exponer las semejanzas entre ésta y la manera en que el ascetismo intramundano influyó en el proceso económico del mundo moderno, pero sin desarrollar todos aquellos aspectos mediante los cuales la vida monástica determinó, a su vez, el proceso económico del occidente medieval. Pese a ello, Silber considera que la investigación especializada sobre la vida monástica en el occidente medieval confirma el correcto balance de Max Weber con respecto a cuestiones cruciales como las siguientes: una afinidad general entre el monasticismo y el protestantismo en la dirección de un ascetismo metódico y vocacional; un definitivo reconocimiento de la racionalidad económica relativa del monasticismo, y, al mismo tiempo, un rechazo a considerar que se trata del mismo tipo de ascetismo o de ética del trabajo. Silber afirma que lo que definitivamente estaba ausente en el monasticismo medieval era el estilo de ansiedad calvinista por la incertidumbre ante la salvación y también, por consiguiente, de una compulsiva ética de trabajo que estuviera en la base de la productividad económica y la riqueza de los monasterios. En lo que sí fue fundamental el monasticismo para la profesionalización de la vida económica, y que ya no tomó en cuenta Weber, fue la manera en que contribuyó a autonomizar la esfera económica, aun cuando haya fracasado en el intento por proporcionarle un insumo legitimatorio endémico, lo cual, de

cualquier modo, resalta sus diferencias con el posterior ascetismo intramundano calvinista.⁸³

El cuestionamiento de Silber a la tesis weberiana es muy relativo pues lo que propone, en última instancia, es que se valore de una manera más amplia el legado del monasticismo a la civilización occidental, más allá de la esfera propiamente económica, lo cual no contradice ni socava directamente el argumento de Weber, sino que nada más propone considerar un más amplio panorama de un aspecto muy específico de su tesis:

Este trabajo sólo se ha propuesto tocar una importante consecuencia ideológica del monasticismo, a saber, su contribución (no intencionada) a la intensificación ideológica y naciente autonomización de la esfera económica. Espero, no obstante, haber confirmado así la necesidad de cambiar el énfasis en una preocupación exclusiva con las cuestiones de la racionalidad y del crecimiento económico, a fin de empezar a clarificar la naturaleza del ingrediente “dinámico” y “transformador” del legado del monasticismo medieval a la civilización occidental.⁸⁴

Otras dos aportaciones de 1993, que aunque no tocan directamente la cuestión de la tesis weberiana sobre el protestantismo sí constituyen dos importantes trabajos para el estudio de Max Weber en América Latina, fueron de dos autoras mexicanas. Por un lado, Gina Zabludovsky amplió su investigación sobre el tipo de dominación patrimonialista en Weber y su utilidad para estudiar formas de despotismo, tanto del Oriente, como del centralismo político de algunos regímenes latinoamericanos.⁸⁵ Por el otro, Bertha Lerner desarrolló una investigación original sobre el pensamiento político de Weber y sobre las posibilidades de aplicar su sociología política a los alcances y límites para construir y cimentar la democracia, así como advertir los riesgos del advenimiento de la dictadura burocrática.⁸⁶ El libro de Lerner tiene el mérito de ubicar las aportaciones políticas de Weber en el contexto comparativo de otras avanzadas por pensadores políticos de su propia generación, especialmente Sorel, Mosca y Pareto.

La crítica francesa de Annette Disselkamp en 1994 a las fuentes teológicas de Weber

Mientras tanto, en Francia aparecía un libro con una revisión del estado de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, acompañada de una rabiosa crítica a la manera en que Max Weber había usado sus fuentes teológicas y doctrinales para interpretar la ética protestante tanto en su variante luterana como la calvinista, así como por el modo en que la había conectado con el espíritu del capitalismo.⁸⁷ El libro de Disselkamp se basa en una tesis doctoral presentada en la Sorbona, en donde se propuso demostrar tanto “la fragilidad” de la reconstrucción histórica weberiana de la ética protestante como las consecuencias de considerar “el espíritu capitalista como una entidad autónoma, independiente del desarrollo económico real, a fin de explicarlo a partir de las particularidades de una determinada doctrina religiosa”.⁸⁸ Disselkamp parte de una hipótesis semejante a la de MacKinnon en el sentido de considerar que la recepción crítica de la tesis weberiana no ha puesto suficiente atención en su punto “más vulnerable”, es decir, su base teológica; sin embargo, discute con mucho mayor detalle que el crítico escocés la cuestión de qué tan válido es el paso explicativo dado por Weber para conectar la doctrina religiosa con la configuración de la moderna mentalidad económica. De tal modo que

[...] evidentemente la cuestión que aquí se plantea es la de saber cuál es el rodeo por el que las ideas *religiosas* pueden estar en el origen de una renovación de las mentalidades *económicas*. El método que se impone consiste en retomar la vía emprendida por Weber, y examinar las fuentes teológicas, para preguntarse si el camino que lleva de una doctrina puritana a una determinada mentalidad económica es tan natural y directo como afirma Weber. La pregunta que deseo explorar es simplemente esta: ¿cómo pasa Weber de la ‘ética protestante’ al ‘espíritu del capitalismo’?⁸⁹

Al igual que MacKinnon, Disselkamp elabora su propia crítica a la manera en que la tesis weberiana fue históricamente recibida por los críticos, pues en gran medida y a final de cuentas es “la historia de un malentendido” que metodológicamente se ha enfocado de manera excesiva en la polémica de quienes la interpretan como una tesis que postula un nexo causal y quienes sostienen que, por lo menos en esos célebres ensayos, Weber no planteó una relación causal.⁹⁰ Los primeros han sido más bien los críticos hostiles a la tesis weberiana, pero también son quienes paradójicamente más han contribuido a difundirla masivamente mediante la deformada formulación de que Weber postuló ahí la tesis de que el protestantismo fue la causa del capitalismo. Los defensores de la tesis son quienes han insistido en que la cuestión es mucho más compleja; que no se trata de postular una relación directa entre el protestantismo y el capitalismo, sino más bien entre una ética y una mentalidad; que en todo caso se trata de una conexión indirecta y

dependiente de muchos otros factores, y por último, que ahí Weber ni siquiera postuló una relación causal, sino más bien un abierto y flexible vínculo de meras afinidades electivas.⁹¹ Los autores considerados por Disselkamp, además de Brentano, Sombart, Tawney, Kurt Samuelsson y MacKinnon (pero en otro contexto y para otras cuestiones) van desde Rachfahl, H. R. Robertson, Trevor-Roper, Herbert Lüthy, Jere Cohen y Pellicani, por un lado, hasta Parsons, Nelson, Fischhoff, Gordon Marshall, Aron, Bendix y Freund, por el otro. Sorprende que Disselkamp no mencione ni una sola de las aportaciones alemanas de las décadas de los setenta y los ochenta como son las de Mommsen, Habermas, Tenbruck, Schluchter y Hennis, así como tampoco las pertinentes aportaciones en inglés de Collins, Kalberg y Scaff.

Todas esas ausencias tienen algo en común no abordado en la reconstrucción del debate por parte de Disselkamp: consideran que los ensayos de Weber sobre el protestantismo no pueden entenderse adecuadamente al margen del contexto más amplio que le da sentido y que se encuentra en otras de sus obras, sean los ensayos de metodología sociológica, la *Historia económica general*, *Economía y sociedad*, los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, e incluso en los textos cruciales mediante los cuales Weber respondió a los primeros críticos de la tesis sobre la ética protestante. De tal modo que Disselkamp no considera en qué medida la tesis weberiana sobre el protestantismo forma parte de un más amplio proyecto de investigación regido ya sea por el problema de la racionalidad, o de la *Menschentum*, o de una metodología pluricausal y multifactorial o de su “segunda tesis más amplia” sobre los orígenes del capitalismo en cuanto *sistema* económico; en consecuencia, simplemente no es capaz de entender adecuadamente la tesis en cuestión y, por lo mismo, su crítica resbala en una miope perspectiva fragmentaria que la lleva a ver a Weber como un sociólogo idealista con un modelo de explicación básicamente monofactorial y determinista.

La reconstrucción por parte de Disselkamp del debate en torno a la tesis de Weber sobre el protestantismo es así sumamente incompleta. Pero recordemos que tiene como propósito básico demostrar que los críticos se distrajeron del problema fundamental planteado en esa tesis, y que tiene como objetivo demostrar la manera en que las ideas religiosas influyeron en la configuración de una mentalidad económica, por lo que “poner su tesis a prueba es examinar si su análisis de la religión calvinista, y de sus incidencias sobre la vida cotidiana, resulta adecuada”, y como la mayoría de los intérpretes “han pasado de lado el verdadero problema”, Disselkamp se propone discutir y cuestionar el auténtico meollo de la tesis weberiana en sus propios términos.⁹²

Según Disselkamp, Weber concibió el “espíritu del capitalismo” como un factor histórico de la modernidad decisivamente revolucionario, tanto en su motivación ética como en cuanto “espíritu de racionalización de los métodos de producción e intercambio”.⁹³ Sin embargo, la mayor dificultad de la argumentación de Weber radica en

haber explicado la gestación de ese espíritu “totalmente al margen del contexto socioeconómico” desde el momento en que “Weber ignora en su explicación de la génesis de ese espíritu las transformaciones reales”; lo cual es, por otro lado, algo “perfectamente acorde con el proyecto mismo de Weber en *La ética protestante*” porque ahí se propone “aislar” ese fenómeno y explicarlo por las ideas e intereses religiosos, “sin tomar precisamente en cuenta la evolución de la sociedad”. Es por ello que “los dos aspectos del espíritu del capitalismo distinguidos más arriba, a saber, el aspecto ‘ético’ y el aspecto ‘racionalizador’, se relacionan, respectivamente, con el luteranismo y el calvinismo”.⁹⁴ El primero desarrolló una ética de la vocación profesional, pero no una ética del trabajo *metódico* necesario para la destrucción de las estructuras tradicionales de la etapa inicial del capitalismo moderno; todavía faltaba que el calvinismo elaborara un nuevo modo de *conducción de vida* a partir de la angustia generada por el decreto de la predestinación: “Dicho de otra manera, el primer paso hacia la formación del espíritu del capitalismo se cumplió con Lutero porque redefinió materialmente la ética cristiana. Pero ese no fue más que el primer paso, porque lo que todavía faltaba era la elaboración de un nuevo estilo de vida”.⁹⁵

Para Weber, sólo el dogma de la predestinación proporcionó una motivación lo suficientemente poderosa como para que los creyentes adoptaran un estilo rígido de vida al fomentar el constante autocontrol y el ver la riqueza no como una fuente de placer, sino un resultado casi accidental del trabajo metódico y el ahorro. La realización de obras para la mayor gloria de Dios era recomendada a los creyentes calvinistas como medio para encontrar su probable situación de elegidos, y el ardiente deseo por asegurar ese estado de gracia empujó a los fieles a sistematizar su estilo de vida en la dirección caracterizada por el ascetismo intramundano. La cuestión que Disselkamp se propone discutir en esta instancia es ¿cuál era la naturaleza específica de las obras recomendadas a los fieles? Y aquí es donde se entiende el papel crucial que Weber había asignado previamente al luteranismo, desde el momento en que fue Lutero quien redefinió las obras cristianas al trasladar el fundamento del ascetismo monacal a la acción en el mundo en general mediante la concepción de la moderna vocación profesional.⁹⁶ Aunque Weber postula efectivamente una relación causal entre las creencias religiosas y la configuración de una nueva mentalidad económica, lo hace sin tomar en cuenta para nada, según Disselkamp, la realidad socioeconómica, por lo que el espíritu del capitalismo es literalmente en esta tesis algo “caído del cielo”:

No es posible afirmar de una manera más clara que el calvinismo dio nacimiento al espíritu capitalista y sin ninguna participación de las circunstancias socioeconómicas. El argumento de *La ética protestante* es por tanto circular. Se trata, para Weber, de dar cuenta de un fenómeno histórico: ¿por qué protestantismo y capitalismo se encuentran tan frecuentemente juntos en la realidad? Y la explicación ya está ahí, en el dogma de la predestinación. Según el dogma, no se puede saber la suerte que Dios ha reservado a cada quien

después de la muerte, o la beatitud eterna o las penas eternas. Y para encontrar alivio a sus angustias los fieles se dedicaron al trabajo y consideraron el éxito profesional como una señal visible de su elección. Aquí está la razón última por la cual el calvinismo engendró espontáneamente un estilo de vida “capitalista”.⁹⁷

Para Disselkamp hay varios problemas con esta línea de argumentación; por una parte, no se entiende por qué los fieles se comprometerían con un modo de conducción de vida ascético si no estuvieran efectivamente acicateados por la dureza del dogma de la predestinación. Sin embargo, Weber mismo afirma que no fue la práctica calvinista original la que llevó a ese estilo de vida, sino su forma adulterada y posterior cuando la práctica pastoral de los predicadores puritanos “suavizó” la dureza del decreto de la predestinación mediante la creencia en que el trabajo y la realización de “obras” podría verse como la “confirmación” de ser favorecidos por la gracia de la elección. El problema en esta contradicción reside, para Disselkamp, en que “un calvinismo aguado no puede desempeñar el papel de motor psicológico que le asigna Weber”.⁹⁸ Por otro lado, si al igual que MacKinnon se hace una cuidadosa y detallada revisión de los escritos casuísticos puritanos, así como de los sermones de Baxter y Perkins, resulta que las obras recomendadas por ellos no tenían como propósito aliviar el temor ante la posible condenación, sino evitar la negligencia y la indolencia del creyente. Una vez revisadas tales fuentes, Disselkamp concluye:

Un examen de los escritos casuísticos puritanos nos ha mostrado, en primer lugar, que la respuesta teológica a la cuestión de la seguridad en la salvación no se encuentra en la realización de buenas obras, sino en las huellas de la gracia divina en la propia conciencia; en segundo lugar, que en lo referente a la práctica, la preocupación de los responsables religiosos era invitar a los fieles a tener mayor fervor y no, a la inversa, sugerirles medios para apaciguar sus dudas, y, en tercer lugar, que no hay ninguna relación entre la certeza por la salvación y la profesión [pues] no es posible encontrar ninguna alusión al trabajo o a la profesión en relación con la cuestión de la salvación.⁹⁹

Aun cuando el asunto de la vocación profesional ocupe un lugar importante en la doctrina social de los autores puritanos, eso no significa que la consideraran una obra “piadosa” relacionada con el problema de la salvación.¹⁰⁰ Disselkamp se lanza, en consecuencia, a demostrar que, contrariamente a la tesis de Weber, Lutero no creó ni tenía una idea moderna de la vocación profesional, pues cuando usaba la palabra *Beruf*, más bien la entendía en el sentido de “estado” o situación social.¹⁰¹ Y aunque, efectivamente, la concepción moderna de la vocación profesional resulta fundamental para la configuración de la moderna mentalidad capitalista, no se puede atribuir a factores exclusivamente religiosos:

Podemos ver ahora en dónde reside la verdadera debilidad de la tesis de Weber. Este último quiso remontar la formación de la ética profesional a fuentes exclusivamente religiosas sin tener en cuenta la evolución real de la sociedad [...]. Pero el problema es que su análisis del puritanismo —la inversión en la profesión como

respuesta al dogma de la predestinación— no se comprende si la ética de profesión *capitalista* no está ya configurada. Porque nada predispone al puritanismo a dar mayor importancia a la profesión que a otros ámbitos. La investigación sistemática de las señales de salvación es insuficiente para dar cuenta de la transformación de una ética del “estado” social en una ética de la profesión. El paso a dar del ideal monacal al de la ética de la *Beruf* es más grande de lo que sugiere Weber, y *no* es natural.¹⁰²

De tal modo que Disselkamp considera *falsa* la tesis weberiana porque no es cierto que el dogma de la predestinación haya estado presente en la configuración de la nueva ética económica de la modernidad; porque a pesar de que la ética profesional sea fundamental para esa mentalidad, no tiene raíces exclusivamente religiosas ni tampoco es cierto que se encuentre en Lutero; porque Weber estableció el paso de las ideas religiosas a la mentalidad económica de manera inmanente, en una especie de “vacío social”, y sin tomar en cuenta ni las circunstancias ni la “evolución” socioeconómica real; porque al no ser tan “evidente” el nexo entre “ciertas formas de fe religiosa y la ética de la vocación profesional”, quedan sin explicar la naturaleza y la dirección de esa pretendida influencia, de tal modo que “Weber aún nos debe la respuesta a la pregunta crucial: ¿cómo se explica la transición del espíritu de la religión al espíritu del capitalismo?”¹⁰³ Por todo ello, la influencia de la tesis weberiana sobre el protestantismo ha resultado más bien “nefasta” y hubiera sido mejor que jamás la escribiera porque afea y denigra sus otras aportaciones. Efectivamente, según Disselkamp, “la obra de Weber pudo haber sido todavía más fecunda si no hubiera engendrado esta construcción puramente conjetural de un nexo ‘psicológico’ entre el dogma de la predestinación y la ética de la profesión”.¹⁰⁴

Por supuesto que todos esos “descubrimientos” de Disselkamp son sumamente discutibles: 1) por un lado, David Zaret ya le había demostrado a MacKinnon que la doctrina de la predestinación juega un papel muy importante en la práctica pastoral de los puritanos y muy especialmente en los sermones de Richard Baxter; 2) por otro, la afirmación con respecto a que Lutero no asignó ningún nuevo significado a la palabra *Beruf* es refutable, tanto porque de otro modo se afirmaría que siguió preservando su sentido medieval, como por el hecho de que muchos teólogos protestantes coinciden con Weber en que la noción de *vocación profesional* en Lutero es, efectivamente, una gran innovación; 3) y finalmente, la afirmación con respecto a que Weber no toma en cuenta para nada el contexto social y económico es por lo menos gruesa, por no decir que falsa, pues Disselkamp no da argumentos suficientes ni convincentes para sustentarla. Precisamente la defensa que presentó Weber, contra todos aquellos que lo acusaron de no ser fiel en su exposición del dogma calvinista, fue la de advertir que él no era un teólogo, sino un sociólogo y que lo que le interesaba fundamentalmente era explicar la manera en que un sistema de creencias adoptado por amplios sectores sociales había tenido también consecuencias tanto sociales como económicas. Disselkamp parece no percatarse del significado de la paradoja de las consecuencias no buscadas en cuanto

modo de explicación eminentemente sociológica, a saber: como un sistema de creencias, independientemente de si es verdadero o no, genera consecuencias sociales no planeadas originalmente por los actores.

Considerar siquiera como posible que las creencias religiosas puedan darse en un “vacío social”, o de “manera totalmente independiente a las circunstancias socioeconómicas”, es no percatarse de la naturaleza eminentemente social del fenómeno religioso: sin necesidad de adoptar la posición extrema de Durkheim para quien la religión en última instancia no es más que “la adoración de la sociedad sobre sí misma”, para Max Weber todo fenómeno religioso es visto, interpretado y explicado fundamentalmente a partir de sus circunstancias, desarrollo y efectos sociales. En el caso específico de su tesis sobre el protestantismo, Weber ni siquiera estipula principios generales de pretensión nomológica aplicables a todo tipo de diversas situaciones, tal y como sí lo hace Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa*, sino que delimita muy claramente, tanto en términos históricos como culturales, el circunscrito ámbito de validez de su tesis. Además, Weber advierte expresamente que su tesis es parcial y requiere *complementarse* con otras investigaciones que den cuenta de las demás influencias sociales, “especialmente económicas”, en un determinado proceso religioso, así como que no es su propósito sustituir una interpretación causal unilateralmente “materialista” de la historia y la sociedad por otra “de causalismo espiritualista igualmente unilateral”.¹⁰⁵ En más de una ocasión, también Weber respondió a sus críticos que en todo caso él se consideraba a sí mismo un representante de la interpretación materialista de la historia, aunque ciertamente no de corte marxista.

De tal modo que la supuesta explicación de que Weber “todavía nos la debe”, según Disselkamp, con respecto a cómo se da el tránsito de las ideas religiosas al espíritu del capitalismo para dar cuenta de las circunstancias socioeconómicas que rodean a los orígenes del capitalismo moderno, se encuentra no sólo en sus célebres ensayos sobre el protestantismo, sino en otras investigaciones complementarias como son su ensayo sobre las sectas, el capítulo sobre la ciudad de *Economía y sociedad*, la *Historia económica general*, las cuatro respuestas a sus primeros críticos y, sobre todo, los tres volúmenes de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*. En ningún momento Weber adoptó una explicación monofactorial y determinante respecto al factor religioso, tal y como lo acusa de ello Disselkamp, pues siempre insistió en la necesidad de un enfoque pluralista y multifactorial, al cual puso en práctica de manera magistral en sus muy diversas investigaciones. ¿son, todas estas, cuestiones de las que no estaba enterada Disselkamp al elaborar su crítica? Parcialmente sí. Por ejemplo, da la impresión de que nunca leyó el *Antikritisches Schlußwort*, de 1910, donde Weber aclaró con precisión muchas de estas cuestiones con motivo de la ignorante crítica de Rachfahl. Tampoco parece estar enterada Disselkamp de la naturaleza metodológica de los tipos ideales, pues nunca cita

los ensayos metodológicos de Weber, y prácticamente nunca se refiere a los tipos ideales, o a la explicación sociológica como aquella que combina la comprensión interpretativa con la explicación causal.

La laguna informativa de toda la discusión generada sobre estos temas en las ricas aportaciones alemanas de las décadas de los setenta y los ochenta, o de la manera en que Randall Collins da cuenta de la explicación más amplia de Weber sobre los orígenes del capitalismo, parece haber afectado seriamente su percepción objetiva de las cosas. Al basar toda su crítica exclusivamente en los célebres ensayos sobre el protestantismo, Disselkamp se quedó en el examen de las hojas pero nunca fue capaz de ver el árbol, por lo que su crítica retrocede a esa etapa previa, comparada con la cual Hennis podía regodearse en afirmar, quizá con justa razón, que ya nadie estaba tan atrasado en Alemania como para adoptarla. En otros casos, es la terquedad de querer evaluar la tesis weberiana sobre el protestantismo a como dé lugar fuera del contexto de las demás obras del sociólogo de Heidelberg, lo que le impide a Disselkamp aprovechar el significado complementario de esas otras investigaciones.

Tal es el caso del ensayo sobre las sectas, pues éste refuta, de entrada, la acusación de que Weber abordó la relación entre la ética protestante y el espíritu capitalista en un “vacío social” y que nunca tomó en cuenta para su tesis las circunstancias socioeconómicas. La autorizada opinión de Peter Berger en 1971 con respecto a que, aunque diferentes, el ensayo de las sectas es complementario de los dos más conocidos, porque mientras éstos abordan la cuestión mediante un enfoque predominantemente hermenéutico cultural, el de las sectas lo aborda desde uno socio-estructural y, así, la tesis weberiana se enriquece al ser vista por sus “dos caras”, simplemente no es aceptada por Disselkamp.¹⁰⁶ La razón para ello es que ella los considera incluso contradictorios dado que supone que los más conocidos ensayos operan en el contexto espiritualista e individualista de un “vacío social”, mientras que el de las sectas está determinado precisamente por el control social y la disciplina que ejerce el grupo sobre el individuo.¹⁰⁷ Además, mientras que los primeros ponen todo el énfasis en la doctrina de la predestinación, el de las sectas da un mucho mayor margen de maniobra a los méritos y al esfuerzo de la conducta para poder pasar la prueba que trae consigo el reconocimiento social de los demás. Lejos de verlos como complementarios, Disselkamp se ve obligada a calificarlos de excluyentes, porque de otra manera no podría sostener su forzada interpretación con respecto a que Weber excluyó de la explicación de sus célebres ensayos sobre la ética protestante todas las circunstancias socioeconómicas.

Todavía más forzada resulta la insistencia de Disselkamp en que el análisis de Weber es “idealista” a pesar de que él haya dicho expresamente lo contrario. Disselkamp reconoce que las observaciones de Weber, tanto contra una explicación unilateral y monofactorial, como contra la interpretación “espiritualista” de la historia, “parecen

refutar a primera vista una interpretación como la mía”, pero en realidad eso no es así porque las opiniones de Weber “no dejan de ser sorprendentes en un sociólogo cuya perspectiva antimaterialista parece estar fuera de duda”.¹⁰⁸ Una vez más, por no conocer el contexto más amplio de las obras de Weber, por su ignorancia con respecto a las más valiosas aportaciones sobre el tema, principalmente en Alemania durante las décadas de los setenta y los ochenta, y por no haber tomado en cuenta para su análisis las cuatro respuestas de Weber a sus primeros críticos (especialmente la última a Rachfahl), Disselkamp cae en los más típicos y vulgares errores que tradicionalmente han deformado la tesis weberiana. Pese a la aparente sofisticación y novedad de su crítica, a final de cuentas ésta se convierte en una más de las muchas que han venido a engrosar el típico malentendido, denunciado al inicio de su libro por ella misma, de esta guerra académica de los cien años. La tesis de Disselkamp le valió un doctorado en la Sorbona, pero es muy probable que no se la hubieran aceptado en universidades más exigentes en cuanto al rigor académico, como son la de Oxford o la de Heidelberg.

El análisis multifactorial de Weber en la interpretación de Kalberg de 1994

En el mismo año de 1994 apareció el libro de Stephen Kalberg sobre la sociología histórico-comparativa de Max Weber, mismo que la comunidad académica conocedora, tanto de Alemania como del mundo anglosajón, esperaba con ansiedad por lo menos desde 1982.¹⁰⁹ Kalberg señala todas las potencialidades que una buena lectura de Weber puede ofrecer al desarrollo contemporáneo de la sociología histórica comparada, así como las ventajas que tiene frente a algunas de las más prominentes expresiones de esa orientación, como son las de Barrington Moore, Theda Skocpol, Immanuel Wallerstein, Charles Tilly y Reinhard Bendix. Para ello, Kalberg rechaza la tradición de ver en los escritos históricos de Max Weber una mezcla ambigua y fragmentada de tipos ideales, por un lado, y un planteamiento de vastos procesos de racionalización y burocratización, por el otro. Al contrario, según Kalberg, la obra sustantiva de Weber ofrece un modelo coherente y distintivo de análisis histórico con grandes potencialidades de aplicación a áreas, épocas y problemas no abordados directamente por él. La reconstrucción del método histórico comparativo weberiano por parte de Kalberg descubre, así, una rica perspectiva basada en respuestas originales a los problemas de la relación entre la agencia y la estructura, la causación múltiple y la comprensión interpretativa del desarrollo institucional. De esta manera, la sociología histórica comparada de Weber abarca toda la gama de temas, problemas y métodos con los que actualmente está comprometida la llamada disciplina de la sociología histórica comparada.

En contra de interpretaciones miopes de la obra de Weber, como la de Disselkamp, que lo ven como un “idealista” de última instancia porque supuestamente privilegió el factor explicativo de las ideas sobre las estructuras materiales y, por lo tanto, ofrece un modelo simple y directo de explicación monofactorial y determinista, Kalberg pone énfasis en el principio metodológico de la multicausalidad de la sociología weberiana, donde es equivalente el peso atribuido a los intereses ideales y materiales desde el momento en que “la investigación, por ejemplo, de todas las formas duraderas de dominación y organización económica debe incluir también la referencia a las creencias y valores que legitiman esas ‘estructuras’”.¹¹⁰ Más aún, tal metodología implica que

[...] la elevación de cualquier factor particular a una posición de prioridad causal general es firmemente rechazada. A diferencia de algunos enfoques recientes, Weber sostiene expresamente que las orientaciones a la acción pueden variar en intensidad, y presenta a la “tesis de la ética protestante” como un ejemplo de la manera mediante la cual tal variación puede tener significativas consecuencias sociológicas.¹¹¹

Buena parte de la reconstrucción de la sociología histórica comparada de Max Weber llevada a cabo por Kalberg está orientada a discutir el problema de la causalidad y sus variantes, pero en este tema general ocupa un prominente lugar el compromiso por

principio de Weber con la *explicación multicausal*. De tal modo que es este principio el que dicta la manera en que debe leerse la tesis weberiana sobre la ética protestante, la cual, sin lugar a dudas, constituye para Kalberg una investigación causalista aunque sea de un tipo y matices muy específicos y sofisticados. Sólo dentro del contexto más amplio, tanto sustantivo como metodológico, de la sociología histórica de Weber puede entenderse adecuadamente el significado que tiene su célebre tesis sobre el protestantismo, pues sin ese contexto se cae en los típicos malos entendidos y deformaciones que han plagado la larga polémica centrada en torno a ella. El pluralismo historicista, antiteleológico y antievolutivo, así como el compromiso con la explicación multicausal de la obra de Weber, y mediante el cual debe leerse el significado de su tesis sobre el protestantismo, es sintetizado de manera general por Kalberg de la siguiente manera:

El énfasis historicista de Weber sobre las constelaciones individuales y la dinámica de la contingencia histórica, así como su rechazo a ver a las “uniformidades abstractas”, incluidos sus propios tipos ideales, como algo más que meros conceptos heurísticos, indican su profundo compromiso con una amplia metodología multicausal, de la misma manera que lo indica su explícito rechazo a todas las teorías que defienden la validez empírica y necesaria de leyes y etapas universales de desarrollo [...]. Su poca disposición para postular relaciones causales necesarias es notoria, incluso en su análisis de la yuxtaposición del calvinismo y el capitalismo: lejos de entenderlo como producto de una evolución lógica o un desarrollo inevitable, este entrelazamiento entre una “ética económica” y una “forma económica” específicas ocurrió más bien como resultado de fuerzas históricas concretas.¹¹²

En cuanto a la polémica, para entonces nonagenaria, gestada en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, Kalberg presenta las razones por las cuales deben rechazarse interpretaciones sesgadas e incompletas como la de Disselkamp —aunque por supuesto no se refiera expresamente a ella, sino a la tendencia general dentro de la cual cae ella como un caso típico de los que ya hacen legión—. Por otro lado, también resaltan las razones aducidas por Kalberg con el fin de hacer notar que si bien dicha tesis necesita interpretarse de manera causal, se trata, en este caso, de una causalidad sumamente acotada y, en todo caso, siempre enmarcada dentro del enfoque explicativo multicausal que no considera determinante al factor “ideal” o religioso, sino que tan sólo lo ve como un componente más que debe ser, eso sí, tomado muy en cuenta para cuando llegue el momento de explicar los orígenes del capitalismo moderno en un enfoque más amplio e integral, lo cual no era el propósito del específico estudio de caso del protestantismo:

Muchos comentaristas han visto a la *EP* como evidencia de un “sesgo idealista” general; sin embargo, Weber insiste en el carácter acotado y limitado de este estudio de caso. Más que haber sido diseñada para ofrecer una explicación causal sobre los orígenes del capitalismo, la *EP* busca investigar la *fuentes* de la actitud metódica hacia el trabajo —el “espíritu del capitalismo”— que reemplazó a la “ética económica” tradicional. Sin ser capaz de descubrir el origen de esta ética económica “racional” en factores materiales, biológicos o

estructurales, Weber recurrió a textos religiosos y encontró una clara evidencia de ese origen en las exhortaciones y sermones de los ministros puritanos, particularmente en los de Baxter del siglo XVII. El que este “ethos” fuera efectivamente significativo para el surgimiento del moderno capitalismo en los diversos países de su nacimiento era, para Weber, una cuestión abierta a ser investigada empíricamente y con relación a un conjunto de orientaciones de acción, condicionadas por la dominación, la economía, grupos estamentales, organizaciones universales y la racionalización del derecho. Weber mismo nunca intentó ofrecer un análisis multicausal en este “ensayo de historia cultural”; más bien se propuso intencionalmente subrayar las configuraciones “ideales” con el fin de argumentar sólidamente por la necesidad de incluirlas en un posterior análisis integral del surgimiento del capitalismo moderno.¹¹³

Ahora bien, aunque ése era el propósito básico del célebre estudio sobre el protestantismo dentro del más amplio contexto de la obra global que le da sentido, Kalberg reconstruye también los principios más amplios y generales que fundamentan el análisis multicausal de la sociología histórica comparada weberiana, dentro de los que conviene resaltar los siguientes: Weber siempre rechazó postular un rígido determinismo funcional; insistió repetidamente en la importancia sociológica de los valores, incluso de cara a los intereses económicos, pero sin caer por ello en una perspectiva unilateral o “idealista”; declaró expresamente que *la explicación causal* de casos y desarrollos únicos y específicos debe ser el *propósito básico* de la sociología, pero también afirmó que lo que puede alcanzarse no es tanto una causalidad “dura”, sino tan sólo una *causalidad adecuada*, y formuló una sociología histórica de alcance universal, aunque sin basarse para ello en ningún supuesto, axioma o principio de carácter evolucionista.¹¹⁴ No obstante todo esto,

El pluralismo mismo en los modelos de formación de hipótesis de la sociología histórica comparada de Weber impide la consideración estrecha e unilateral de las cuestiones causales. *Obliga* a los sociólogos contemporáneos a tomar en cuenta y explorar la relevancia, para un determinado problema específico, de todo un amplio espectro de fuerzas causales. Y también impide, por ejemplo, la elevación de una fuerza causal particular, tal como la economía o el Estado, al nivel de la prioridad analítica. Los valores, e ideas en particular, deben ser incorporados en el proceso de investigación con miras tanto al enmarcamiento del caso o desarrollo, como a su exploración empírica [de este modo], la sociología histórica comparativa de Weber, especialmente a la luz de su alcance universal y énfasis en la comprensión interpretativa del significado subjetivo, ofrece las estrategias y procedimientos adecuados para dirigir la investigación sociológica en el siglo XXI.¹¹⁵

La amplia perspectiva y sofisticación de Kalberg con respecto a su análisis causal no constituye la única refutación implícita aparecida en 1994 a críticas simplificadoras como la de Disselkamp, aunque quizá sí sea la de mayor calibre y calidad. La clara ventaja hermenéutica de una perspectiva como la de Kalberg —o para el caso de prácticamente todas las gestadas en Alemania durante las décadas de los ochenta y los noventa— reside en que entiende e interpreta el significado de los ensayos sobre el protestantismo en el contexto más amplio de la obra global de Weber, mientras que un análisis crítico pero

circunscrito de manera prácticamente exclusiva a la lectura textual de los ensayos sobre la ética protestante, como el que realizan Disselkamp y otros, siempre tendrá la enorme desventaja de quedarse en la miope, y por tanto deformada, perspectiva de la contemplación de las hojas para perder de vista el contexto más amplio del árbol que le da un mejor y más adecuado sentido. Puesto esto en términos de las reglas básicas de la comprensión hermenéutica, desde Aristóteles y Chladenius hasta Schleiermacher y Gadamer, las partes sólo pueden comprenderse adecuadamente por el sentido que les imprime el todo, o si prefiere, cualquier *texto* requiere necesariamente de un más amplio *contexto* que le dé un más adecuado sentido.

Otras aportaciones de 1994

Durante 1994 aparecieron otras aportaciones, las cuales, más que incidir en la discusión de la validez misma de la tesis weberiana sobre el protestantismo, ponían el énfasis en muy específicas dificultades filológicas y de traducción para su adecuada transmisión, así como otras resaltaban la importancia que revisten las últimas páginas del segundo ensayo para tener un adecuado diagnóstico cultural de la crisis de la modernidad, especialmente en las condiciones de finales del siglo XX.

Así, por un lado, un investigador japonés probaba en un artículo, publicado en alemán en 1994, que Weber no había usado una primera edición de la traducción de la Biblia por Lutero, sino una edición revisada muy posterior en la que, efectivamente, ya aparecen los pasajes tomados por él como prueba de que la noción de *Beruf* en Lutero tiene un significado profesional eminentemente moderno;¹¹⁶ por otro lado, el británico David Chalcraft cuestionaba la interpretación dominante de ver el término *stahlhartes Gehäuse* como una “jaula de hierro”.¹¹⁷ Una atenta lectura del texto demuestra que Weber se refería más bien a un tipo específico de personalidad, la personalidad “acerada” del puritano, en donde *Gehäuse* no refiere tanto a una “jaula”, sino a una morada y un ambiente también “duros como el acero”. El capitalismo moderno define así el espacio sobre el que surgen y se desarrollan las estructuras organizativas en un contexto de restricciones para la existencia.¹¹⁸ Vista así, la *stahlhartes Gehäuse* está abierta a interpretaciones tanto positivas como negativas, en cuanto una vida vacía o una herencia transmitida de una generación a otra. El significado del término, según Chalcraft, no es exactamente el mismo en las dos versiones del texto de *La ética protestante*, pues mientras que en la segunda el énfasis se encuentra en la “acerada” estructura de la racionalización, en la primera se pone en la delimitación del tipo de personalidad o “ser humano” que debe llevar a cabo su existencia en tales condiciones. Por consiguiente, Chalcraft considera que el tema principal de *La ética protestante* no es ni el origen del capitalismo ni el tema general de la racionalización, sino el del desarrollo de un específico tipo de personalidad, al cual se examina mediante una comparación de las diferentes concepciones de la noción de *vocación* que se tuvo en diversas épocas.¹¹⁹ Al final de su artículo, Chalcraft propone la manera en que esta nueva lectura de *La ética protestante* podría aprovecharse para emprender un nuevo tipo de investigaciones sociológicas, muy relevantes para los problemas sociales contemporáneos:

El interés fundamental de Weber era expresar tanto la naturaleza crecientemente restrictiva de la cultura capitalista, como el grado hasta el cual las personas modernas pueden desarrollar modos de conducción de vida dentro de esa estructura abovedada. Mientras que los modos de conducción de vida [*Lebensführungen*] están siempre establecidos con relación a la acerada caparazón de la organización capitalista, el rango de adaptaciones posibles a ese sistema tiene su flexibilidad [...].

Por el momento, las implicaciones de las aproximaciones de la sociología weberiana a la modernidad son obvias. Al lado de la concentración más difundida en el poder constrictor del capitalismo, y la lógica interna de la extensión de la racionalización y la burocracia, debe darse igual atención a la variedad de experiencias y valoraciones humanas, al desarrollo de personalidades alternativas, dentro de la estructura acerada del capitalismo [...] una sociología weberiana debería intentar descubrir la gama entera de la realidad social y captar el caleidoscopio de la experiencia humana y de las maneras en que la gente construye significados dentro de sus mundos micro-sociales, los cuales, según hemos visto, se desarrollan dentro de la estructura acerada macro de la cultura capitalista moderna.¹²⁰

En otro artículo aparecido en 1994, Peter Ghosh señala todos los errores y sesgos en la traducción de Talcott Parsons al inglés de *La ética protestante*, en donde sobresale el de verter *stahlharte Gehäuse* por *Iron Cage*. Ante esto, Ghosh convoca a la urgente necesidad de contar ya con una nueva traducción al inglés, de preferencia en edición crítica y comentada, del célebre texto en cuestión.¹²¹ La crítica fundamental de Ghosh a Parsons reside en acusarlo de falta de rigor y precisión en la traducción de términos técnicos, así como de alterar frases fundamentales de Weber como consecuencia de sus propios prejuicios antimarxistas y antihistoricistas. Por ello, uno de los aspectos en el que la traducción de Parsons resulta particularmente deficiente y deformadora se encuentra en los términos usados por Weber para establecer relaciones y probables vínculos causales que Parsons traduce de manera sumamente coloquial e inexacta. El ejemplo central reside en la incapacidad de Parsons para traducir todas las referencias de Weber a la *causación adecuada* que Parsons devalúa al verterla simplemente como *suitable* e incluso *natural*.¹²² Sin embargo, el concepto de *causación adecuada* es fundamental para Weber puesto que, tal y como lo demuestra en su ensayo metodológico donde polemiza con Eduard Meyer, denota una alta *probabilidad* para una secuencia histórica de causa-resultado, una vez que ha sido sujeta a un análisis contrafáctico controlado por la categoría de la posibilidad objetiva. La omisión de tal término en la traducción de Parsons es de enorme importancia, pues impide captar uno de los puntos esenciales de la tesis weberiana sobre el protestantismo.¹²³

Lo mismo ocurre con el término probabilístico clave de las *afinidades electivas*, cuyo significado desaparece totalmente en la traducción de Parsons al ocultarlo en expresiones como *certain correlations* o simplemente *relationships*. Con esto, según Ghosh, Parsons “diluye u omite la explícita y deliberada terminología de Weber con respecto a la probable imputación causal, es decir, una terminología que de manera notablemente moderna, incluso posmoderna, intenta llamar la atención sobre su abstracto carácter artificialmente construido”.¹²⁴ Otras fallas imperdonables son las frecuentes traducciones de Parsons de términos como *Religiosität* (religiosidad) por *religion* y *Frömmigkeit* (piedad) igualmente por *religion*, *Gesinnung* (convicción), por *ethical disposition*, así como *Wirkungen* (efectos reales) es diluido en meras *consequences* o *results*.¹²⁵ Pero esto no

es todo, pues un término técnico tan crucial para la tesis weberiana como el de *Lebensführung* (conducción de vida) es reducido persistentemente por Parsons a uno de sus elementos, ya sea como *life* o como *conduct*, y en este último caso la confusión es aún más grave porque Parsons también traduce siempre como *conduct* el término totalmente independiente de *Handeln*, a fin de sugerir connotaciones conductistas y hasta behavioristas.¹²⁶

En cuanto a las dificultades de traducir el complicado término clave de *Beruf*, Ghosh acusa directamente a Parsons de simplemente hacer un lodazal, porque se tomó libertades como la de no consultar el texto de Franklin al que Weber hace referencia para entender las diferencias entre *Beruf* y *calling*; en vez de ello, acudió a una traducción al inglés de la biblia cuyo significado es precisa y expresamente el criticado por Weber en una nota *que Parsons decidió eliminar a lo gandaya* y sin ninguna advertencia, probablemente porque así consideró que le simplificaba las cosas al lector anglosajón. Para acabarla de estropear, Parsons traduce frecuentemente *Beruf* como *practical* o *wordly*; *Berufsgliederung* (agrupación profesional) por *specialization of occupations*; y *guter Berufserfüllung* (cumplir bien en su profesión)¹²⁷ es traducido a la John Wayne como *having done his job well*.¹²⁸

El prejuicio antimarxista de Parsons se revela en muchas otras traducciones. Por ejemplo, Weber sigue a Marx al referirse a la “burguesía” no por la palabra alemana *Bürgertum* y su derivado *bürgerlich*, sino por la francesa *bourgeoisie* y su derivado *bourgeois*, dado que la experiencia alemana no había tenido la experiencia francesa en tener una pujante clase social, consciente de sus derechos políticos y ciudadanos. Pero en lugar de dejar Parsons el término en el original francés (cuya diferencia es fundamental porque incluso el propio Hegel usaba la palabra francesa *citoyen* para distinguirla de la alemana *burgher* precisamente porque ésta *no tiene* las connotaciones políticas de la primera, y simplemente *no existe* en alemán una palabra equivalente a la de *citoyen*), decidió traducir directamente el término al inglés como *middle-class*,¹²⁹ con todas las implicaciones de sesgo teórico y diferente concepción de la estratificación social que trae consigo dicha traducción que está muy lejos de ser algo “inocente”. En lo que concierne a la metodología weberiana de la comprensión interpretativa (*Verstehen*) del significado de la acción social, o a su clara conciencia historicista, Ghosh pone múltiples ejemplos de cómo la traducción al inglés de Parsons demuestra que éste, simple y llanamente, “estaba sordo” a este tipo de cuestiones.¹³⁰ Por todo ello, Ghosh concluye su artículo con un llamado a la urgente necesidad de contar ya con una nueva traducción al inglés del texto weberiano, de la misma manera en que un par de años después los franceses descubrirían limitaciones y errores parecidos en su propia versión. Por lo pronto, Ghosh apuntaba lo siguiente: “Sin duda que el llamado a una nueva traducción y edición de *La ética protestante*, basada en principios históricos y genéticos, puede ser

tenida y atacada como una conveniente representación, casi típico ideal, de la perspectiva post parsoniana de la obra de Weber: pero en este momento parece ser no sólo algo útil, sino incluso el siguiente paso esencial a dar”.¹³¹

Otra interesante aportación de 1994 fue un volumen canadiense compilado por Asher Horowitz y Terry Maley y dedicado a analizar el malestar en la cultura, la dialéctica del iluminismo y de la racionalidad instrumental, así como el pesimista diagnóstico cultural que aparece en varias de las obras de Max Weber, pero especialmente al final de su segundo ensayo sobre la ética protestante. Lejos de cuestionar la validez de la tesis weberiana, los trabajos contenidos en este volumen más bien toman el clásico texto de Weber como una obra que profetizó, con impresionante agudeza y perspicacia, el malestar cultural de la modernidad; pero quizá, más precisamente aún, es que ahí se bosquejó un diagnóstico y análisis prospectivo de la condición cultural posmoderna, por lo cual ese texto es cada vez más actual desde el momento en que despierta un creciente atractivo a partir de su incuestionable relevancia contemporánea: Weber es visto y discutido así, al lado de Nietzsche, como el profeta de la posmodernidad.¹³²

Por último, en México aparece también en 1994 un libro de Enrique Serrano Gómez, antiguo discípulo de Albrecht Wellmer en la Universidad de Constanza, dedicado a abordar la problemática implícita en el concepto de *legitimidad* y sus relaciones con la racionalidad y la dimensión normativa en un orden secularizado, mediante un erudito análisis de las obras de Weber y Habermas.¹³³ Aunque Serrano toca la tesis weberiana sobre el protestantismo de manera incidental, lo hace mediante una evaluación que refleja un amplio conocimiento de la obra de Max Weber, a la cual cita en sus fuentes originales. Lo que más resalta en la interpretación de la tesis weberiana por parte de Serrano es que no comete el típico error de verla en términos de causalidad genética, porque la enmarca, adecuadamente, en el contexto de la metodología pluricausal del sociólogo alemán. Por ello, Serrano advierte que Weber nunca afirmó que el factor de la ética protestante fuera “la causa de la sociedad capitalista”,¹³⁴ sino que más bien y analizada en el contexto de la racionalización de las imágenes del mundo,

Weber tan sólo sostiene que el protestantismo fue el elemento que permitió crear las bases motivacionales para adecuar las conductas de los individuos a la expansión de la racionalidad formal y superar la crisis de las orientaciones tradicionales de las acciones que ese proceso conlleva. Desde ese punto de vista, el protestantismo es uno de los múltiples factores que, en su encadenamiento, intervienen en el surgimiento y consolidación de las sociedades capitalistas.¹³⁵

Las aportaciones alemanas de Käsler, Hennis y Schluchter en 1995

Para 1995 aparecerían en Alemania tres nuevas aportaciones relacionadas con la polémica y versátil interpretación de la obra weberiana.

El estudio introductorio de Dirk Käsler

Por una parte, el profesor de la Universidad de Marburgo, Dirk Käsler, publicó una edición sumamente modificada de un libro de texto introductorio, de difusión masiva y diseñado para la enseñanza, dedicado al “estudio de Max Weber” originalmente aparecido en 1979.¹³⁶ Las modificaciones y actualizaciones de la edición de 1995 fueron tantas y de tan gran importancia que Käsler decidió publicarlo con un nuevo título, en otra casa editorial y como si se tratara de la primera edición de un libro totalmente nuevo.¹³⁷ Aquí analizaremos la versión más reciente de este libro porque aclara mejor la relación de la sociología comprensiva con el significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo “después de noventa años de debate”,¹³⁸ no obstante, tomaremos *una sola cita* de la edición de 1979, que ya no aparece en la de 1995, porque enumera sintéticamente las razones por las cuales no es posible entender el significado de esa específica tesis al margen del contexto global de la obra weberiana. Buena parte de los malos entendidos y controversias estériles en torno a dicha tesis son imputables así a quienes leyeron aisladamente los ensayos sobre la ética protestante y desconocían el contexto teórico, metodológico y de trabajo sustantivo complementario que rodea ese “estudio de caso”. La obra de Max Weber tiene que leerse y entenderse, en consecuencia, de manera integral y no de manera fragmentaria:

En otras palabras, una obra particular, como por ejemplo, la “ética protestante”, no puede ser entendida adecuada e *integralmente* si:

- 1) Las obras de Weber sobre las condiciones y efectos jurídicos, históricos, sociales, económicos y políticos del capitalismo moderno, escritas antes y después de 1904, no son incluidas;
- 2) Los conceptos metodológicos de *Verstehen*, *Erklären* y “aplicación de los tipos ideales” no son conocidos;
- 3) Las obras posteriores sobre “la ética económica de las religiones mundiales” tampoco son conocidas;
- 4) La (auto) comprensión que como científico tenía Weber de las tareas y posibilidades del trabajo científico, según se encuentran en sus postulados de la “neutralidad valorativa” y la “relación a valores”, no se toman en cuenta como base de la interpretación.¹³⁹

Käsler señala que cuando se satisfacen estas cuatro condiciones se reducen las posibilidades de malinterpretar el texto sobre la ética protestante, pero tampoco hay una garantía absoluta de que esto ocurra así porque los propios intereses teóricos, metodológicos y culturales de los diversos lectores, ajenos a lo que Weber mismo se

propuso, pueden introducir distorsiones adicionales, las cuales, de hecho, han llevado a que el célebre texto haya tenido “múltiples lecturas” con resultados literarios tan prolíficos que actualmente pueden “llenar varias bibliotecas”.¹⁴⁰ El problema interpretativo se complica aún más porque Weber amplió entre 1905 y 1920 su proyecto de investigación, de tal modo que si en la primera versión de sus ensayos el interés rector de la investigación era el de “la importancia cultural del capitalismo”, para 1920 éste había pasado a ser incorporado en el interés mucho más amplio del significado del “proceso de la racionalización” en una perspectiva comparativa de alcances universales.¹⁴¹

De cualquier modo, lo cierto es que en el específico estudio sobre la ética protestante, Weber estaba interesado en resaltar *una* de las *fuentes* históricas de un determinado orden económico, y para abordarla, construyó los tipos ideales del *espíritu del capitalismo* y del *ascetismo intramundano*. Ahora bien, lo relativamente original de la interpretación de Käsler reside en que él no ve una *relación causal* entre ambos tipos ideales, sino a lo más una relación “significativa” probabilística y casuística, a la cual presenta del siguiente modo (siempre de acuerdo con los esquemas sintéticos que abundan en un libro cuyo propósito fundamental es servir de manual didáctico):

Weber *no* estableció entre ellos una *adecuación causal*, sino una *adecuación “significativa”*, o sea, él *no* dijo, si a (= puritanismo) entonces b (= capitalismo), sino más bien: cuando coinciden a (= capitalismo) y b (= *ethos* de vocación profesional, ascetismo intramundano), entonces *puede* (“chance”) darse el capitalismo moderno como forma económica dominante, según ocurre en los casos históricos investigados por él.¹⁴²

Käsler considera que el punto de partida de los análisis de Weber está en los individuos concretos que le imprimen un sentido subjetivamente mentado (*subjektiv gemeinter Sinn*) a su acción. Por eso empieza con una referencia a Benjamín Franklin y hasta después refiere al *espíritu del capitalismo*. El proceso inicial a partir del cual surgen figuras históricas complejas como el *espíritu del capitalismo* o incluso el capitalismo, necesariamente requirieron de portadores (*Träger*). Ni el protestantismo ni el puritanismo son el inicio, sino individuos que adoptaron determinadas creencias religiosas y las transformaron en acción social. Sin embargo, Weber no se queda en el nivel de la acción individual porque su interés sociológico pasa, de ahí, a la acción de las colectividades, es decir, a los grupos sociales, así como a la acción tomada por amplios sectores de éstos. Para Weber la parte más importante a explicar en este proceso de desarrollo es la manera en que ocurrió una separación, no intencionada, de las interpretaciones subjetivas de la acción por parte de los actores sociales y su posterior fijación en las normas coercitivas (económicas) de la acción cotidiana.¹⁴³

Sólo mediante esta dialéctica entre las motivaciones y la organización de estructuras socioeconómicas, pudo influir la “importancia cultural” de las ideas (religiosas) en la

dinámica de intereses. El *significado subjetivamente intencionado* se relacionaba con los medios para alcanzar la salvación, o por lo menos con las señales interpretadas en función de que ésta ya podía estar dada. Pero sólo se convirtió en un complejo objetivo de significado (*objektiven Sinnzusammenhang*) mediante su encuentro y coincidencia con las emergentes formas de organización de la economía capitalista moderna. Sobre esta base, los agregados de sentido subjetivamente mentado pudieron convertirse en normas generales de la acción social y a partir de entonces pudieron separarse de su contexto religioso original: “El capitalismo victorioso no necesita ya del apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos”,¹⁴⁴ que pueden voltearse y destruir las motivaciones e ideales que lo acompañaron en sus primeras etapas. La dialéctica de la racionalidad instrumental implica precisamente que las ideas puedan generar efectos sociales que se conviertan, a su vez, en causas de destrucción de esas mismas ideas. Por supuesto que Weber estaba plenamente consciente del carácter *unilateral* de su investigación e insistió explícitamente en esta característica al proponer, hacia el final de sus ensayos, todo un programa de investigación para complementarlo, pero, para Käsler, eso no representa lo más valioso de su investigación, sino sobre todo

[...] la premisa de que el *sentido* subjetivamente intencionado de la acción de individuos particulares, mediante la agregación en grupos sociales, es un componente central de la realidad socioeconómica, y así, de importancia todavía mayor para la *comprensión interpretativa* (*Verstehen*) de carácter científico. La acción social de los hombres se convierte en el punto de partida de la metodología de una “sociología comprensiva” (*Verstehenden Soziologie*), que hoy por hoy se encuentra históricamente asociada con el nombre de Max Weber y sus estudios sobre el significado cultural del protestantismo.¹⁴⁵

De tal modo que al presentar en el capítulo final de su libro de 1995 su propia evaluación de cuál es el lugar que Max Weber ocupa como “clásico” de la sociología, especialmente en la transición del siglo XX al XXI, Dirk Käsler considera que su principal aportación se encuentra en la *mediación* que estableció entre el individuo y la sociedad, entre el “sentido subjetivamente intencionado” y el “ordenamiento social objetivo”, en cuanto órdenes que no pueden explicarse al margen uno del otro, puesto que “el contexto de significado ‘subjetivo’ no es ningún elemento residual de la realidad societal, sino un elemento constitutivo de su formación y transformación”.¹⁴⁶ Esta aportación fundamental, mediante la cual Weber se sitúa deliberadamente más allá de la oposición entre “idealismo” y “materialismo”, se ha convertido en algo cada vez más prominente e influyente, especialmente a raíz de 1989 cuando la desaparición del “socialismo realmente existente” de la faz europea convirtió en obsoletas, tanto la oposición entre Marx y Weber, como la denigrante clasificación del segundo como el “Marx burgués”, en función de muy específicos intereses ideológicos, hoy ya derrotados.¹⁴⁷ Para Käsler, la última década del siglo XX modificó sustancialmente la interpretación vulgar de Weber a

partir de que la disolución de la república democrática alemana y, con ella, del proyecto de una ciencia social marxista Leninista, barrió también la imagen de Weber como el prototipo de la “sociología burguesa”, pues la “estigmatización” que por décadas se hizo de él, en cuanto un mero “anti-Marx” o un “genio negativo” que “elaboró toda su obra en un perenne combate con el fantasma de Marx”, acabó por convertirse en una perspectiva inútil “especialmente a partir del año de 1989, en que ha perdido su valor interpretativo”.¹⁴⁸

Las transformaciones sociales y políticas de 1989 cambiaron radicalmente, en efecto, la manera de ver a Max Weber, especialmente en Alemania donde su prestigio salió considerablemente fortalecido aunque más por sus efectos simbólicos políticos que por los propiamente metodológicos.¹⁴⁹ En este sentido, Käsler no concuerda con Mommsen y otros acerca de que a partir de la década de los ochenta el interés en la obra de Weber haya experimentado un verdadero “renacimiento”, por la simple razón de que Weber nunca fue en vida tan “popular”, ni su obra despertó un interés tan grande como el que ha tenido en las últimas décadas. La atención en Alemania por la obra de Weber, tanto durante su vida como en las décadas de los años veinte y treinta, estuvo restringido, según Käsler, a círculos muy selectos, y la transmisión de su obra se hizo también de manera sumamente “selectiva” al concentrarse en tan sólo dos o tres productos de ésta. No fue sino hasta después de la segunda Guerra Mundial, y fundamentalmente gracias a la influencia de las traducciones al inglés y aportaciones de Talcott Parsons, que Weber sería “descubierto” en la República Federal Alemana como sociólogo en sentido estricto, para pasar a formar parte de la “santísima trinidad” de los padres fundadores de la sociología, al lado de Marx y Durkheim.¹⁵⁰ Antes de Parsons, casi todos los editores de la obra de Weber en Alemania eran promotores del “mito de Heidelberg” en cuanto “genio”, titán o demonio, pero ninguno de ellos era un sociólogo especializado, empezando por Marianne y Jaspers, por lo que el interés en los proyectos histórico-universales de Max Weber, así como en las implicaciones existencialistas de sus análisis culturalistas, opacaron y desviaron la atención “del contenido auténticamente sociológico de su obra”.¹⁵¹ Ni siquiera el gran coloquio de 1964, para conmemorar en Heidelberg el centenario del natalicio de Weber, consiguió que la atención del público académico se concentrara en sus aportaciones a la disciplina de la sociología, pues las discusiones de carácter político con respecto a si fue un decisionista o un liberal eclipsaron cualquier otro tema. De tal modo que más que un “renacimiento”, lo que más bien experimentó en Alemania la obra de Weber a partir de la década de los setenta, fue un verdadero “nacimiento” en su interés estrictamente sociológico.

Dos factores que contribuyeron a reforzar tanto ese interés, como la generación de una verdadera industria académica dedicada a la producción de obras especializadas en Max Weber, fueron la puesta en marcha de la edición crítica integral de sus obras a partir

de 1981 y los diversos coloquios organizados para revalorar su importancia, tanto para la sociología como para la historia social y el pensamiento político.¹⁵² El promisorio panorama que se abre así al interés de la obra de Weber para el siglo XXI reside en las diversas *mediaciones* que consiguió establecer entre las ideas y los intereses, entre la explicación y la comprensión, entre la causación adecuada y la significación adecuada, entre la racionalización y el carisma, entre la ética de responsabilidad y la ética de la convicción, entre el científico y el político, etcétera; sin embargo, en el ámbito rigurosamente sociológico, su gran aportación se da entre el individuo y la sociedad a través de la mediación, propuesta por él, entre el *significado intencionado de la acción* y el *ordenamiento social objetivo*. La manera en que Bourdieu, Giddens y Habermas aprovecharon a Weber para la elaboración de sus propios proyectos teóricos constituye, según Käsler, un adelanto prospectivo del alcance internacional que esa fuente compartida seguirá teniendo, en cuanto verdadero *clásico viviente*, para la sociología del siglo XXI.¹⁵³

Las reseñas críticas de Hennis en 1995

La cuestión crucial de “a quién pertenece Max Weber” (*wem gehört Max Weber*) planteada por Käsler¹⁵⁴ para caracterizar la lucha académica en Alemania a partir de que en 1981 quedara constituido el comité encargado de la “edición crítico integral” de sus obras, no solamente hace pensar en la película de Fassbinder, *Effi Briest, oder wem gehört die Welt*, o en la lúdica coquetería de Marlene Dietrich cuando interpretaba, en 1932, la canción de Friedrich Hollaender, “Ich weiß nicht, zu wem ich gehöre” (“No sé a quién pertenezco”), sino que también expresa muy adecuadamente el clima de una verdadera lucha académica librada en torno a quién tenía la “correcta interpretación” de Max Weber: si quienes detentaban el monopolio de la edición crítica de sus obras o si podía tenerla alguien más con fundamento en las ediciones establecidas y con más años de difusión. En este contexto, Wilhelm Hennis publicó una serie de artículos y reseñas críticas en 1995 destinadas a cuestionar y exhibir las fallas y limitaciones de los volúmenes aparecidos de esa *Gesamtausgabe* o “edición crítico-integral” de las obras de Weber.¹⁵⁵ Entre éstos sobresale uno aparecido el 11 de abril de 1995 en el *Frankfurter Allgemeine Zeitung* con un título sumamente pertinente para expresar una batalla colateral a la guerra académica de los cien años aquí analizada: *Ein Kampf um Weber: Seine Briefe und seine Editoren* (“una lucha en torno a Weber: sus cartas y sus editores”).¹⁵⁶

Ahí, Hennis decide expresamente convertirse en el sucesor del recién fallecido Friedrich Tenbruck (1994) y ser el nuevo “weberólogo incómodo”¹⁵⁷ que cumplirá la

función de vigilante para cuestionar el criterio editorial y resaltar hasta el menor error tipográfico de los volúmenes publicados en la edición crítico-integral de las obras completas o *Gesamtausgabe* de Max Weber, cuyos volúmenes considera superfluos, costosos, poco originales y con muy poca utilidad práctica, así como desconoce la “autoridad” en la materia de buena parte de sus editores. En cuanto intérprete que considera haber descubierto por sí mismo la auténtica “problemática central” de Max Weber, Hennis desconoce la validez de cualquier otra que no se apegue a ella, y exhibe como preocupaciones falsas y de ociosidad bizantina aquellas consideraciones que buscan encontrar cambios de temáticas, criterios epistemológicos o paradigmas teóricos en la “evolución intelectual” de Max Weber.

A Hennis le parece simplemente ocioso incluir trabajo editorial, por ejemplo, en la correspondencia de Weber con su editor Siebeck para elucidar si *Economía y sociedad* era una obra más importante que sus *Ensayos sobre sociología de la religión*; y expresamente exhibe como un efecto ridículo (“*Der ‘Kampf um Weber’ mag auf... Ridikül wirken*”),¹⁵⁸ para la relevancia del trabajo científico, el entrar a una prolongada discusión con el consecuente desperdicio de muchas notas editoriales, a fin de determinar, por ejemplo, “si un erudito suizo de apellido Huber que se carteaba con Weber tenía por nombre de pila el de Max o el de Eugen”.¹⁵⁹ El criterio elegido por la edición crítica para determinar el contexto intelectual de las fuentes e influencias contemporáneas en la obra de Weber también le parece a Hennis muy “mal elegido”, en parte porque “todavía sabemos muy poco” sobre Weber, y la concentración en un contexto excesivamente complicado y basado en las “construcciones” y especulaciones de algunos de sus editores, más bien parece obstaculizar que ayudar a la lectura de las obras de Weber. Si bien los recursos historiográficos de Wolfgang Mommsen en su libro de 1959 todavía tienen alguna utilidad para el riguroso trabajo editorial, en cambio “las construcciones de Wolfgang Schluchter deben ser eliminadas por sí mismas conforme avance el progreso de la edición”.¹⁶⁰ Hennis considera que por lo menos resulta “tranquilizador” ver que los editores de Simmel y Tönnies no siguieron el criterio editorial que tanto daño hace a las obras de Weber, pues si estos editores se hubieran ceñido a “la pragmática línea de edición” de las obras de aquéllos, “hoy tendríamos más rápidamente disponibles los textos y la perspectiva sobre Weber hubiera quedado libre para la investigación imparcial”.¹⁶¹

¿Qué hacer con respecto a la necesidad de contar con una guía, buena y confiable, para entender de manera rápida y expedita el contexto intelectual, la secuencia cronológica y el lugar que ocupan los estudios particulares de Weber en el contexto global de su obra? La respuesta de Hennis se antoja demasiado sencilla y pragmática: publíquense las obras de Weber sin el costoso y estorbo aparato crítico, y “para quien quiera informarse de manera rápida y confiable sobre la vida, obra e influencia de Weber,

ahí está ahora de nuevo disponible el admirable estudio introductorio de Dirk Käsler”,¹⁶² Aparecido en su nueva edición de 1995 y del que Hennis ofrece esta breve pero sumamente elogiosa reseña.¹⁶³

Por lo mismo, Hennis parece no limitar sus reservas y críticas al proyecto editorial de la *Gesamtausgabe*, sino que las mantiene contra cualquier intento de hacer algún esfuerzo por editar con notas críticas y explicativas alguna obra de Max Weber, cualquiera que ésta sea y venga de quien venga, tal y como ocurre con la edición comparada de las dos versiones de *La ética protestante*, la cual habían publicado, totalmente al margen del proyecto de la *Gesamtausgabe*, Lichtblau y Weiß en 1993. Así, aunque la reseña crítica de esta edición la dedicó Hennis al recién fallecido Tenbruck,¹⁶⁴ eso no le impidió cuestionar el intento de Lichtblau y Weiß por tomar como justificación para tal edición comparada el fundamental descubrimiento de Tenbruck en 1975, en el sentido de que en la versión de 1904/1905 no aparece ni una sola vez mencionado el término clave del *desencantamiento del mundo*, mientras que en la segunda versión de 1920 Weber lo invoca cuatro veces sin indicar que es un añadido posterior. Hennis considera que tal descubrimiento no es tan importante y significativo como lo han querido hacer aparecer tanto Tenbruck como Lichtblau y Weiß, a partir de algunas observaciones iniciales de Marianne. Para Hennis, eso no cambia sustancialmente el significado del texto de *La ética protestante*,¹⁶⁵ como tampoco altera la problemática central o *Fragestellung* que recorre toda la obra de Weber desde sus primeros escritos sobre la situación de los trabajadores al este del río Elba, en 1894, hasta el *Vorbemerkung* a sus *Ensayos sobre sociología de la religión*, en 1920, a saber, la cuestión de los problemas culturales que genera el capitalismo moderno y la del destino del nuevo tipo de ser humano que tendrá que vivir en esas condiciones inevitables.

De tal modo que para Hennis los cambios señalados por Lichtblau y Weiß, en su edición comparada de las dos versiones de *La ética protestante*, no dejan de ser más que cambios de estilo y redacción que no alteran para nada el contenido y la problemática esenciales del célebre texto weberiano, y en cuanto al supuestamente crucial “descubrimiento” de Tenbruck en 1975, Hennis simplemente no lo considera ni tan novedoso ni tan revolucionario como para haber gestado un cambio de paradigma teórico en el desarrollo intelectual de Weber: “Ni con mis mejores deseos puedo ver, una sola vez, que el atisbo del ‘proceso de desencantamiento’ occidental haya podido ser para Weber un nuevo punto de vista tan revolucionario como se ha sostenido una y otra vez desde Marianne, pasando por Tenbruck, hasta nuestros días”.¹⁶⁶

Y la razón para no considerar la noción del *desencantamiento del mundo* un “nuevo” descubrimiento, que hubiera podido transformar la perspectiva teórica de Weber, reside en que “el fundamento esencial” de ese proceso tenía que haberle sido sumamente familiar a Weber “desde su niñez”, puesto que fue socializado en las enseñanzas

protestantes que se caracterizaban por rechazar y eliminar todos los rituales “mágicos” en el servicio religioso.¹⁶⁷ Por lo tanto, la noción del desencantamiento del mundo aparece en la segunda versión de 1920 del texto de *La ética protestante* como un mero recurso estilístico, un mero cambio de redacción, pues “no implica ningún ‘descubrimiento’ porque no hay ahí nada realmente ‘nuevo’”.¹⁶⁸ El tema fundamental de los ensayos sobre el protestantismo estaba claramente “determinado” por la “problemática” central de Weber, es decir, el significado cultural del desarrollo capitalista, y la primera versión del texto sobre el protestantismo no es por ello, de ninguna manera, según parecen dar a entender Lichtblau y Weiß, la de un texto “indeterminado” que debió esperar hasta 1920 para su específica “determinación”. El texto en cuestión sigue siendo así, lo mismo en 1904 que en 1920, el del *significado cultural del capitalismo* y el del *tipo de ser humano* que tiene y tendrá que vivir en las ineluctables condiciones dictadas por éste. El tema de la racionalidad está subordinado al de esta problemática central que siempre orientó todas las investigaciones de Weber; por consiguiente, para quienes consideran que el tema del capitalismo fue desplazado, transcendido o “superado” por el del racionalismo en la “sociología tardía” de Weber, sólo hay una respuesta: están totalmente equivocados, porque “¡quien no quiera hablar del capitalismo, por favor, debe callar sobre el racionalismo!”¹⁶⁹

La conclusión de Hennis es tanto lapidaria como escéptica, lo mismo con respecto a que “no puede reconocer” en qué aspectos o medida la edición comparada de *La ética protestante* a cargo de Lichtblau y Weiß posibilite una mejor y más profunda comprensión de ese célebre texto,¹⁷⁰ como porque para nada resulta “esperanzador” lo que Hartmut Lehmann, encargado de la edición crítica de la *EP* dentro del proyecto de la *Gesamtausgabe*, presentó como adelanto en el volumen compilado en 1993 por él y Guenther Roth para el coloquio de Washington,¹⁷¹ y que todavía, quince años después de la reseña crítica de 1995 de Hennis, seguimos esperando. Pero, a diferencia de Hennis, algunos *sí* estamos llenos de favorables expectativas respecto a la futura edición de Lehmann, porque, al año siguiente del escéptico artículo del primero, Lehmann publicaría en 1996 un avance mucho más completo sobre su propia interpretación, “desde el punto de vista de un historiador”, sobre el significado e importancia de la tesis weberiana sobre el protestantismo, así como sobre la manera en que debería editarse ese texto dado que *sí presenta muy importantes variaciones de contenido* en sus dos versiones, de las cuales es necesario e imprescindible dar cuenta en una edición crítica integral y comentada mediante un extenso aparato crítico.¹⁷²

En otro escrito inédito y contemporáneo al de la reseña crítica a la edición de Lichtblau y Weiß, Hennis reiteraría sus argumentos con respecto a que no hay cambios significativos entre las dos versiones del clásico texto weberiano sobre el protestantismo, y que la novedad del “descubrimiento” de la aparición en la segunda versión del término

del *desencantamiento del mundo* se ha exagerado y dado lugar a una injustificada alharaca. Según Hennis, tal término ya se encontraba implícito en la primera versión desde el momento en que forma parte de la “problemática central” que recorre toda la obra de Weber, orientada a discutir y elucidar el significado cultural del capitalismo contemporáneo y del tipo de ser humano que tiene que vivir en esas condiciones.¹⁷³ Hacia el final de este escrito, Hennis aprovecha la ocasión para cuestionar todo el proyecto editorial de la *Gesamtausgabe* a partir de su interpretación con respecto a que una “problemática central” recorre toda la obra de Weber y, por lo mismo, no tiene sentido perder el tiempo discutiendo si *Economía y sociedad* es la obra “más importante” de Weber, o si lo son sus tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión*. La orientación central de todas sus obras fue siempre la misma, *los problemas del significado cultural del capitalismo* y, por lo tanto, no implicó modificaciones de perspectiva sustantivas en las diversas versiones que escribió para componer los textos que configuran *Economía y sociedad*, al cual, en todo caso, Hennis ve como *un libro* unificado por esa problemática central: “*Economía y sociedad* es el libro de Weber mediante el cual el capitalismo en el mundo se convirtió en sus ‘problemas culturales’”.¹⁷⁴ No hay por ello, ningún cambio revolucionario de metodología o de paradigma teórico en las diversas obras de Max Weber: su “problemática central” fue siempre la misma.

Schluchter y “la modernidad implacable” en 1995

Por su parte, Schluchter, a quien iban principalmente dirigidos los cuestionamientos de Hennis, ya había manifestado en obras previas a 1995 las razones por las cuales no deben exagerarse las modificaciones que aparecen en las diversas obras de Weber, especialmente por lo que concierne a su teoría del capitalismo, de la cual no es que tuviera “dos tesis”, según opinaba Randall Collins en los años ochenta, sino una sola abordada desde distintos puntos de vista.¹⁷⁵ Es cierto que el célebre texto weberiano puede leerse también desde dos perspectivas diferentes: 1) una “directa e inmediata”, centrada en un aspecto específico del problema *histórico-cultural* de los factores motivacionales que llevaron a la configuración del espíritu del capitalismo, que, a su vez, es uno solo de los varios factores que contribuyeron a la configuración del capitalismo moderno como *sistema*, y 2) una “indirecta”, orientada por la manera en que ese estudio se incrusta en el proyecto mucho más amplio del significado del racionalismo occidental desde una perspectiva universal comparativa.¹⁷⁶ Pero al ampliar sus propósitos de investigación, Weber contó con muchos más elementos de análisis de los que tenía en 1905 (sociología del derecho, de la dominación y de las ciudades, así como un marco religioso comparativo mucho más extenso), y con ello sí apareció un “descubrimiento”

novedoso que cambió su perspectiva, desde el momento en que el *problema histórico-cultural* acabó por convertirse en un *instrumento teórico* para abordar el más amplio problema del significado del racionalismo occidental.¹⁷⁷ En 1995, Schluchter profundizó en un artículo sobre las posibilidades de usar “las dos tesis” de Weber sobre la relación entre la ética y el capitalismo para abordar problemas contemporáneos tan urgentes como, por ejemplo, proporcionar una base ética, con una consiguiente nueva orientación al trabajo, en las economías de Europa del este, especialmente la república Federativa rusa que parecía entrampada en un capitalismo desbordado, dentro de una “implacable modernidad”, sin contar para ello con nuevos recursos éticos para canalizar la base social de sus motivaciones económicas.¹⁷⁸ Schluchter demuestra que si bien Weber no tenía dos tesis diferentes sobre los orígenes del capitalismo, sí tenía en cambio dos tesis sobre la relación entre la ética y el capitalismo; la primera es la más conocida y discutida y tiene que ver con las bases motivacionales de procedencia religiosa que llevaron a configurar la mentalidad capitalista moderna; la segunda es la que plantea al final de sus célebres escritos en el sentido de que la ética originalmente religiosa se transforma en una ética utilitarista en el contexto de un mundo desencantado y secularizado.¹⁷⁹ Según Schluchter, hoy en día esta segunda tesis es la que resulta “más provocadora” para los problemas que se afrontan en una situación no prevista por él: “La transición del socialismo al capitalismo”, y no la vía más natural y aparentemente inevitable que él veía en la transición del capitalismo al socialismo dadas las tendencias hacia la racionalidad instrumental y la centralización burocrática del Estado moderno.¹⁸⁰

Las dos tesis sobre la relación entre la ética y el capitalismo que formula Weber en sus ensayos sobre el protestantismo, para dos momentos históricos diferentes del capitalismo, pueden interpretarse también en términos de las categorías típico ideales derivadas de Ferdinand Tönnies entre la *Gemeinschaft* y la *Gesellschaft*. La ética que predomina en la preocupación por la cuestión de la salvación religiosa es una ética con afinidades *comunitarias*, especialmente si se piensa en las sectas donde el destino de la comunidad depende de la selección de individuos virtuosos que sean admitidos en la comunidad de la secta; y en este específico aspecto es donde la ética de raíces religiosas es una ética comunitaria o *gemeinschaftliche Ethik*. La ética de la etapa del “funcionamiento mecánico del capitalismo victorioso” es, en cambio, utilitarista con tendencias despersonalizadoras propias del anonimato *societal*, y de la autonomía de la esfera económica y la neutralización de los controles políticos o estatales sobre esa ética; se trata, pues, de una ética liberal *societal* o *gesellschaftliche Ethik*.¹⁸¹

La transición del socialismo estatal al capitalismo liberal de mercado en Rusia a partir de la década de los noventa, se hizo sin una base adecuada para dar orden y configuración al nuevo orden capitalista; sin embargo, por otra parte, resulta inevitable para el buen funcionamiento del capitalismo disponer de una relativa autonomización de

la esfera económica frente al control político y estatal, así que como decía Lenin: en estas nuevas circunstancias “¿qué hacer?” Schluchter, concluye su artículo señalando la imperiosa necesidad de dar un fundamento ético al proceso económico del capitalismo salvaje en Europa del este para suavizar y controlar sus excesos; pero también el capitalismo neoliberal de occidente requiere hoy, más que nunca, de una renovación de sus fundamentos éticos, tanto por razones intrínsecas como porque está siendo visto como modelo por otras sociedades. Esta “*reetización del capitalismo*” (“*Reethisierung des Kapitalismus*”) tiene que hacerse primero de manera *práctica*, y no tanto como una fórmula teórica que pueda aplicarse “desde arriba”; pero sí es absolutamente imprescindible inculcar el *valor social* de la distribución de los recursos económicos, la solidaridad fraterna y la transformación de una racionalidad instrumental en una racionalidad valorativa y afectiva. Es cierto que Weber mismo era sumamente escéptico con respecto a esta posibilidad, pero así como tampoco concibió la posibilidad de una “transición del socialismo al capitalismo”, tampoco tenemos que quedarnos con las limitaciones “irreversibles” que encontraba en la tendencia evolutiva hacia ese tipo de hombre del capitalismo moderno caracterizado por ser “un especialista sin espíritu y un hedonista sin corazón”. Por muy útil y sugerentes que sean los planteamientos de la relación entre la ética y el capitalismo en sus ensayos sobre el protestantismo, es posible aprovecharlos también para preguntarse por posibles soluciones a problemas no previstos por él, y es en este sentido que Schluchter propone la siguiente solución: “No debemos regresar detrás de Max Weber, debemos ir más allá de él”.¹⁸²

Extrapolación de la tesis weberiana en 1995 a casos no previstos en ella y la pertinente clarificación de David Gellner

En 1995 apareció en Inglaterra un volumen colectivo dedicado a estudiar desde un punto de vista sociológico diversas maneras de articulación de la religión con el capitalismo contemporáneo. Las aportaciones del volumen están divididas en tres secciones: en la primera se presenta el paradigma weberiano de sociología de la religión, especialmente como aparece en su clásico estudio sobre la ética protestante, pero con el deliberado objetivo de “ponerlo a prueba” mediante una “extensión” a casos no considerados por él; la segunda sección ofrece diversos ejemplos y estudios de casos de la creciente simbiosis entre emergentes formas de capitalismo y determinados aspectos religiosos; la tercera sección explora diversas maneras de lidiar con el proceso de la modernización dada la relación entre religión y capitalismo.¹⁸³ La cuestión específica sobre cómo el proceso de globalización está afectando los enfoques teóricos y metodológicos de los paradigmas clásicos de investigación, pero también la interacción y creciente comunicación entre los procesos religiosos de diversas partes del mundo con la configuración de sistemas capitalistas, reviste una especial importancia en especial para las contribuciones de las dos últimas secciones. Para nuestros propósitos de investigación, sin embargo, la sección más importante es la primera porque ahí se expone y “pone a prueba” el paradigma de Weber; aunque nuestra perspectiva no coincide con la de extender su tesis sobre el protestantismo más allá de las delimitaciones espacio y temporales que Weber expresamente especificó para medir su validez, consideramos que la clarificación de la tesis especialmente por parte de mi ex discípulo en el Balliol College de Oxford, David N. Gellner, constituye una aportación particularmente pertinente a la historia de la guerra académica de los cien años aquí analizada.

La gran aportación de Gellner es un artículo donde examina la validez de la investigación de Weber para el caso de la sociología de la religión de la India.¹⁸⁴ El debate en estudios sobre la India con respecto a si la religión de esa zona del mundo fue un factor que inhibió el desarrollo de un capitalismo autóctono ha estado, según Gellner, “totalmente viciado por malos entendidos con relación a sus principales objetivos de investigación”; de tal modo que el debate en torno a la tesis de Weber sobre el protestantismo, tanto en occidente como en la India, ha estado viciado por tres falacias fundamentales, que “en orden decreciente de vulgaridad” son las siguientes:

- i) Weber era un idealista en el sentido de que él creía que la conducta económica estaba directamente determinada por creencias religiosas, ya sea de individuos, de colectividades o de ambos.
- ii) el problema del desarrollo es lineal y los orígenes del capitalismo requieren

esencialmente de los mismos factores sea en la China medieval, la Europa del siglo XIX o el Perú del siglo XX.

iii) Weber tenía una concepción de la causalidad social tipo Hume (dondequiera que a entonces b), y por ello pensaba que si a era la causa de b, resultaba una condición necesaria y suficiente, o por lo menos necesaria, de B.¹⁸⁵

Gellner demuestra a continuación por qué no puede considerarse a Weber un idealista ni un evolucionista teleológico y que tampoco puede pensarse que tenía una interpretación “dura” de la causación social, por lo menos no en sus ensayos sobre el protestantismo. Como son muchos los casos donde el protestantismo por sí solo no generó una mentalidad capitalista, los defensores de la tesis weberiana han insistido en que ésta no sostiene algo así como que “el protestantismo generará invariablemente al espíritu del capitalismo, sino que tiene un gran potencial para hacerlo”.¹⁸⁶ De tal modo que una vez limpiada de las tres vulgares falacias mencionadas, la tesis weberiana propone más bien, según Gellner, lo siguiente:

El espíritu del capitalismo fue una precondition necesaria para la primera aparición del capitalismo moderno. Por supuesto que no era una condición necesaria, tal y como lo muestra el caso del jainismo en la India discutido más adelante. Y tampoco era una condición necesaria para el capitalismo como tal: pues una vez que el capitalismo opera sobre sus “bases mecánicas” es el capitalismo mismo el que tiende a generar el espíritu capitalista, o aspectos de éste, y no al revés. La importancia del protestantismo reside en que produjo y legitimó el espíritu capitalista, pero no había ningún nexo necesario o suficiente entre el protestantismo y el espíritu capitalista. Por lo mismo, simplemente no viene al caso citar contra Weber ejemplos de capitalistas no protestantes o de protestantes no capitalistas. El protestantismo fue un elemento de una situación que, tomada en su conjunto, fue suficiente para producir el espíritu capitalista, el cual, a su vez, según ya se dijo, fue necesario para la primera aparición no planeada de una sociedad industrial.¹⁸⁷

Las relaciones entre los términos del argumento de la tesis weberiana, según hemos visto a lo largo de esta investigación, son más complicadas e indirectas que como lo plantea Gellner; de cualquier modo, para el caso específico de interpretar posteriormente la tesis de Weber sobre la India es suficiente y conveniente. Por otro lado, resulta mucho más importante explicar por qué la repetición de las tres falacias vulgares se ha mantenido durante noventa años de debate en torno a la tesis weberiana, y Gellner explica por qué es tan fácil y frecuente cometer los tres errores de argumentación señalados. En primer lugar, por el orden de exposición en que Weber presenta su argumento, pues es fácil confundir el planteamiento inicial del problema que va a desarrollar con la tesis misma. En efecto, al plantear el problema con las estadísticas de Offenbacher, Weber da la impresión de defender la “tesis” con respecto a que los protestantes de la Alemania del siglo XIX eran más “empresariales” que los católicos. Pero en segundo lugar, las probabilidades de confusión aumentan porque Weber da

diversos significados al uso de la palabra *capitalismo*.¹⁸⁸ Así refiere, por un lado, a (i) “un tipo de actividad económica que se encuentra en todas las civilizaciones” porque es el capitalismo irracional aventurero y de botín; (ii) después está lo que Weber identifica como el capitalismo burgués racional moderno, basado en el trabajo formalmente libre, la contabilidad por partida doble, la separación de los bienes de la empresa del patrimonio personal y afin a un mercado regular, por último (iii) está el *capitalismo* como un nombre para un tipo de sociedad industrial. Al buscar una explicación para el capitalismo en el segundo sentido, Weber creyó encontrarla también para el capitalismo en el tercer sentido.

“el espíritu del capitalismo, por otra parte, comprende un conjunto de creencias, históricamente inusitadas, basadas en la búsqueda de la ganancia por sí misma, al cual Weber ejemplificó con las máximas de Benjamín Franklin”.¹⁸⁹ El espíritu del capitalismo sólo puede estar asociado con el capitalismo en el segundo de sus significados, es decir, moderno, racional y burgués, y eso tan sólo hasta antes de que opere ya sobre “sus bases mecánicas”. Además, lo que Weber identificó como el espíritu capitalista ni siquiera es necesariamente requerido para que haya una organización económica capitalista. “El protestantismo, en cambio, produjo individuos imbuidos con el espíritu capitalista y, como consecuencia no buscada de su acción, produjeron un nuevo tipo de sociedad basada en su propia actitud hacia el trabajo”.¹⁹⁰

David Gellner muestra la irrelevancia de las objeciones de Herbert Lüthy y Trevor-Roper en la década de los sesenta porque simplemente cambian los términos delimitados expresamente por Weber para “poner a prueba” la validez de su tesis a fin de, posteriormente, “refutar” no la tesis de Weber, sino la reconstruida por ellos. Posteriormente, David Gellner expone los puntos fuertes y los errores fácticos de la sociología de la religión weberiana aplicada a los casos del budismo y el hinduismo, para llegar a la siguiente conclusión: “La sociología del budismo y el hinduismo de Weber es una maravilla de síntesis, y a pesar de la apariencia superficial en contrario, dada la enorme masa de detalles, despliega un impresionante tema unitario”.¹⁹¹ Ignorar o desechar esta investigación por los errores fácticos que contiene es, por otra parte, algo que no hace justicia a las tres virtudes principales de la obra: 1) un amplio panorama comparativo desde China y Europa hasta roma y Grecia; 2) una profundidad de conocimiento histórico rara vez alcanzado por algún sociólogo, economista o antropólogo, y 3) un impresionante aparato teórico. De tal modo que por el panorama general y las líneas de larga duración que ofrece, esta obra sobre la India merece ser mejor aprovechada por los especialistas, a pesar de los errores fácticos que contiene.¹⁹² Además, esta investigación sirve de confirmación indirecta a la célebre tesis weberiana sobre el protestantismo.

David Gellner fue educado en la filosofía analítica de Oxford (en Balliol tomamos

juntos tutorías sobre Kant con Montefiore y fuimos a las clases de Strawson, en Magdalen) antes de hacer su maestría en estudios indostánicos, de ahí deriva tanto el rigor lógico como el estilo de clarificación conceptual analítica de su artículo. No obstante, en más de un sentido sus asociaciones causales son, a pesar de todo el esfuerzo en contrario, demasiado directas y no le hace justicia a las sofisticaciones del argumento de Weber, pues no menciona ni las afinidades electivas ni el desencantamiento del mundo, tampoco parece estar consciente de las dos versiones distintas, con importantes modificaciones entre sí, del célebre texto analizado. La paradoja de las consecuencias no intencionadas de la acción es mencionada una sola vez. Pese a ello, su interpretación de la tesis weberiana es sumamente adecuada si se compara con otras de la época que recayeron en los típicos y tradicionales errores para criticarla, independientemente de los notables avances registrados para mediados de los noventa en su correcta difusión didáctica y masiva.

Richard F. Hamilton y su “desconstrucción social de la realidad” en 1996

Resulta interesante constatar así el grado de avance en la exposición de la tesis weberiana sobre el protestantismo alcanzado para mediados de la década de los noventa, incluso en libros de texto destinados a la enseñanza de la sociología para estudiantes no graduados. Tal es el caso, por ejemplo, del libro escrito en 1995 por los profesores británicos John A. Hughes, Wes W. Sharrok y Peter J. Martin, dedicado al buen “entendimiento” de la sociología clásica representada por tres figuras: Marx (con todo y sus raíces hegelianas), Durkheim y Weber.¹⁹³ Sorprende positivamente la manera en que las tesis esenciales de los tres autores son expuestas, de manera clara y sencilla, pero sin perder ni rigor ni sofisticación. El caso específico de la delicada cuestión del estatus de la causalidad en la tesis weberiana sobre el protestantismo es expuesto del siguiente modo por estos maestros británicos:

Weber mismo no suponía que sus ensayos sobre la ética protestante habían establecido de manera concluyente su argumento con respecto al crucial papel causal de las sectas protestantes en la creación del capitalismo moderno. A lo más, había mostrado que existía una afinidad entre esa ética y el espíritu del capitalismo, así como había delineado una descripción plausible sobre cómo una *podía* haber llevado al otro. Esta descripción era plausible en “el nivel significativo”. Era un ejercicio explicativo diseñado para hacer “comprensible” la conexión entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Weber intenta mostrar qué es lo que tenía sentido para la gente interesada en actuar y reaccionar en la manera que lo hicieron dados sus ideales, creencias y propósitos. Sin embargo, mostrar que tal secuencia de acontecimientos era posible, y por tanto, causa posible del espíritu capitalista, no era lo mismo que plantear el caso en el “nivel de la causalidad”, es decir, como si demostrara que ésta era, de hecho, la secuencia causal.¹⁹⁴

Donde Weber sí estableció claras relaciones causales de tipo “duro” fue en sus investigaciones dedicadas a China, la India, el antiguo judaísmo y las diversas notas que dejó sobre su visión del Islam. De tal modo que son estas investigaciones, y no los ensayos originales sobre el protestantismo, las que proporcionan evidencia cruzada para considerar, en términos de un determinado tipo de causalidad, la ética protestante como un factor causal en la configuración del espíritu del capitalismo: “El punto de esas investigaciones era reforzar la tesis de la eficacia causal de los ideales religiosos y, a través de éstos, asegurar su posición con respecto a que la ética protestante fue uno de los factores causales en el origen del capitalismo moderno occidental”.¹⁹⁵

Si se piensa que para 1995 podía darse en libros de texto una exposición tan equilibrada y matizada sobre la manera en que incide el factor causal en la tesis weberiana sobre el protestantismo, entonces también puede constatarse que, después de todo y a final de cuentas, sí se había dado un notable y tangible avance en la manera de exponer y difundir didácticamente la tesis weberiana sin deformarla con los más típicos errores, reduccionismos y falacias que había padecido ante la dificultad de muchos de sus

críticos para entenderla correctamente. No obstante, hay una especie de “maldición sisífrica” que aqueja a esta célebre tesis, pues así como hay notables avances en su correcta difusión, también hay recaídas e “involuciones” en la dirección de deformarla para después criticar, no la tesis misma, sino su deformada “reconstrucción”. Tal es el caso del libro de 1996 del canadiense Richard F. Hamilton sobre la “desconstrucción social de la realidad”.¹⁹⁶

Sin citar directamente el libro de Berger y Luckmann, *The Social Construction of Reality* (1968), que mediante el método de la sociología del conocimiento aborda la cuestión sobre cómo los “significados subjetivos” se vuelven “facticidades objetivas” en el proceso de la interacción social,¹⁹⁷ Richard F. Hamilton intituló su propio libro *The Social Misconstruction of Reality*, en una inequívoca referencia, tanto elíptica como irónica, a ese libro ya clásico de la teoría sociológica contemporánea. También Hamilton se declara partidario del método de la sociología del conocimiento, pero no para investigar los “mundos de vida” o la fenomenología de la “realidad social” de la vida cotidiana, sino para denunciar la manera en que la comunidad académica convierte mitos, tesis o “acontecimientos”, sin auténtica evidencia empírica que los sustente, en “verdades científicas” incuestionables que adquieren tal estatus a base de repetirse y transmitirse como “verdades conocidas” porque las “autoridades” en el tema citan otras “autoridades” para reproducir, mediante un sistema cerrado de citas cruzadas pero sin referencia a la evidencia empírica, tal “verdad”, que adquiere mayor fuerza y “validación científica” mientras más se repite y se transmite como tal. Hamilton define así el significado del título de su libro:

La expresión “desconstrucción social” como es usada aquí, refiere a un error colectivo, a un acuerdo extendido sobre hechos o interpretaciones que están equivocados. Una amplia gama de ejemplos serán revisados en este trabajo, todos los cuales tienen rasgos distintivos: implican errores, equivocaciones o mala lectura de la evidencia; los errores han sido ampliamente aceptados, y han persistido por muchos años.¹⁹⁸

Los ejemplos son muy variados y algunos pertenecen a la sabiduría popular, tales como que Mozart murió en la miseria y sin reconocimiento después de haber sido un “*wunderkind*” o que el duque de Wellington declaró en una visita a los campos de juego de Eton, donde había estudiado: “Aquí se ganó la batalla de Waterloo”. Hamilton refuta ambas “desconstrucciones” acudiendo a la evidencia empírica: las ganancias anuales de Mozart en 1791, el año de su muerte, fueron de 3 752 florines, “los más altos de toda la década de su estancia en Viena” y equivalente a más de diez veces el salario de un profesor de secundaria y más de quince al de uno de primaria, además, el cuerpo de Mozart fue homenajeado en la catedral de San Esteban, en Viena, por dos días, antes de ser enterrado en una fosa común como era costumbre en esa época.¹⁹⁹ El mito del trágico genio que murió en la miseria y no fue reconocido por una ingrata sociedad, no

apareció sino hasta 1856 en la biografía escrita por Otto Jahn. El mito del artista no reconocido era particularmente atractivo por su mensaje implícito: “hay que recompensar generosamente a los artistas, especialmente si son genios, mientras aún viven”.²⁰⁰

El capítulo más largo, y por mucho, del libro de Hamilton está dedicado a la tesis weberiana sobre el protestantismo, donde la evidencia empírica para refutarla es más difícil de encontrar que la suma de emolumentos anuales de Mozart en 1791. No obstante, Hamilton empieza cuestionándola por las estadísticas que Weber presenta al inicio, basadas en la investigación de su alumno Martin Offenbacher. Para ello, Hamilton subraya los mismos errores, fácticos y de imprenta, que el investigador sueco Kurt Samuelsson ya había descubierto y denunciado desde 1957.²⁰¹

Recordemos que el estudio de Offenbacher presentaba estadísticas locales de la región de Baden, al sudoeste de Alemania, para probar que los niños protestantes eran enviados con mayor frecuencia que los católicos a escuelas técnicas y científicas, mucho más apropiadas para futuras profesiones empresariales, industriales y comerciales que la tradicional educación humanista basada en el griego y el latín. Además, dentro del mismo tipo de escuelas, los protestantes mostraban mayor diligencia que los católicos, para pasar a ocupar finalmente los mejores puestos directivos industriales de la región. Weber usó esas estadísticas como mero pretexto introductorio a fin de “plantear el problema” de su investigación, *al lado* de la referencia a muchos otros autores que desde el siglo XVIII, tanto en Francia como en Inglaterra, habían señalado la coincidencia entre la confesión protestante y el progreso económico. El valor de las estadísticas de Offenbacher en este sentido no es mayor que el que tienen las observaciones de Montesquieu, Heine, Macaulay o Keats, las cuales Weber incluye en ese mismo capítulo para plantear el problema de su investigación y desde ahí remontarse a una explicación histórica sobre los orígenes de una ética religiosa y una mentalidad económica a partir del siglo XVI. Ni las estadísticas ni las citas de esas autoridades constituyen ni la “prueba” ni la parte “crucial” de la tesis, como tampoco ofrecen la directriz o modelo metodológico que Weber va a seguir en su propia investigación, sino que son un mero pretexto para “plantear un problema” dado por evidente a principios del siglo XX.

No obstante, Samuelsson confundió ese pretexto con la “prueba” decisiva de la tesis weberiana y por ello revisó el significado de esas estadísticas a fin de demostrar que el predominio de protestantes sobre católicos en un determinado tipo de escuelas no obedecía a razones de confesión religiosa, sino de distribución de densidad demográfica. Más aún, Samuelsson exhibió un claro error en el cuadro estadístico de Offenbacher retomado por Weber: en la columna de porcentajes para estudiantes registrados en los *Realgymnasien* el total suma 109% porque hay 69% de protestantes, 31% de católicos y 9% de judíos.²⁰² Éste es uno de los datos de Weber para probar el predominio de los protestantes sobre los católicos en las escuelas técnicas y científicas; para Samuelsson, el

error está precisamente en el porcentaje adjudicado a los protestantes, pues la cifra correcta parece ser más bien 59 y no 69 por ciento. Como el error original no es de Weber, sino de Offenbacher, Samuelsson lo toma como un mero error de imprenta, pero una vez corregido, la representación de protestantes en la tabla general baja de 21 a 11 puntos porcentuales. Hamilton repite toda esta argumentación, pero agrega que otros estudios han demostrado que la asistencia de protestantes a los *Realgymnasien* ni siquiera era 59, sino un mero 52 por ciento.²⁰³ La conclusión respecto a la base estadística sería que Weber exageró una relación que no parece tan significativa como para “probar” su tesis, y aunque Hamilton afirma que esta primera sección del ensayo “contiene el esfuerzo de Weber para establecer la asociación crucial” de su investigación,²⁰⁴ después de una larga disquisición el crítico canadiense se ve obligado a aceptar que “el mal paso del primer capítulo no tiene por qué afectar los argumentos centrales de la ‘tesis weberiana’ ofrecida en capítulos posteriores”.²⁰⁵

Así que Hamilton se decide abordar, después de su propio “primer mal paso”, la tesis weberiana propiamente dicha, pero cometiendo el mismo error que le critica a Weber: no cita fuentes primarias puesto que no se basa en el texto mismo de Weber para definir el principal objetivo de éste, sino que acude a fuentes secundarias constituidas por interpretaciones posteriores, como la de Gordon Marshall de 1982, de donde saca de contexto una cita a fin de definir la “esencia” del argumento weberiano: “La tesis de Weber, escribe Marshall, no es complicada: es ‘muy simplemente que ciertas doctrinas protestantes *causaron* el surgimiento de la mentalidad capitalista moderna’”.²⁰⁶ Grave simplificación, pero quizá no tan grave como aquélla mediante la cual Hamilton había deformado, desde la primera página de su libro, la tesis weberiana al definir su propósito central, ahí sí ya sin ningún apoyo documental, que en “su famosa tesis de la ética protestante Weber sostuvo que había un fuerte nexo entre el protestantismo y el éxito mundano: las energías conductoras generadas por una nueva doctrina religiosa, argumentó, proporcionaron una explicación para el *surgimiento de Occidente*”.²⁰⁷

Literalmente que ésta es una *mala y deformada reconstrucción* de la tesis weberiana pues el muy específico y crucial término del *espíritu del capitalismo* es sustituido por productos de la propia cosecha de Hamilton que no aparecen en el texto de Weber: el “éxito mundano” (“wordly success”) y “el surgimiento de occidente” (“the rise of the West”), por el cual Hamilton entiende, como veremos más adelante, algo totalmente ajeno a la problemática weberiana, a saber, el predominio tecnológico e imperial del mundo occidental sobre el resto de las culturas y civilizaciones.

Deformada de entrada la tesis weberiana, en dos instancias cruciales del libro de Hamilton, éste procede a señalar que de cualquier manera lo más importante no es el protestantismo ni la discusión inicial sobre la noción de *vocación* que tenía Lutero, sino que “el meollo del argumento se encuentra en la discusión del calvinismo y la doctrina de

la predestinación”.²⁰⁸ Así que Hamilton procede a desglosar analíticamente en doce proposiciones principales la tesis weberiana, a fin de evaluar la “evidencia actual” que permitiría apoyar, o no apoyar, cada una de las proposiciones parciales, y así llegar a un balance final de qué tan válida sigue siendo la tesis en su conjunto. La “calificación” otorgada por Hamilton a cada una de las doce proposiciones de la tesis es así la siguiente:

- 1) *Lutero y la vocación*. Fundamentada, pero con una importante reserva: Lutero dio un significado especial a este término tan importante en su teología. Weber, no obstante, proporcionó una pista falsa porque se concentró en sus aspectos económicos e hizo una lectura individualista de la actividad prescrita. Pero el término tiene una aplicación mucho más amplia y estaba orientado por una racionalidad corporativista.
- 2) *Calvinismo y predestinación*. Fundamentada, pero con una importante reserva: [...] la reconciliación del decreto eterno, por un lado, y el libre albedrío, arrepentimiento y gracia divina, por el otro, generaron soluciones muy diversas y cambiantes.
- 3) *Transmisión de la idea de la vocación*. Fundamentada, pero con una importante reserva: el concepto de Lutero, y no la lectura de Weber de aquél, se desarrolló en la literatura pastoral luterana y así fue ampliamente difundido.
- 4) *Transmisión de la idea de la predestinación*. Fundamentada, pero con importantes reservas: aunque forma parte de la doctrina calvinista, hay dudas sobre su extensión temporal y espacial [...]. El uso que da Weber a la confesión de Westminster es muy desorientador. La doctrina predestinacionista fue reemplazada por la teología del convenio antes de la Guerra civil. Su colapso se aceleró después de la caída de la república. En su punto más fuerte, el calvinismo tenía una presencia limitada en Europa occidental. Weber descontó posteriormente su importancia en los Países bajos y no ofreció evidencia clara sobre su incidencia en Inglaterra o en sus colonias de América.
- 5) *Ansiedades por la salvación derivadas de perspectivas predestinacionistas*. No están adecuadamente fundamentadas por Weber y han sido rechazadas en investigación subsecuente [MacKinnon].
- 6) *El trabajo como señal*. No fundamentado por Weber pues no ofreció ninguna evidencia documental sobre este punto [...].
- 7) *El trabajo como respuesta a la cuestión de la salvación*. No fundamentada, porque para esto se debió probar que los puritanos trabajaban significativamente más que los anglicanos.
- 8) *Reinversión*. No fundamentada: el argumento supone la acumulación del capital y su reinversión (como opuestos a otros usos, tales como los diezmos y la

filantropía), para lo cual no se ofrece ninguna evidencia. Esta conclusión depende de deducciones; es una inferencia derivada de las restricciones contra la autoindulgencia. Ninguna evidencia seria se presenta para apoyar el punto.

- 9) *Las correlaciones geográficas.* No fundamentada. Las correlaciones más frecuentemente presentadas son, por decir lo menos, algo gruesas. Que Inglaterra y Holanda mostraron un desarrollo económico sobresaliente no establece el “protestantismo” como su causa [...].
- 10) *La transformación de la ética protestante en el espíritu del capitalismo.* No fundamentado. El apoyo para esta proposición es muy débil: se debe aceptar que esos escasos fragmentos de los escritos de Franklin representan efectivamente el espíritu del capitalismo definido por Weber. Y también debe aceptarse que ese “espíritu” se deriva de antecedentes calvinistas.
- 11) *Generalización del espíritu: la jaula de hierro.* Tampoco esto está fundamentado. No se presenta ninguna evidencia para demostrar la presencia universal de la obligatoria ética de trabajo; ni tampoco ninguna evidencia que demuestre la difusión de esa ética en décadas o siglos anteriores a aquellos previamente no afectados por el protestantismo ascético.
- 12) *El argumento de la persistencia.* El argumento de diferencias significativas en el desempeño de los católicos y los protestantes a finales del siglo XIX no fue adecuadamente fundamentado. La evidencia mostrada en las estadísticas de las escuelas de Baden implican un error de imprenta y un argumento causal que probó ser espurio.²⁰⁹

Hamilton concluye que el argumento de Weber sobre la ética protestante queda así “muy agrietado” porque no proporcionó ninguna evidencia empírica para apoyar sus proposiciones cruciales. Por lo menos la tesis no fue *demostrada* por él. “Pero no probada no es lo mismo que equivocada” desde el momento en que muchas de las proposiciones de la tesis weberiana son, “en principio, empíricamente contrastables”.²¹⁰ Y lo que Hamilton propone es generar las condiciones “para poner a prueba” la tesis weberiana mediante más casos empíricos, especialmente actuales, tales como los que inundaron las revistas estadounidenses de sociología durante la década de los años sesenta; esos casos se dejaron de hacer precisamente porque se demostró que esas investigaciones no servían ni para apoyar ni para refutar la tesis weberiana dado que no se ajustaban a los parámetros especiales y temporales expresamente delimitados por el propio Weber para evaluar su tesis. Hamilton, sin embargo, no está muy dispuesto a respetar dichos parámetros de validez, por lo que propone que solamente mediante un rebasamiento de éstos y una extrapolación a otros casos y condiciones, podrá probarse adecuadamente la tesis weberiana en términos empíricos.²¹¹ Un ejemplo de tal

extrapolación es el que flagrantemente lleva a cabo cuando propone que lo que debe hacerse son comparaciones entre los estilos de vida, por ejemplo, de “el bautista ascético John D. Rockefeller”, quien tenía mansiones en Cleveland y la Quinta avenida de Nueva York, y “el episcopalista J. P. Morgan”, quien vivía a todo lujo, a fin de preguntarse qué tantas diferencias había entre sus estilos de vida y el tipo de gastos que hacían, para lo cual es necesario “revisar sus cuentas corrientes”: “¿cuánto de sus respectivas fortunas se iba a sus casas y a su consumo suntuario? ¿cuánto perdió económicamente Morgan debido a sus obras de arte, la biblioteca y su famoso yate el *Corsair*? La mayoría de estas preguntas está sin respuesta, y ni siquiera se hacen”.²¹²

Tales “investigaciones empíricas” simplemente serían irrelevantes para “poner a prueba” la tesis weberiana dados sus expresos parámetros espacio temporales de validez, pero en el desglose de la tesis en las doce proposiciones particulares que sugirió Hamilton, hay algunas que sí están sujetas a la “contrastación empírica”, con fundamento en investigaciones posteriores, pero que Hamilton simplemente se rehusó a tomar en cuenta. Tal es el caso, por ejemplo, de la proposición 5, relativa a la cuestión de las *ansiedades por la salvación derivadas de perspectivas predestinacionistas*, especialmente en el puritanismo anglosajón del siglo XVII, las cuales, según Hamilton no se encuentran adecuadamente fundamentadas por Weber y han sido rechazadas por la “investigación subsecuente”, para lo cual cita las críticas de MacKinnon y Kaspar von Greyerz.²¹³ Pero lo que aquí no cita Hamilton es que la principal autoridad en la materia de la teología del convenio, David Zaret, refutó, a su vez, esas críticas para demostrar que las fuentes y documentos indirectos de la teología del convenio apoyan más bien la versión de Weber, y refutan las reconstrucciones de Greyerz y MacKinnon.²¹⁴

Por otro lado, al rehusarse Hamilton a tomar en consideración la discusión de otras obras de Weber que dan el marco más amplio para interpretar correctamente la tesis sobre la ética protestante, pierde de vista que esas otras investigaciones, incluso “empíricas”, que echa de menos se encuentran justo ahí, en esas otras obras de Weber, no necesariamente restringidas al ámbito de la sociología de la religión, pero que Hamilton desconoce y que, por lo mismo, se limita a criticar una pieza particular de un rompecabezas mucho más complejo. Hamilton no hace referencia a la metodología del tipo ideal y no menciona ni una sola vez ni el recurso de las “afinidades electivas” ni al teorema del guardagujas para dar cuenta de la manera en que Weber explica la relación entre ideas e intereses. Tampoco parece conocer las importantes diferencias que presentan entre sí las dos versiones de los ensayos sobre la ética protestante, precisamente en función de toda la gama de investigaciones realizadas por Weber que apoyan la segunda versión y que no estaban presentes en la primera. Más que una “desconstrucción social” perpetrada en esa tesis, tal y como supone Hamilton, las diferencias entre las dos versiones, y de todas las investigaciones complementarias que

apoyan la segunda versión, son las que tienen que ver con la extrañeza de que a veces Weber parece hablar en términos de un bosquejo, experimental y provisional, mientras que en otras da la impresión de hablar de una investigación confirmada y fundamentada. Por no acudir a las demás obras de Weber, ni saber de las diferencias de alcance teórico que pueden tener entre sí las dos versiones de los ensayos sobre el protestantismo, y por ignorar los avances en el conocimiento de la obra de Weber que ya se tenían para mediados de la década de los noventa especialmente en Alemania, Hamilton se queda en la siguiente aporía:

La tesis de la ética protestante parece ser una desconstrucción social. En una nota a pie, Weber se refiere a su argumento como un “bosquejo”, un término que parece plenamente apropiado. Pero en muchas afirmaciones llenas de confianza del texto, Weber parece moverse más allá de esa indicación de lo tentativo o hipotético y trata la tesis como una conclusión bien documentada. La desconstrucción, la transformación de lo hipotético en una conclusión confirmada, también se encuentra en el trabajo de escritores posteriores, especialmente entre los sociólogos. Weber y sus defensores han atribuido validez a la hipótesis y han otorgado un significado histórico mundial a la “ética protestante”.²¹⁵

En el mismo año de 1996, Hartmut Lehmann había encontrado, en las variantes entre las dos versiones de los ensayos sobre la ética protestante, la razón para explicar la supuesta contradicción entre la apariencia de lo hipotético y tentativo, por un lado, y el carácter de conclusión definitiva y confirmada, por el otro:

Al cambiar algunas palabras, omitir otras y agregar algunos párrafos, Weber modificó considerablemente el tono de exposición en la versión revisada de 1920. Mientras que en la primera versión de 1904/05 Weber da la impresión de estar realizando un interesante experimento científico, en la segunda versión de 1919/20 escuchamos, por el contrario, el tono de una autoridad consagrada, pues escribe como si presentara el resultado final de una investigación contra la cual no puede presentarse mayor objeción.²¹⁶

Pero la razón principal para explicar el cambio de tono proviene de la confianza que Weber tiene en 1920 porque ya cuenta detrás de sí con el estudio sobre “La ciudad” y la sociología de la dominación de *Economía y sociedad*; con las lecciones impartidas en Múnich sobre la *Historia económica general*, y con el teorema del guardagujas y demás recursos, tanto teóricos como sustantivos, que aparecen en sus tres volúmenes de sociología de la religión, por no decir nada de las cuatro respuestas que Weber escribió entre 1907 y 1910 para refutar a Fischer y Rachfahl. Todo esto constituye el conjunto de investigaciones, algunas claramente “empíricas”, que vinieron a apoyar y reforzar la segunda versión y que aún no se encontraban en el trasfondo de la primera; pero si Hamilton se rehúsa a tomar en cuenta estas otras fuentes (y todo indica que simplemente nunca las leyó), el resultado final es que Hamilton se encierra en su propia interpretación sumamente parcial y deficiente y, por tanto, “desconstruida”.

La obsesión de Hamilton por los métodos de investigación empírica se manifiesta

también de otras maneras que permiten explicar su peculiar miopía. Por ejemplo, cuando decide tomar el *Social Sciences Citation Index* o el *Religion Index One* como criterio para medir qué tan importante es una tesis o un libro en función de cuántas veces aparece citado en ellos. Su antipatía por la tesis weberiana lo lleva a afirmar que para los “verdaderos especialistas”, que son quienes trabajan en historia de la Reforma o historia económica, la tesis ni siquiera es tan importante o significativa porque, por ejemplo, los especialistas en religiones comparadas no le dedicaron entre, 1989 y 1992, más que “unos cuatro artículos por año”; en tanto que, con excepción de Inglaterra, los historiadores del calvinismo de otras partes del mundo no han orientado sus investigaciones por lo planteado en la tesis weberiana.²¹⁷ La “excepción” inglesa la explica Hamilton por la presencia de “la escuela de Tawney”, pero no se le ocurre mencionar una escuela todavía mucho más influyente e importante como lo es “la escuela de Christopher Hill”. En cuanto a los historiadores económicos, Hamilton menciona a varios autores que hacen una referencia ritual a las tesis de Weber y Tawney, pero sin abordarla en detalle. Entre éstos menciona un voluminoso libro donde la tesis de Weber merece un juicio muy favorable, “pero incluso ahí la tesis de la ética protestante recibe una escasa atención, sólo cinco páginas de las 550 de esta historia”.²¹⁸ Hamilton cita el libro de Landes de 1969,²¹⁹ pero pareciera que este autor se propuso refutar la afirmación de Hamilton tan sólo dos años después de la aparición del libro de éste, porque en 1998 hace girar todo un nuevo y más voluminoso libro de historia económica comparada en torno a la tesis weberiana, a la cual trata incluso mejor que en su anterior libro.²²⁰ Y cuatro años después del libro de Hamilton, Landes participa con una ponencia en un seminario convocado en Harvard, en el año 2000, para explorar la actualidad de la tesis weberiana, con la cual concuerdan muchos otros especialistas en historia económica invitados a ese seminario.²²¹ De tal modo que el fallido intento de Hamilton por restarle importancia a lo que el propio Landes califica de “la tesis más influyente y provocativa jamás escrita” por “la maravilla de ciencia social diversificada en que se convirtió Max Weber”,²²² no podría calificarse con justicia más que de “infructuoso”.

No obstante, Hamilton acepta que los “no especialistas” en el tema, es decir, todos los sociólogos y politólogos,²²³ sí le han prestado una enorme atención a la tesis weberiana, por lo que son ellos los culpables de crear y perpetrar la “desconstrucción social de la realidad” mediante esta tesis mítica que carece de cualquier tipo de “sólida evidencia empírica”. Y a continuación menciona quince libros de texto de sociología en inglés donde la tesis se transmite sin ninguna mención a sus fallas, peor aún, ¡sin una sola cita o referencia a Kurt Samuelsson! Y como si se tratara de una verdad científica tan probada como la ley de la gravedad. Hamilton no se explica cómo es posible que la obra de Samuelsson haya caído prácticamente en el olvido, pues en el *Social Science Citation Index* de 1989 a 1992 sólo hay tres citas a su crítica a Weber, y “ninguna exacta porque

las tres escribieron mal su nombre y una dio el nombre de su obra en inglés pero con la fecha de la edición sueca”, mientras que tanto ese índice como el *Arts and Humanities Citation Index* “dan múltiples referencias a *La ética protestante*”.²²⁴

La razón por la cual el libro de Samuelsson dejó de tener importancia desde la primera mitad de la década de los sesenta, para después ya no ser tomado en serio prácticamente por nadie, reside en que fue demolido por las pertinentes observaciones y contracríticas, primero de Bellah y Nelson, y después de Hansen. Todos demostraron que la “prueba” de la tesis de Weber no está en las estadísticas de Offenbacher, sino que éstas son un mero pretexto para plantear el problema que, en todo caso, tiene validez para los siglos XVI y XVII y parte del XVIII, pero no para épocas posteriores cuando “el capitalismo victorioso ya opera sobre bases mecánicas”. Hamilton también parece perder esto de vista, cuando en una sola ocasión acepta que ese capítulo inicial no incide ni afecta directamente el verdadero argumento de la tesis weberiana.²²⁵

Por otro lado, en su esfuerzo por presentar la tesis weberiana como un caso de “desconstrucción social” debido a su transmisión masiva como una supuesta verdad científica probada, Hamilton no toma en cuenta que tal difusión, de hecho, se ha visto acompañada siempre de las críticas e intentos centenarios por “refutarla” a partir de una deformación de la tesis, de tal modo que *la verdadera desconstrucción social* se ha dado, en todo caso, en esa distorsionada transmisión, enmarcada en el contexto de constantes polémicas, y no tanto en que la tesis weberiana haya sido aceptada como un incuestionable “paradigma de ciencia normal”. Más bien, lo que ha ocurrido después de cien años de debate, como bien lo señalaba MacKinnon en 1993, es que la tesis weberiana *ha resistido* y vencido a la inmensa mayoría de las críticas. Lejos, pues, de haber sido aceptada como una verdad científica incuestionable, el destino de la tesis weberiana ha sido el de “una tesis esencialmente cuestionada”,²²⁶ pero capaz de salir adelante, no obstante todas las críticas, al vencer todos los intentos por refutarla.

De cualquier modo, hacia el final de su crítica a la tesis weberiana Hamilton plantea varias hipótesis supuestamente alternativas, pero “para dar cuenta del surgimiento y predominio de Occidente”,²²⁷ lo cual, por un lado, no era el *explanandum* de los ensayos de Weber y, por el otro, rebasa los parámetros de validez expresamente delimitados por él. Pese a ello, Hamilton se lanza alegremente a disertar sobre cómo el tipo de ingeniería naval de Inglaterra y Holanda, así como la superioridad de su artillería, les dio a estas dos naciones una ventaja decisiva en los siglos XVI y XVII para desplazar a España como potencia hegemónica, dado que Carlos V tenía que “lidiar simultáneamente con los turcos, la Reforma protestante y la conquista de América”, por lo cual no pudo aprovechar racionalmente las enormes ganancias que le reportó especialmente esta última empresa. Además, el costo de los rituales de la Iglesia católica era mucho más elevado que el de los austeros servicios protestantes, y esto también ayudó a un uso más racional

de los recursos económicos en los países reformados.²²⁸

El hecho de que la enorme concentración del clero en Worms, colonia y Hamburgo, tuviera que dedicarse a la actividad dentro del mundo después de la Reforma, también tuvo importantes consecuencias económicas, independientemente de las características intrínsecas del mensaje religioso.²²⁹ Sólo que aquí Hamilton no menciona que Weber mismo ya había llamado la atención sobre cómo el protestantismo generó tales efectos al fomentar precisamente el ascetismo intramundano, el cual, según Sebastián Franck, tan sólo consistió en extender al mundo la disciplina del monje del convento.²³⁰ De cualquier manera, para Hamilton no hay ninguna influencia directa del protestantismo sobre el desarrollo del capitalismo entre otras cosas porque, para él, la Revolución Industrial no se inició en el siglo XVII, sino hasta mediados del XIX, cuando la industria algodonera de Manchester se adueñó de la principal industria exportadora de Gran Bretaña: “El fenomenal crecimiento de Manchester ocurrió entre los años de 1830 a 1840, fechas que plantean serios problemas a la tesis de Weber porque casi dos siglos se interponen entre el triunfo puritano en la Inglaterra del siglo XVII y su despegue económico”.²³¹ En suma, concluye Hamilton, “los historiadores económicos proporcionan una amplia gama de hipótesis para dar cuenta del desarrollo ‘del occidente’, de las cuales sólo hemos podido tocar aquí una pequeña muestra”.²³²

Para estas alturas Hamilton parece no percatarse ya de lo lejos que se encuentra de la tesis weberiana ni de los parámetros que delimitan su margen de validez. Si en vez de esta destructiva deformación, Hamilton se hubiera dedicado a leer las otras obras de Weber que inciden directamente en su explicación de los orígenes del capitalismo moderno, seguramente se habría evitado este desvío, tan innecesario como irrelevante, para cuestionar su tesis sobre el protestantismo. La “deformación reconstructiva” por parte de Hamilton no termina aquí. De manera sorpresiva, la última sección de su largo capítulo presenta una reflexión sobre cómo la más profunda motivación de los artículos sobre el protestantismo no era la de un supuesto interés por refutar a Marx, sino demostrar la superioridad del protestantismo sobre el catolicismo en el contexto de la *Kulturkampf* emprendida por Bismarck contra la Iglesia católica: “Es la *Kulturkampf* la que proporciona el contexto de la controversia, no la *Sozialistenkampf*”.²³³ Y, para probarlo, Hamilton vuelve a recurrir a su peculiar método de “verificación empírica” basado en el número de citas en los índices, para lo cual toma aquí el de la biografía escrita por Marianne, donde sólo aparecen seis referencias a Marx, dos de éstas sumamente positivas, de tal manera que “La tesis del ‘fantasma de Marx’, aunque no carente totalmente de fundamento, se antoja algo exagerada. Parece ser otra desconstrucción social más. Para los marxistas, sirve a un propósito muy útil: que el principal sociólogo de Alemania haya sentido necesario, supuestamente, montar tal

desafío, es prueba irrefutable de la importancia de la teoría marxista”.²³⁴

La cuestión de la relación de Weber con Marx no es tan simple ni puede reducirse al número de veces que aparece citado el nombre de Marx, frente al de Ritschl o Schneckeburger, y menos a la cuestión del prestigio en *ex negativo*, pues para ello bastaría revisar las interpretaciones de Löwith o Landshut a fin de detectar lo ricas y complejas que son las relaciones teóricas entre Weber y Marx. Pero precisamente aquí aparece otra pista para entender las graves limitaciones de la crítica de Hamilton: su desconocimiento e ignorancia total con respecto a la producción generada fuera del mundo anglosajón sobre este tema, especialmente en Alemania. Por lo visto, los índices de citas consultados por Hamilton no registran la enorme producción y grado de avance en la investigación que se dio en Alemania desde la década de los años setenta en torno a la interpretación de la obra de Weber, en general, y de su tesis sobre el protestantismo, en particular. Ante esto resulta prácticamente inevitable imaginarse la condescendiente sonrisa de Wilhelm Hennis, meneando la cabeza con vanidoso aire de superioridad teutónica, para volver a afirmar: “Esto ya no ocurre entre los investigadores alemanes”, pues “nosotros” ya no la vemos en términos de una vulgar relación causal, como por lo visto sí sigue siendo el caso en otras partes, especialmente del vulgar, cuantitativo y miope mundo anglosajón.²³⁵

Tres aportaciones más de 1996: Kalberg, Grossein y Ruano de la Fuente

Además de las aportaciones de 1996 en Alemania, por parte de Lehmann, y en Canadá, por parte de Hamilton, en ese mismo año aparecieron otras tres valiosas aportaciones en Estados Unidos, Francia y España, por parte de Kalberg, Grossein y Ruano de la Fuente, respectivamente.

La revaloración de la ep como “tratado teórico” por parte de Kalberg

En 1996 Stephen Kalberg publica un importante artículo donde lamenta el menosprecio teórico que se ha dado a la tesis weberiana sobre el protestantismo en la sociología estadounidense a pesar de su enorme importancia en la inspiración de varios otros aspectos del desarrollo de esa disciplina en Estados Unidos.²³⁶ Debido a que *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ha sido leída en Estados Unidos exclusivamente como un estudio de caso sobre cómo las ideas influyen en el desarrollo económico, sus enormes y “multifacéticas” potencialidades teóricas por lo general han sido perdidas de vista.

De tal modo que Kalberg se propone abordar en ese artículo el texto de *La ética protestante* fundamentalmente como un “tratado teórico” al sacar a flote todo el bagaje de recursos teóricos que trae consigo, los cuales pudieron haber servido para enriquecer y solucionar cuatro debates fundamentales que se dieron en la teoría sociológica estadounidense después de la segunda Guerra Mundial: 1) el del estructural funcionalismo contra la teoría del conflicto; 2) el de la teoría de la modernización funcionalista contra la sociología histórica comparativa; 3) el de la sociología histórica comparativa contra la sociología de la cultura, y 4) el de la teoría de la elección racional (*Rational Choice Theory*) contra la sociología de la cultura y todas las sociologías de la estructura social.²³⁷ Frente a la visión estática y armónica de la sociedad del funcionalismo parsoniano, la teoría del conflicto puso gran énfasis durante las décadas de los cincuenta y los sesenta en las cuestiones del poder, las cargas de violencia subyacentes a las formas de gobierno y los requisitos que condicionan el cambio social por vías no necesariamente sistémicas o institucionales. Según Kalberg, Weber también aborda todas estas cuestiones de diversas maneras en sus ensayos sobre el protestantismo; sin embargo, este texto “no ejerció ninguna influencia discernible sobre los teóricos del conflicto”, y en todo el debate contra los funcionalistas, “este texto fue ignorado” a pesar de todo lo que pudo haber ayudado a encontrar soluciones, en términos teóricos, a los puntos esenciales del debate.²³⁸

En el debate de mediados de la década de los sesenta a mediados de la siguiente década entre teóricos de la modernización y quienes propugnaron por una sociología

histórica que amalgamaba a neomarxistas (Barrington Moore, Skocpol y Wallerstein), neoweberianos (Bendix) y Braudelianos (Charles Tilly), el gran reclamo fue el de la necesidad de volver a juzgar las cuestiones sociales desde una perspectiva esencialmente histórica y no necesariamente teleológica o evolutiva. El trasfondo eminentemente historicista del análisis de Weber en *La ética protestante* había ya hecho previamente ese reclamo y había demostrado la manera en que puede combinarse la explicación de un caso único, específico e irrepetible, con algunos supuestos generales sobre la manera en que las ideas alcanzan eficacia histórica, pero evitando escrupulosamente cualquier formulación abstracta y nomológica del problema.²³⁹ En el estudio de Weber sobre el protestantismo el conocimiento del pasado era fundamental para entender los problemas del presente. Sin embargo, una vez más, ninguno de los representantes de la sociología histórica comparativa aprovechó el texto de la ética protestante para tomar de ahí pistas en su debate contra los funcionalistas y los teóricos de la modernización; “por el contrario, la contribución de este texto clásico fue una vez más puesta a un lado y no tuvo mayor impacto en el debate”.²⁴⁰

Para mediados de los ochenta, los representantes de la sociología histórica comparativa fueron cuestionados por una nueva escuela en ascenso por no haber tomado suficientemente en cuenta una dimensión causal crucial: la de la cultura. Weber había mostrado en su texto clásico que la dimensión de la cultura nunca puede ser conceptualizada de manera pasiva y como mera reacción frente a las fuerzas políticas y económicas. El contraste entre el “sistema” de Florencia en el siglo XIV y el “espíritu” de Pensilvania en el XVIII probaba que el capitalismo por sí mismo no podía generar su propio “espíritu”. De tal modo que el moderno capitalismo occidental no puede ser adecuadamente entendido sin referencia a ese nuevo *ethos* y modo de conducción de vida (*Lebensführung*), a ese nuevo conjunto de valores y creencias denominadas por él “espíritu del capitalismo”, y el cual se encuentra ubicado en una dimensión eminentemente cultural.²⁴¹ El texto clásico de Weber pudo haber apoyado todo el reclamo teórico de la década de los ochenta en la sociología estadounidense “to bring the culture in”, pero, una vez más, Kalberg se lamenta porque “las contribuciones teóricas de *La ética protestante* fueron totalmente perdidas de vista en este gran debate”.²⁴²

En el debate de finales de esa década y principios de los noventa entre los representantes de la teoría de la elección racional contra los teóricos de la sociología de la cultura y de la estructura social, el tema fundamental fue que los primeros se movían en la dimensión de tan sólo una de las varias formas de racionalidad concebidas por Weber, la racionalidad instrumental o estratégica. El texto de *La ética protestante* se opone así a los teóricos de la elección racional en un punto metodológico fundamental, pues demuestra que la mayor parte de las acciones *no son racionales*, por lo menos no en términos estratégico-instrumentales, de tal modo que, para Weber, la “acción racional” en

esos términos debe ser entendida únicamente como un *recurso heurístico* capaz de auxiliar al investigador a conceptualizar mediante la comparación la acción social real o actual, en lugar de verla, tal y como hacen los teóricos de la elección racional, como si fuera la acción empírica misma. Los ensayos sobre el protestantismo demuestran, por otro lado, que la actitud hacia el trabajo no puede ser reducida a una racionalidad técnico instrumental, sino que la *orientación* metódica hacia éste tiene que entenderse fundamentalmente en términos de una acción racional *valorativa*, pues sólo esto permitió superar al tradicionalismo económico.²⁴³ De tal manera que lo que sostiene *La ética protestante* es que todas las teorías de la acción basadas exclusivamente en intereses y elecciones pragmáticas, tal y como ocurre con la teoría de la elección racional, descuidan una amplia gama de distintos tipos de racionalidad no estratégica, fundamentales para entender el desarrollo económico; pero una vez más, en el contexto de la teoría sociológica estadounidense, “los teóricos de la elección racional no fueron afectados en su teorizar por *La ética protestante* y, de hecho, permanecieron ignorantes del argumento teórico contenido en ella”.²⁴⁴

Hay muchas razones para explicar por qué el potencial teórico de *La ética protestante* no fue capaz de penetrar los intereses de la teoría sociológica estadounidense de la posguerra; una de éstas, sugiere Kalberg, fue la manera en que Parsons introdujo este texto en el mundo académico estadounidense.²⁴⁵ Pero lo importante es la manera en que todavía puede ser aprovechado en su potencial teórico, dadas las siguientes condiciones:

Este texto clásico, entendido como tratado teórico, sostiene que una sociología arraigada en tipos de acción tradicional, afectiva, racional con arreglo a valores y racional con arreglo a fines, en el conflicto, el poder y el cambio social, en las organizaciones y portadores sociales, en la comprensión interpretativa del significado subjetivo, en toda una gama de ámbitos sociales equivalentes, en el ineluctable entrelazamiento del pasado y el presente, así como en la penetración ubicua de intereses económicos y políticos por fuerzas culturales, ofrece una perspectiva alternativa viable del mundo empírico y un estilo de teorizar opuesto, en estos parámetros centrales, al de la teoría sociológica estadounidense.²⁴⁶

La gran crítica que podría hacerse a la propuesta de Kalberg es que lo que él considera que es el gran potencial teórico de *La ética protestante* está contenido en ésta de manera implícita y subyacente, por lo que si fuera necesario demostrar todo lo que ese potencial teórico puede hacer para revitalizar la sociología estadounidense, lo mejor sería referirlos a la exposición expresa de toda esa rica teoría, tal y como aparece en los demás textos de Weber, tanto *Economía y sociedad* como los escritos teóricos de sociología de la religión y, sobre todo, en los ensayos de metodología sociológica. De tal manera que *La ética protestante* sería tan sólo un modelo ilustrativo de cómo pueden ponerse en práctica todos esos recursos teóricos, que se encuentran formulados de manera expresa en otras obras, para llevar a cabo un magistral estudio de caso. No es

tanto que Kalberg haya descubierto en este artículo el agua hervida o el hilo negro, sino tan sólo que Weber expuso mejor y de manera más explícita y *ad hoc* sus supuestos teóricos en otras de sus obras, más apropiadas para quien quiera reforzar su arsenal teórico. Ahora que si lo que Kalberg quería demostrar mediante un recurso elíptico e indirecto era el enorme potencial teórico implícito en los ensayos weberianos sobre el protestantismo, entonces su artículo podría ser clasificado muy positivamente como una pieza retórica digna del primer libro de *De inventione* o de las *Disputas tusculanas*, de cicerón.

Jean-Pierre Grossein y la traducción francesa en 1996 de los escritos teóricos de Weber sobre sociología de la religión

En 1996 por fin apareció en Gallimard una traducción francesa a cargo de Jean-Pierre Grossein de los principales escritos teóricos de sociología de la religión de Max Weber, tanto de los incluidos en el primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión* como de los que corresponden a la sección de la *Religionssoziologie*, de *Economía y sociedad*.²⁴⁷ En su estudio introductorio, Grossein ofrece, entre otras cosas, aspectos interpretativos muy interesantes sobre la relación de esos escritos con los ensayos sobre el protestantismo. Por una parte, considera que la tesis sobre la ética protestante debe interpretarse *siempre en términos de una relación causal*, pues ésa era también expresamente la intención de Weber al abordar el estudio comparativo de la ética económica de las otras religiones mundiales. Aunque en el caso de los ensayos sobre el protestantismo, Weber abordó sólo un lado de la relación causal, en el de las otras éticas económicas abordó los dos lados, de tal modo que al colocarlos juntos, “la reunión de estos dos conjuntos de artículos en una misma recopilación tenía el interés de poner a plena luz esta asimetría analítica”.²⁴⁸ Para Weber el interés por estudiar el “espíritu capitalista” residía en la posibilidad de dar una explicación científica de éste, la cual no podía ser más que de carácter causal.²⁴⁹ ¿cuál es el papel que juega en este contexto el recurso a la noción de las *afinidades electivas*? Para Grossein, nada que impida establecer juicios de imputación causal, por muy grande y complejo que sea el abanico de posibilidades del grado e intensidad de las formas de determinación causal:

Como puede verse, las relaciones establecidas por Weber entre la ética puritana y el “espíritu del capitalismo” son diversas desde el ángulo de la determinación causal. La ética puritana, producto indirecto de un sistema de creencias, determina e imprime directa y fuertemente (“en todas las circunstancias”) una orientación (“una dirección”) a la acción de aquellos que la adoptan, y como esta orientación está en “afinidad electiva” con el espíritu del capitalismo, ella ha estimulado fuertemente el desarrollo de este último.²⁵⁰

A pesar de esta interpretación eminentemente causalista, Grossein toma de Hennis la

idea de que la temática central que rige toda la obra de Weber es de carácter antropológico, pues es el tipo de ser humano, la *Menschentum*, en las condiciones deshumanizadas de la modernidad, lo que constituye su preocupación central.²⁵¹ Por consiguiente, en el caso específico de los ensayos sobre el protestantismo, la temática central no es la de los orígenes del capitalismo, sino esa “forma concreta de pensamiento y vida” constituida por el hombre del deber o vocación profesional, o *Berufsmensch*.²⁵² No obstante esta temática central, la cuestión de la imputación causal del espíritu capitalista al factor de la ética protestante es el aspecto metodológico más importante de los ensayos sobre el protestantismo.

Según Grossein, la posibilidad de leer correctamente estas relaciones y mediaciones estuvo vedada al público francés durante muchos años por la pésima traducción al francés de *La ética protestante* a cargo de Jacques Chavy en 1964. Grossein no pierde oportunidad para denunciar buena parte los graves errores de los que adolece esa traducción, por lo que llama, como lo hará con mayor detalle y precisión en 1999, a la urgente necesidad de contar con una nueva traducción de este clásico texto al francés, el cual deberá tener, además, todas las características de una edición crítica que compare las variantes entre las dos versiones de éste. Por el lado de los errores, Grossein señala, por ejemplo, que Chavy siempre tradujo mal el término clave de *Lebensführung* (“conducción de vida”) por “comportamiento”, “vida”, “modo de vivir”, “manera de vivir”, “tipo de conducta”, “vida cotidiana”, “existencia” y “conducta”,²⁵³ también cometió la barrabasada de traducir el término clave de *Berufsmenschentum* por la cursilería de “humanité besogneuse” con lo que se perdió todo el preciso significado conceptual, cultural y teológico del término en alemán.²⁵⁴ Y por el lado de las modificaciones de la segunda versión sobre la primera, resalta la introducción del término *Entzauberung der Welt* (“desencantamiento del mundo”) que no aparece en la primera versión; tal término debe verse, según Grossein, en el contexto del proceso histórico de larga duración mediante el cual “Weber reinyecta en *La ética protestante* los resultados de análisis realizados en otra parte, principalmente en los textos de *La ética económica de las religiones mundiales*, donde las grandes religiones son interrogadas sistemáticamente bajo el ángulo de su relación con la magia”.²⁵⁵

Asimismo, la traducción del término *virtuosos* requiere ir acompañado de una nota crítica que explique que por tal término Weber no identifica el virtuosismo religioso con la coherencia lógica, sino más bien con su grado de intensidad, de tal modo que “si no se comprende bien este punto, se puede lanzar una aventurada crítica sobre la supuesta incoherencia del análisis weberiano como la que hace Annette Disselkamp, quien aquí retomó el análisis de MacKinnon”.²⁵⁶ Tan sólo una buena traducción, en una adecuada edición crítica, podría evitar que se sigan haciendo ese tipo de críticas “insolentes”, carentes de un buen fundamento textual y conceptual.

Los ensayos sobre la ética protestante deben verse también en su relación institucional con los ensayos sobre las sectas protestantes, y por lo tanto deben editarse conjuntamente en el contexto de esa edición crítica, pues resulta fundamental su grado de complementariedad desde el momento en que son esos ensayos menos conocidos sobre las sectas los que dan una posible dimensión sociológica a los más conocidos, ya que sin éstos no la tienen: “En este sentido, *La ética protestante* no es, en sentido estricto un análisis sociológico pues le falta el estudio del registro institucional y organizacional de las formas de disciplina e inculcación; también le falta el análisis de la influencia de las condiciones económicas y sociales sobre la formación de las éticas religiosas. Desde este punto de vista, el estudio sobre las sectas suple esta carencia”.²⁵⁷

Como veremos más adelante, en 1999 Grossein profundizaría sus críticas al exhibir las grandes deficiencias de la traducción de Chavy, y anunciaría el grado de avance en el que se encontraba su propia traducción para una nueva edición crítica del texto clásico de Weber, la cual finalmente aparecería en marzo de 2004.²⁵⁸ Sobre esto daremos debida cuenta en su lugar oportuno, pero tan sólo queríamos hacer constar aquí que el anuncio de todo ese gran proyecto editorial para que los franceses contaran con una buena edición crítica de *La ética protestante* de Max Weber, se anunció por primera vez en este texto introductorio de Grossein de 1996.

Ruano de la Fuente discute en 1996 la conciencia trágica del ethos moderno

Mientras tanto, en España, Yolanda ruano de la Fuente abordaba la tesis de la ética protestante en su interpretación sobre la racionalidad y la conciencia trágica de la modernidad en la obra de Max Weber.²⁵⁹ Ruano de la Fuente no se preocupa tanto por las cuestiones filológicas o por las variantes que puedan presentar entre sí las dos versiones de los ensayos sobre el protestantismo porque, de entrada, los ubica dentro de la problemática más amplia del significado general de la racionalidad y sus derivados en las condiciones de la modernidad.²⁶⁰ En este sentido, el significado de los ensayos sobre el protestantismo se encuentra subordinado al dilema ético y existencial que se presenta al ser humano en las condiciones de una modernidad racionalizada y desencantada, así como al tipo de respuesta que Weber pudo dar a esta trágica y angustiante problemática. También ruano de la Fuente se percata de que la problemática central de los ensayos sobre el protestantismo es entender el nuevo tipo de hombre, o *Berufsmensch*, que surgió de la ética ascética intramundana como impulso racionalizador de un determinado modo de conducción de vida,²⁶¹ sin embargo, a diferencia de Grossein y de una manera más acorde con Hennis, ella no considera que el vínculo entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo sea de naturaleza causal, sino que es menester entenderlo como una

relación de *adecuación* regida por el muy especial nexo de las *afinidades electivas*. Tal término, según ruano de la Fuente,

[...] le sirve a Weber para expresar la presencia de una necesaria confluencia o *adecuación*, y a la vez, de cierta autonomía entre pensamiento y realidad que rompe con la idea de determinación estricta entre ellos; [...] la relación entre ideas y sociedad no está sujeta a una dependencia nomológica, sino a una relación de afinidad y mutua adaptación o adecuación reforzante, que debe darse en el tiempo, y de la que “no es posible ofrecer una fórmula general que señale la fuerza concreta de los distintos componentes del desarrollo y el modo de su mutua adaptación”. Sólo cabe decir que por razones históricas múltiples, ideas e intereses establecen una relación de adecuación y mutua estabilización.²⁶²

Además de este vínculo flexible y contingente, la relación entre el ascetismo protestante y el *ethos* del capitalismo moderno se rige también por su naturaleza *paradójica* en cuanto clave interpretativa para entender la naturaleza esencial de tal relación. Es decir, el ascetismo protestante aparece en los ensayos weberianos “como matriz generadora de frutos no queridos”, en particular de esa cultura capitalista racionalizada, “orientada esencialmente hacia la inmanencia, absolutamente secularizada, y hedonista”, con lo que el resultado final se encuentra paradójicamente alejado y en discordancia con las intenciones ético-religiosas originarias.²⁶³ Para ruano de la Fuente, *la originalidad de la interpretación de Weber* sobre la relación no descubierta por él, sino planteada por lo menos desde Montesquieu, de una afinidad entre la fe protestante y el desarrollo capitalista, a la que más que intentar “probar” Weber la asume “como dada”, se encuentra sobre todo en la combinación del nexo flexible y abierto de las *afinidades electivas* con el resultado finalmente paradójico entre intenciones y consecuencias que tal relación genera:

Weber quiere separarse así de toda interpretación simplista centrada en el empeño de establecer una relación deductivo-causal entre la ética protestante, el “espíritu del capitalismo” y ciertos rasgos específicos de la cultura capitalista moderna, como si éstos estuvieran contenidos en aquella ética religiosa y fueran resultado de un evolutivo desarrollo determinable según leyes. Por el contrario, el espíritu del capitalismo y todos los aspectos concretos de la cultura occidental que descansan sobre él son consecuencias laterales, ni deseadas ni previstas de la ética protestante. Guardan entre sí una *relación afín*, en cuanto *ethos* estimulante de un estilo de vida racional; y *paradójica*, por lo que se refiere al desarrollo y constitución de esa relación. Justamente en desentrañar el conjunto de esa relación paradójica, de esa “constelación” compleja y multiforme, estriba la originalidad de la interpretación weberiana.²⁶⁴

En cuanto a las relaciones del espíritu capitalista con el capitalismo en general, en cuanto forma o sistema, Weber insiste en la posibilidad de su disyunción con los ejemplos del caso de la economía capitalista florentina de los siglos XIV y XV, la cual todavía no estaba insuflada por un espíritu capitalista, sino más bien tradicionalista, y los casos de Pensilvania o Massachusetts en el siglo XVIII, donde como lo demuestra el ejemplo de Benjamín Franklin ya estaba plenamente desarrollado el espíritu capitalista, pero las

condiciones estructurales de la economía todavía eran precapitalistas. De tal modo que si espíritu y forma pueden darse por separado, no hay entre ellos, cuando coinciden, una relación necesaria, sino contingente y basada en meras afinidades electivas. Por consiguiente, ruano de la Fuente refuerza con ello su rechazo a ver en la tesis weberiana sobre el protestantismo una relación de causalidad dura:

Weber se define contra la dependencia nomológica entre la forma económica y la ética económica con que es dirigida y, en general, entre sociedad e ideas, en cualquiera de los sentidos que adopte la relación. Ni el espíritu es considerado causa determinante de la estructura institucional, ni ésta puede serlo del espíritu capitalista [...]. Por el contrario, la naturaleza de la relación entre espíritu-forma, ideas-realidad social, es de adecuación histórica, y nunca de dependencia causal legaliforme [...]. Sólo si el *ethos* económico y una forma capitalista incipiente concurren en la historia, pueden establecerse relaciones de adecuación y mutuo reforzamiento hasta lograr la estabilidad (legítima) del orden de vida económico como “sistema” [...]. Desde esta *relación de adecuación*, histórica y, por tanto, *contingente*, y sólo desde ella, se entiende la eficacia funcional del nuevo *ethos* empresarial del orden social.²⁶⁵

Mediante esta combinación del recurso de las afinidades electivas con la paradoja de las consecuencias no buscadas y la disyunción entre forma y espíritu, ruano de la Fuente reconstruye de manera sumamente consistente la tesis weberiana a partir de una interpretación no causalista que se inserta en la mejor tradición tanto de Aron y Fischhoff, como de Bendix y Giddens, pero también de la de Wilhelm Hennis. En lo que se separa de ellos es en la manera en que acaba por incrustar todo esto con el significado más amplio del proceso de la expansión de la racionalidad instrumental, pues este marco interpretativo parece colocarla más bien en la tradición de los teóricos de la escuela de Fráncfort. En efecto, también para ruano de la Fuente la dialéctica del iluminismo es la que se manifiesta en los dilemas teóricos que finalmente Weber tendrá que afrontar, una vez que el capitalismo victorioso queda consolidado como sistema, y su supervivencia queda desvinculada de las iniciales motivaciones religiosas y seculares que favorecieron su desarrollo y justificación ideológica. El avance del proceso de racionalización reconoce entonces como “destino” la pérdida de una racionalidad última capaz de otorgar sentido, de fundamentar conforme a valores la actividad profesional, y de convertirla así en centro del desarrollo de la personalidad.

Ante esto, Weber resuelve el dilema de la dialéctica del iluminismo mediante una crítica de la modernidad, sin salir de la modernidad. Es decir, critica el rumbo que ha tomado la ilustración bajo la forma de positivismo mecanicista y materialista, pero sin renunciar a varios aspectos y valores del racionalismo ilustrado, tales como la noción de *sujeto* como instaurador de sentido y dirección racional, “aferrándose a ellos aun sabiendo que han perdido fundamentación racional en sentido fuerte”. La defensa de la noción de *persona* y la exaltación de una subjetividad resistente, creadora de valores y autorregulada, es la única respuesta, quizá de resistencia heroica, al problema de la crisis

de la razón, del sujeto moderno y de la amenaza de anulación del individuo que trae consigo el proceso de expansión de la racionalidad instrumental. Tal heroica resistencia por parte de Weber representa para ruano de la Fuente la única respuesta, a final de cuentas realista, para “detener la tendencia general del proceso de racionalización a extender la racionalidad de fines a todos los ámbitos de la vida, con el consiguiente acallamiento de la racionalidad de valores”.²⁶⁶

En otro de sus libros, publicado un lustro después, ruano de la Fuente retoma el tema de la construcción del sujeto moderno en un contexto de objetivación del mundo como ámbito de dominio racional, para lo cual rastrea la tesis de Weber de la conexión entre la “cristianización de la existencia”, encaminada a la cotidianeidad de la práctica ascética racional, y el desencantamiento del mundo, “por el que éste queda objetivado en su totalidad como el espacio de dominio pleno por parte del sujeto que pretende conocerlo y actuar en él”.²⁶⁷ Este libro toma como punto de partida la conclusión a la que ruano de la Fuente había llegado en 1996, y por lo tanto el tema de la relación de la ética protestante con el espíritu del capitalismo en la configuración de la modernidad ya no constituye el tema central, sino que es tan sólo un supuesto necesario para poder abordar el tema más amplio de la “relación de sentido” entre el proceso de racionalización que hunde sus raíces en el ascetismo intramundano calvinista y el proceso de *desencantamiento del mundo* en el que se construye el sujeto moderno. Lo más importante para nuestros propósitos reside, en todo caso, en que la autora considera que la adecuada comprensión de la tesis específica de Weber sobre la ética protestante sólo puede obtenerse cuando se le considera en el contexto más amplio del significado del proceso de desencantamiento en general, así como de un posible nuevo “*re-encantamiento*” de la existencia, expresado en lo que Weber llama una forma de “politeísmo”, similar al ya superado en el *pathos* del monoteísmo judeo cristiano.²⁶⁸

Ringer sostiene en 1997 que Weber aplicó un análisis causalista en todas sus obras

Al inicio de 1997 el gran historiador de las ideas e instituciones universitarias de la Alemania Guillermina y de la república de Weimar, Fritz Ringer,²⁶⁹ publicó un libro dedicado a aclarar, desde la perspectiva de un historiador, el significado de la metodología de Max Weber.²⁷⁰ Ahí, Ringer sostiene que en el trayecto de la evolución intelectual de Weber, el cual se inicia como historiador de la economía y el derecho para terminar como un sociólogo histórico de la religión comparada y del capitalismo moderno, “nunca abandonó su modelo teórico del análisis causal singular, aun cuando sus temas se hicieran cada vez más amplios en alcance y escala cronológica”.²⁷¹ Dentro de ese análisis causalista, Weber desarrolló muchos recursos y tácticas para el análisis comparativo, lo que en la práctica acabó por sustituir el razonamiento contrafáctico, pero nunca el análisis causal propiamente dicho. Aunque Weber se convirtió gradualmente en un sociólogo histórico y se alejó de su formación como historiador versado en cuestiones sociológicas, ese cambio de énfasis “nunca lo obligó a alterar los fundamentos de su metodología, pues continuó concibiendo la historia como una red de procesos dinámicos y vías alternas de desarrollo”. Resulta interesante constatar que algunos de los estudiosos más comprometidos con la obra de Weber en Alemania siguen siendo historiadores como Wehler, Kocka y Mommsen, quienes valoran en muy alta medida el trabajo histórico sustantivo de Max Weber.²⁷²

La investigación específica de Weber que más dudas ha generado con respecto a si ahí aplicó o no la metodología del “análisis causal singular” es la de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, y por eso Ringer decide tomarla como el mejor ejemplo para probar su tesis concerniente a que Weber nunca abandonó, ni modificó sustancialmente, los aspectos fundamentales de su metodología. De entrada es necesario eliminar interpretaciones vulgares como aquella que cree que Weber sostuvo que el protestantismo fue la causa genética del capitalismo, pues su propósito era mucho más refinado y acotado al establecer, en todo caso, una determinada relación entre una ética y una mentalidad o “espíritu”. Es cierto que incluso dentro de este ámbito mucho más específico y recortado, Weber no veía las orientaciones religiosas de las sectas protestantes como causa suficiente ni necesaria del capitalismo, “pero sí creía que esas orientaciones ayudaron a configurar el ‘espíritu’ o cultura de lo que él identificó como el capitalismo ‘moderno’”.²⁷³ Algunos críticos iniciales de la tesis weberiana la acusaron de usar un argumento circular al definir tanto el capitalismo moderno como su “espíritu” en términos de las características del ascetismo intramundano protestante, pero Ringer considera que tal acusación puede eficazmente desecharse como falsa siempre y cuando “se recuerde la naturaleza del análisis causal singular de Weber, donde lo que tiene que explicarse es por qué un resultado histórico-culturalmente significativo devino en lo que

se ha convertido, *y no en algo diferente*”.²⁷⁴ Es decir, la descripción del objeto de estudio tiene que alcanzarse en el proceso mismo de la investigación, donde se proyectan otras vías o parámetros posibles de desarrollo mediante un análisis comparado basado en proposiciones contrafácticas. De tal modo que en sus ensayos sobre el protestantismo, Weber detectó un tipo específico de relación causal, de carácter “adecuado” y no logiforme. Al igual que en otras de sus investigaciones, Weber ofreció aquí

[...] un análisis probabilístico basado en “cadenas causales” y “tendencias”, más que en deducciones derivadas de generalizaciones universales. Y las “afinidades electivas” que detectó estaban basadas en complejas *interacciones* mutuas entre actitudes, prácticas e instituciones. Finalmente, Weber rechazó tajantemente la suposición de que él intentaba reemplazar un “materialismo” histórico dogmático con un “espiritualismo” igualmente dogmático. Para apoyar esta posición, Weber no tan sólo señaló las interacciones *causales* que dieron lugar a las “afinidades electivas”, sino que también insistió en que la relación entre las creencias religiosas de los protestantes ascéticos y la cultura secular del capitalismo moderno está muy lejos de ser lineal. El registro histórico, en otras palabras, es rico en irónicas reversiones y consecuencias no intencionadas.²⁷⁵

Desde una perspectiva metodológica, agrega Ringer, *La ética protestante* representa también un estudio ejemplar sobre la gran utilidad que revisten los modelos típico ideales para el proceso de investigación social. En los ensayos sobre el protestantismo la estrategia típico ideal promueve el análisis causal de tres maneras distintas:

Primero, Weber plantea un modelo de teología calvinista centrado en la doctrina de la predestinación y sus consecuencias lógicas. Como Weber mismo no comparte las premisas del credo calvinista, su tipo ideal del argumento predestinacionista no es equivalente al de la “racionalidad correcta”; pero la interpretación que proporciona es, no obstante, una racional. Al introducir el modelo heurístico del dogma calvinista, Weber no tiene que defender que todos los individuos creían, de hecho, en él, o actuaban de acuerdo a él. Por el contrario, Weber introduce inmediatamente un segundo tipo ideal para captar una reacción probable a los dilemas planteados por la predestinación, una reacción que es “comprensible” en los términos *psicológicos* del sentido común. Nótese que este segundo tipo ideal puede ser “adecuado en el nivel significativo”, incluso al margen de cualquier evidencia empírica sobre las acciones y creencias de los agentes históricos reales [...]. Finalmente, el método típico ideal le permite a Weber abordar no sólo “ideas” colectivas, sino actitudes y prácticas de grupo. El ideal puritano no es un individuo real ni promedio, y, con todo, Weber puede permanecer como individualista metodológico, aun cuando analice un *habitus* característico de colectividades por periodos prolongados de tiempo. Para apoyar empíricamente su caso respecto a este *habitus*, Weber cita estadísticas; pero también ofrece *interpretaciones* de textos que en realidad contribuyen más que cualquier dato numérico a la *explicación* del resultado que realmente le interesa.²⁷⁶

Por último, Ringer discute la cuestión crucial de hasta dónde los ensayos sobre el protestantismo pudieran ser leídos como un creativo intento de interpretación hermenéutica al margen de una explicación causal. Pero, contra esto, sostiene que para Weber la comprensión interpretativa de la acción social *no puede separarse* de la explicación causal “en sus efectos y desarrollo”. La función de la *verstehen* es meramente un esfuerzo por traducir o re-describir la interpretación de acuerdo con una

construcción hipotética inicial:

El punto de partida de esta estrategia es la adscripción heurística de la “racionalidad correcta”; pero ésta es complementada en un procedimiento por etapas diseñado para acercarse a las conexiones causales complejas entre los motivos y razones “internos” del agente, y el fenómeno “externo” que explican. En efecto, Weber sostuvo que las razones para la acción *pueden ser* causas de las acciones; pero nunca pretendió que *todas* las causas de acciones y creencias son razones, y menos buenas razones. Weber estaba necesariamente comprometido con el punto de vista según el cual *la interpretación es un subconjunto de la explicación causal particular*.²⁷⁷

La interpretación de Ringer a este respecto es seria, consecuente y apegada a los textos, pero de ninguna manera elimina la posibilidad de leer el clásico texto weberiano sobre el protestantismo en términos de una tesis basada *prima facie* en el recurso de un especial vínculo flexible y abierto, como el de las afinidades electivas, vínculo que en todo caso no propone un nexo de causalidad “dura”. Tal sería la posición de varias aportaciones francesas y alemanas aparecidas en el mismo año en que salió publicado el libro de Ringer.

La compilación de 1997 del Groupe de Recherche sur la Culture de Weimar

Una rica compilación de artículos en alemán y francés dedicados al análisis del grado de avance en la investigación en torno al texto clásico de Weber sobre el protestantismo fue publicado en París en 1997 por el grupo de investigación sobre la cultura de la República de Weimar que dirige el investigador francés Gérard Raulet.²⁷⁸ En la presentación de la compilación, dedicada a los problemas metodológicos de la tesis weberiana, Raulet menciona que en ninguna parte de ese texto Weber habló de la influencia directa de la religión, sino del efecto de una ética religiosa en la vida práctica que no puede reducirse, dada su característica indirecta, “a una relación causal del tipo de las ciencias naturales”.²⁷⁹ Por otro lado, como desde un punto de vista teórico lo decisivo para Weber era “la pluralidad de formas de racionalidad y racionalización”, desde un punto de vista metodológico lo decisivo fue siempre su lucha contra la postulación de “causalidades unilaterales”, y por lo mismo, “la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo no podía tomar de ninguna manera la forma de una relación causal, sino de mera convergencia o coincidencia entre dos procesos de ‘racionalidades’ independientes entre sí”.²⁸⁰

En lugar de plantear en sus ensayos sobre el protestantismo una relación causal en sentido estricto, Weber postuló una mera relación de afinidades electivas entre una ética religiosa y una mentalidad económica y eso fue algo que captaron claramente sus mejores defensores como Raymond Aron, Julien Freund y Reinhard Bendix.²⁸¹ Además, tales afinidades electivas se plantean entre tipos ideales de distintas formas de racionalidad, según lo expresa Weber en diversas partes de sus ensayos cuando habla, por ejemplo, de “*sistemas* de vida”, de “sistematización del modo ético de conducción de vida”, de la “configuración racional de toda la existencia”, de “un modo ético de conducción de vida metódicamente racionalizado” o del “método consecuente de todo un modo de conducción de vida”, tal y como lo indica el nombre mismo de los metodistas.²⁸² La interpretación de los ensayos de Weber, basada en este tipo de consideraciones metodológicas, será la que inspirará a buena parte de las demás aportaciones del volumen compilado, pero también hay algunas que no se ajustan estrictamente a éste.

Constans Seyfarth sí sigue en lo esencial a la interpretación de Raulet cuando aborda el tema del desarrollo de la humanidad profesional [*Berufsmenschentum*] en la cultura moderna.²⁸³ Para él, *La ética protestante* trata fundamentalmente “de la génesis y estructura del deber profesional en el desarrollo cultural occidental”, pues en los ensayos originales de la primera versión de ese texto, “Weber estaba interesado sobre todo en las afinidades electivas entre el protestantismo ascético y el espíritu capitalista”, aun cuando después “también abordara la relación funcional entre la humanidad profesional

ascéticamente motivada y la lógica del desarrollo del capitalismo”.²⁸⁴ Seyfarth pone un gran énfasis en el carácter sumamente *acotado* y delimitado de los objetivos de investigación de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo, pues la importancia y significado del desarrollo de la humanidad profesional como uno de los componentes del espíritu capitalista es únicamente analizado para un determinado periodo histórico:

Esto no quiere decir otra cosa sino que a pesar de todas las afinidades electivas entre el espíritu capitalista y los hombres de negocios con la humanidad profesional, se trata de tan sólo un aspecto dentro del amplio espectro de posibles efectos implicados en las afinidades electivas, el cual no es tratado ni histórica ni sistemáticamente ahí por Weber [...]. En *La ética protestante* se aborda, por tanto, únicamente la afinidad electiva de la humanidad profesional ascética ética con el hombre económico, lo cual representa tan sólo un pequeño aunque importante componente del desarrollo total que se presenta de manera unilateral en el trasfondo, y que Weber nunca se cansó de subrayar.²⁸⁵

De tal modo que la explicación más amplia sobre los orígenes del sistema capitalista o sobre el significado del proceso de racionalización en general debe buscarse en otras de las obras de Weber, pero no en sus ensayos sobre el protestantismo donde tan sólo se aborda una modesta relación de *afinidades electivas*, cuyo posible significado causal tan sólo aparece en el cuadro explicativo más amplio ofrecido en esas otras obras.

En su interpretación de la tesis del desencantamiento del mundo y de la dialéctica de la racionalidad instrumental que aparece sobre todo en las últimas páginas del segundo ensayo de *La ética protestante*, Gilbert Melio relaciona este diagnóstico con el de la “tragedia de la cultura moderna” ofrecido por Simmel, en el sentido de que la ética protestante no fue víctima de un proceso de secularización que se encontrara fuera de ella, sino que, al culminar el proceso de desencantamiento religioso, ella misma sentó las bases que condujeron a su eventual desaparición al eliminar los últimos obstáculos que se interponían para la auto-imposición victoriosa del capitalismo moderno. La ética protestante “sucumbió a sus propios esfuerzos de racionalizar el mundo de manera práctica”,²⁸⁶ su relación con el capitalismo moderno es por tanto el de la paradoja de las consecuencias no buscadas y, también, el de una relación de meras *afinidades electivas* porque introdujo en la vida cotidiana la disciplina racional necesaria para la propia racionalización de la mentalidad capitalista moderna. “La ganancia es de hecho secundaria, su valor es simbólico. Su acumulación es el resultado mecánico del ascetismo activo y vale como fruto de virtudes laboriosas, por lo que sólo a ese título, es una señal de una bendición divina”.²⁸⁷

De manera semejante, aunque con otros propósitos Angelika Schober interpreta el significado del ascetismo protestante como la fuente de los males contemporáneos;²⁸⁸ Al fomentar el individualismo y la desconfianza frente a los afectos humanos en aras de favorecer la eficacia de la mera instrumentalidad de la razón, acaba por ser la semilla no solamente del advenimiento del capitalismo, sino también, y de manera más catastrófica,

de los sistemas totalitarios del siglo XX, tal y como ya lo habían detectado Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica del iluminismo*. ¿significa esto entonces que para Schober sí hay una hipótesis de relación causal en los ensayos de Weber sobre el protestantismo? Sí, pero se trata no nada más de una relación causal entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, sino de la primera con *todos* los males de la modernidad,²⁸⁹ y lo admirable de la empresa de Weber se encuentra en “su crítica implícita del mundo occidental expresada en *La ética protestante*”, la cual acaba por desembocar en la “crítica explícita” orquestada en la *Dialektik der Aufklärung*, por Horkheimer y Adorno.²⁹⁰ La afinidad electiva de todo esto se da, si acaso, entre el estudio de Weber sobre el protestantismo y la tercera sección de *La genealogía de la moral*, de Nietzsche, donde se pregunta por el significado de los valores ascéticos. Al igual que Weber, Nietzsche le reconoce al ascetismo una capacidad especial para generar consecuencias no intencionadas, pero mientras el primero es sumamente pesimista frente a la naturaleza de éstas, el segundo tiene una actitud más optimista al esperar de ello una renovación mediante la subversión de los valores. Schober concluye su artículo con una sesuda reflexión: aunque “evidentemente hay muchos aspectos que distinguen a Nietzsche de Weber, más importante aún que esas diferencias nos parece el hecho que tanto el uno como el otro asignan un papel primordial al ascetismo”.²⁹¹

Al comparar a Sombart y Weber con sus respectivas nociones del *espíritu capitalista*, Hinnerk Bruhns encuentra que el primero opera mucho más claramente que el segundo con una tesis de causalidad directa,²⁹² por lo que el estatus de causalidad de la tesis weberiana debe interpretarse, en todo caso, dentro del marco explicativo más amplio que aparece en otras de sus obras, especialmente en la sección de “La ciudad” de *Economía y sociedad*.²⁹³ Los ensayos de Weber sobre el protestantismo tienen en este sentido una importancia relativa y subordinada, de tal modo que su peso real no puede ser adecuadamente calibrado más que cuando se ve en el contexto más amplio que les da sentido. Como pieza aislada de un complejo rompecabezas no tiene por sí sola pleno significado, pero su gran importancia queda realizada cuando se ve esa pieza fundamental encajada en el conjunto del cuadro. Bruhns resume los resultados de su artículo del siguiente modo:

Sombart y Weber proponen dos maneras de pensar la relación entre la economía y la religión, y si bien los dos no asignan a los elementos de origen religioso más que una influencia reducida, complementaria, en el desarrollo del capitalismo moderno, es a fin de cuentas Werner Sombart quien supone un nexo más directo y causal que Weber. La diferencia deriva de sus diferentes concepciones del espíritu capitalista y de su relación con la noción de *ganancia*. Pero también deriva de una diferencia de método: Sombart busca analogías entre las enseñanzas religiosas y los comportamientos económicos; Weber busca aislar los factores que podrían contribuir a explicar la forma particular del capitalismo moderno con relación a otras formas económicas de otras épocas o de otras regiones del mundo. Para verificar la validez de sus hipótesis, Weber las somete a la prueba del método típico ideal comparativo. En este sentido *La ética protestante* no es plenamente

significativa, su lugar es muy relativo y depende de la luz, por una parte, de su comparación con las religiones orientales y, por la otra, de la puesta en evidencia de otros procesos de transformación del comportamiento económico en la historia occidental.²⁹⁴

En una comparación de la manera en que Weber trata, respectivamente, al catolicismo, al protestantismo y al judaísmo en su relación con el espíritu del capitalismo, Manfred Gangl encuentra que aunque ciertamente Weber dejó abierta la posibilidad de una lectura de su tesis sujeta a un nexo contingente y flexible de meras *afinidades electivas* entre el ascetismo intramundano protestante y el “espíritu” del capitalismo moderno, a final de cuentas, y tomadas en cuenta todas las reservas del caso y sofisticaciones introducidas por Weber en su análisis, puede decirse que “en los estudios sobre el protestantismo parece inclinarse abiertamente por una relación causal”.²⁹⁵

Catherine Colliot-Thélène,²⁹⁶ por su parte, toma como punto de partida para interpretar al correcto significado de *La ética protestante* una cita que proviene de la “respuesta final” de Weber a sus críticos en 1910 donde decía que el planteamiento correcto de su problema era el de “cómo las varias manifestaciones del protestantismo se relacionan con la idea de la vocación, en su importancia para el desarrollo de aquellas cualidades éticas de los individuos que influirían una propensión hacia el capitalismo”.²⁹⁷ Para Colliot-Thélène lo notable de esa formulación es que “minimiza la dimensión causal de la propuesta weberiana al circunscribir de manera extremadamente estrecha el objeto en cuestión: se trata simplemente de la relación entre el protestantismo, la idea de profesión-vocación y las cualidades éticas, donde se nos dice solamente que ellas influyen la aptitud hacia el capitalismo”.²⁹⁸ El que puedan influir no significa que esas cualidades éticas determinen la aptitud favorablemente hacia el capitalismo. Hay muchas otras frases de Weber tanto en sus ensayos sobre el protestantismo como en las respuestas a sus primeros críticos donde dejó abierta con muchas cualificaciones, reservas y excepciones la posibilidad de que su tesis fuera leída de manera que no propusiera un nexo causal entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, sino un nexo de meras *afinidades electivas*. Pero inmediatamente después de registrar esto, Colliot-Thélène agrega que “no estoy tan segura de que el uso que Weber hizo del argumento de *La ética protestante* en la secuela de sus trabajos sobre sociología de la religión sea compatible con esa interpretación limitativa”.²⁹⁹ Por un lado, porque las investigaciones reunidas bajo el título de “La ética económica de las grandes religiones mundiales” son también una demostración *a contrario* de una tesis causal: en otras civilizaciones distintas a la occidental también se dieron las condiciones técnicas, comerciales y financieras, para la aparición de un capitalismo autóctono, pero faltó una ética religiosa comparable al protestantismo. En este sentido, para Colliot-Thélène, “*La ética económica de las grandes religiones mundiales* muestra precisamente que, entre

esas grandes religiones, sólo el protestantismo puritano produjo ese *ethos* económico racional, causa necesaria, aunque no suficiente, para la formación del capitalismo moderno”.³⁰⁰

De tal modo que en lo que puede ayudar a final de cuentas la investigación de sociología de la religión comparada de “La ética económica de las grandes religiones mundiales” para entender mejor el célebre texto de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* es, según Colliot-Thélène, no tanto en demostrar que la ética protestante ha ejercido efectivamente un papel decisivo en la gestación del *habitus* económico capitalista, puesto que ése es el punto expresamente abordado en sus ensayos sobre el protestantismo y en el artículo complementario sobre las sectas protestantes. El análisis comparativo de las grandes religiones mundiales en China, India, el judaísmo antiguo y el Islam, “simplemente muestra que la ética protestante pudo ejercer una importante influencia porque estaba desprovista de todas las características por las cuales una religión obstaculiza la transformación de las prácticas de la vida cotidiana. En esto reside precisamente su originalidad”.³⁰¹

Wolfgang J. Mommsen, por su parte, parece modificar en 1997 su percepción del significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo tal y como aparecía en trabajos que se remontan a la década de los setenta, donde predominaba una interpretación causalista.³⁰² En su artículo de 1997, en cambio, Mommsen pone el énfasis interpretativo en que tal tesis no es de ninguna manera una tesis idealista ni tampoco una que tenga como objetivo “refutar” a Marx, sino más bien una que combina la importancia de los factores ideales y los materiales para explicar procesos de transformación social y en donde las ideas cumplen, en todo caso, la función de servir como guardagujas para modificar la trayectoria por la que ya viene encarrilada la dinámica de los intereses materiales.³⁰³ De tal modo que “de una conexión causal rigurosa entre la religiosidad protestante y el desarrollo del capitalismo no puede hablarse en el caso de Weber, aun cuando en sus primeros ensayos no puso esto en términos tan claros como después”.³⁰⁴

La interpretación más adecuada para entender cómo veía Weber la relación de la religiosidad con los procesos económicos es en términos de una *correlación* y no de una estricta interacción causal.³⁰⁵ En todo caso, los conceptos clave de su tesis sobre el protestantismo son los de *racionalidad* y *modo de conducción de vida*, y no los de causalidad, determinación, modo de producción, ideología o sistema económico.³⁰⁶ Pese a ello, hacia el final de sus ensayos sobre el protestantismo Weber presentó un diagnóstico sumamente pesimista y determinista sobre el futuro del sistema capitalista, cuando habló, entre otras cosas, de la jaula de hierro y de las nulidades de seres humanos que viven en ésta. El futuro se veía como el de un sistema capitalista burocratizado con márgenes sumamente estrechos para la expresión de la libertad, creatividad y autonomía

del ser humano.³⁰⁷ Tal perspectiva contrasta mucho con la imagen del capitalismo que Weber ofrece en diversas partes de *Economía y sociedad* donde el énfasis lo pone más bien en sus virtudes de adaptabilidad, flexibilidad y libre competencia que lo convierten en un sistema con muchas mayores probabilidades de supervivencia que el sofocante sistema burocratizado de la planeación económica del socialismo.³⁰⁸ De tal modo que

[...] la presentación típico ideal del sistema capitalista que se encuentra en las secciones tardías de *Economía y sociedad* (pp. 60 y ss.) es en comparación mucho menos determinista que el que permiten imaginarse los estudios sobre la ‘ética protestante y el espíritu del capitalismo (moderno)’ [...]. Ahí nos topamos con un modelo mucho más multifacético del sistema capitalista, o más exactamente, una variedad de sistemas capitalistas posibles, que el representado en *La ética protestante*.³⁰⁹

La teoría del capitalismo ofrecida por Weber en *Economía y sociedad*, ofrece, según Mommsen, muchos atisbos para entender el funcionamiento y posible destino del sistema capitalista, incluso en una época de globalización, pues Weber demostró claramente las razones por las cuales tal sistema no funciona en sí y para sí, sino que requiere un ordenamiento social y normativo. Ésa es la representación del capitalismo moderno más provechosa para las condiciones actuales, y no tanto el pesimista diagnóstico que aparece en las páginas finales de los ensayos weberianos sobre el protestantismo.

Hacia el final de la compilación aquí analizada, Hartmann Tyrell presenta seis razones para dar cuenta de por qué la historia de la tesis weberiana seguirá siendo en el futuro una “historia sin fin” y no la historia de un epitafio final.³¹⁰ Los seis puntos se refieren a cuestiones y aspectos de la tesis cuya discusión o bien no se ha cerrado y concluido, o bien ni siquiera ha sido planteada, o bien todavía no ha sido bien calibrada y eso a pesar de la enorme literatura secundaria que esta tesis ha generado a lo largo de más de noventa años.³¹¹ Resumidos sintéticamente, los seis puntos de Tyrell son los siguientes: 1) los ensayos sobre el protestantismo fueron presentados expresamente por Weber como una obra inconclusa, y éste es un tema que prácticamente nunca se ha tocado y que todavía dará mucha tela de donde cortar; 2) una discusión sistemática sobre por qué el ascetismo religioso es tan crucialmente importante para la configuración del mundo moderno no la llevó a cabo Weber en sentido estricto, y la relación de esta cuestión con la perspectiva de Nietzsche, en *La genealogía de la moral*, también dará mucho que investigar; 3) uno de los problemas conceptuales clave de *La ética protestante* tiene que ver con la distinción entre *espíritu* y *forma* del capitalismo, la cual muy bien puede remontarse a las categorías de Simmel cuya teoría de la “tragedia de la cultura de la modernidad” quedaría perfectamente resumida en la trayectoria de la ética protestante en cuanto a que “en el inicio estaba un ‘querer’ y al final un ‘deber’: una jaula de hierro”,³¹² 4) *La ética protestante* fue el primer texto donde Weber planteó el tema de la racionalidad, aun cuando fuera en textos posteriores donde desarrollaría más

ampliamente todas sus implicaciones; no obstante, muy pocos se han percatado de que es en el texto sobre el protestantismo donde Weber abordó por primera vez este problema fundamental, y eso todavía puede dar tela para varios artículos y monografías; 5) la sociología de la religión y la interpretación de Weber sobre el protestantismo derivan en muy buena medida de la interpretación ofrecida por Matthias Schneckengerber, y ésta es una fuente que todavía no es leída por casi ninguno de sus intérpretes, y 6) todavía queda mucho qué decir sobre la manera en que se incrusta la tesis de la ética protestante en la sociología histórica comparativa de alcance universal de Weber, lo cual quiere decir que todavía hay tela de dónde cortar para definir el alcance histórico universal de esa tesis específica. Por todo ello, Tyrell concluye con la calificación de “ingenuos” para todos aquellos epitafios que han declarado prematuramente el “final” de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo debido a supuestas “superaciones” definitivas, como las de MacKinnon, Pellicani y Hamilton;³¹³ en realidad, son estas críticas las que se han quedado en un nivel muy superado de la investigación, como es el de seguir discutiendo la tesis en cuanto a sus posibles implicaciones causales al margen del resto de la obra weberiana que le da un mayor sentido y significado interpretativo. Tyrell confía, no obstante, en que las nuevas líneas de investigación anunciadas en sus seis puntos ayuden a aumentar la probabilidad de despedirse no de la tesis weberiana, la cual no morirá, sino de sus malos entendidos.³¹⁴

En el mismo volumen del grupo de investigación dirigido por Raulet, aparecen otras dos aportaciones que no se fueron por la cuestión de discutir la tesis weberiana ni por el lado de si plantea o no una relación causal ni por el de alguna de las líneas de investigación anunciadas por Tyrell, lo cual demuestra que los temas de discusión en el futuro son mucho más vastos que los anunciados en esos seis puntos. Por un lado, Jean-Marie Paul sostiene que el significado último de la tesis weberiana sobre el protestantismo era salvar a Lutero y al luteranismo para con ello demostrar la superioridad de los alemanes sobre los anglosajones, desde el momento en que si la ética calvinista es inhumana y el espíritu del capitalismo “es el de la regla de cálculo”, los argumentos de Weber finalmente exculpan a Lutero de los males del capitalismo moderno y colocan la responsabilidad de tal mal en otras naciones fuera de Alemania, especialmente en el mundo anglosajón.³¹⁵ Por supuesto que ésta es una interpretación sin ningún fundamento serio y que está muy lejos de disipar los malos entendidos, pero por lo mismo es también muy representativa del tipo de discusión que puede generar la tesis weberiana cuando es mal leída, lo cual es algo muy frecuente.

En el polo opuesto a esta pésima interpretación, Pierre Vaydat sostiene que la tesis weberiana es en el fondo un texto político, pero para demostrar precisamente la superioridad de los anglosajones sobre los alemanes y así educar mejor a estos últimos.³¹⁶ Weber nunca ocultó su admiración por el mundo anglosajón ni tampoco su

crítica a la burguesía alemana por no haber asumido su función histórica y haber quedado plegada a los intereses feudales de los *Junker*; de tal modo que la demostración de la mayor adaptabilidad a la modernidad que tuvieron los seguidores del calvinismo, frente al tradicionalismo retrógrada del luteranismo, pudo haber llevado a diseñar sus ensayos sobre el protestantismo como un texto, en última instancia, de educación política para los alemanes.³¹⁷ Aunque también esta lectura es muy aventurada, por lo menos ofrece un mejor fundamento documental que la “tesis” opuesta de Jean-Marie Paul, y aunque en ninguno de los dos casos puede justificarse que el “verdadero” propósito de Weber en sus ensayos sobre el protestantismo haya sido de carácter “político”, lo cierto es que estas otras lecturas interpretativas muestran el séptimo de los caminos infinitos sobre los que seguramente seguirán discutiéndose diversos aspectos de la célebre tesis weberiana.

Los intentos fallidos por “validar” la tesis weberiana mediante su extrapolación a casos que caen fuera de su expresa delimitación espacio temporal

En 1997 aparecen también, dentro de los infinitos caminos para discutir la validez de la tesis weberiana sobre la ética protestante, dos artículos que intentan demostrarla y “confirmarla” con casos no contemplados por Weber, y que en el fondo rebasan su expresa delimitación espacio temporal para juzgar la posible validez de su tesis y, por lo mismo, estas “confirmaciones” no demuestran nada, aun cuando puedan tener un gran valor intrínseco. Uno de ellos es el artículo de Hewa que intenta demostrar que no sólo hay una afinidad electiva entre los impulsos religiosos protestantes y el ascenso del capitalismo moderno, sino también entre la racionalización y la benevolencia filantrópica como puede verse en el caso del magnate John D. Rockefeller. Así, explorando la historia de la filantropía organizada en Estados Unidos mediante la vida y obra de Rockefeller, Hewa considera que detrás de la filantropía de este empresario, especialmente por su apoyo a la investigación científica universitaria en el campo de la medicina, se encontraba una profunda motivación religiosa de origen protestante. Este caso demuestra por sí solo, según Hewa, que los grandes filántropos estadounidenses no son impulsados en sus acciones por un sentimiento de culpa o de motivación egoísta y vanidosa, sino por una acendrada ética protestante que va más allá de un supuesto interés por establecer fundaciones para producir y reproducir una hegemonía cultural. Por el contrario, el principio ético protestante de trabajar en obras para “la mayor gloria de Dios” es la verdadera motivación que subyace a estos actos y fundaciones filantrópicas.³¹⁸ Tesis interesante pero que en todo caso va contra la expresa afirmación de Max Weber en la *EP* respecto a que el capitalismo contemporáneo ya no requiere para su funcionamiento de la motivación religiosa que lo acompañó en sus etapas iniciales.

El otro artículo de ese mismo año que intenta “confirmar” la tesis de Weber, con un caso no contemplado por él, es el de K. Blackburn sobre la ética protestante de trabajo de la élite mercantil australiana entre 1880 y 1914.³¹⁹ Blackburn estudia las iglesias protestantes australianas para encontrar la presencia de una específica ética de trabajo, y en cambio detecta que la Iglesia católica no promovía tales valores entre sus miembros. A continuación se examina si la ética de trabajo de la élite mercantil australiana provenía de las doctrinas de las iglesias protestantes, pues la abrumadora mayoría de los miembros de esa élite eran protestantes. Aunque en un principio la correlación es positiva, con el tiempo la élite mercantil australiana eliminó las motivaciones religiosas más aparentes de su ética de trabajo a fin de transformar a ésta en uno de los fundamentos de su nuevo credo a favor del individualismo económico. Este credo se basaba en el dogma de que aquellos que trabajan duro son recompensados con la riqueza, mientras que los pobres son culpables de su estado social por su pereza y no esforzarse lo suficiente para mejorar

su situación. El artículo concluye que la tesis weberiana queda verificada con el caso australiano, pues la ética de trabajo de la élite mercantil australiana, claramente favorable al desarrollo de la empresa capitalista, fue resultado de un proceso de secularización de la ética de trabajo del protestantismo una vez que el contenido religioso de sus principios morales fue removido para fortalecer una visión económica individualista y de trabajo arduo.³²⁰

Seguramente Weber hubiera dicho que los datos ofrecidos por Blackburn para el caso australiano tienen exactamente el mismo uso que las estadísticas de Offenbacher para el caso de Baden a finales del siglo XIX con las que inicia su primer artículo sobre la ética protestante, en el sentido de que tan sólo sirven como *pretexto* o punto de partida para “plantear el problema” de la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, pero que no pueden servir de “verificación empírica” para una tesis *histórica* ubicada entre los siglos XVI y XVIII y para los casos exclusivos de Europa occidental y Norteamérica. Investigaciones como la de Blackburn tienen un gran valor intrínseco, y evidentemente están inspiradas fructíferamente en la tesis weberiana, pero no pueden ser usadas en calidad de datos empíricos para “validar” o “refutar” una tesis que expresamente fija otras coordenadas espacio-temporales para juzgar el alcance de su validez.

Otras aportaciones de 1997: las estadísticas, las metáforas y la epistemología

En el mismo año de 1997 aparecieron otras tres aportaciones relacionadas con la obra de Weber, dos de ellas son anglosajonas e inciden directamente en su tesis sobre el protestantismo, la tercera es mexicana y representa una valiosa aportación para la mejor comprensión de la teoría del conocimiento científico de Weber.

Otra vez las estadísticas de Offenbacher

En un artículo publicado en 1997 George Becker regresó a hacer una revaloración y “reaplicación” de las estadísticas de Martin Offenbacher con las que Weber había planteado en su primer artículo sobre la ética protestante “el problema” general de su investigación.³²¹ Tales estadísticas supuestamente mostraban tanto el mejor desempeño escolar de los protestantes sobre los católicos a finales del siglo XIX en la región de Baden, así como una preferencia protestante en la selección de escuelas más orientadas hacia las ciencias y la enseñanza de lenguas modernas, por lo que le sirvieron a Weber, *al lado* de muchas referencias que se remontan a Montesquieu y muchos escritores ingleses del siglo XIX, para *plantear el problema* de la “conocida” y dada por supuesta relación entre el protestantismo y el progreso económico. Hemos visto ya que la validez de esas estadísticas fue ampliamente cuestionada primero por el sueco Kurt Samuelsson en 1957 y posteriormente por Richard F. Hamilton en 1996, entre otras cosas porque en el porcentaje de participación de los protestantes en los *Realgymnasien* hay un evidente error de imprenta, pues en vez del elevado 69% la cifra debería ser según Samuelsson más bien 59% para que la suma de esa columna pueda dar 100% y no el equivocado 109% que tendría que sumar si se conserva la cifra original. Tal error no fue cometido por Weber, sino que aparece en la tabla original de las estadísticas de Offenbacher, pero aun así, se considera que todo el argumento inicial de Weber en sus célebres ensayos queda minado por tal error.

El artículo de Becker revalora y “reaplica” esas mismas estadísticas para demostrar que la cifra correcta de la asistencia de protestantes a los *Realgymnasien* (en cuanto escuelas más modernas y orientadas hacia las ciencias y las actividades prácticas frente a los más tradicionales *Gymnasien* orientados hacia la humanidades y la enseñanza del griego y el latín) ni siquiera era 59% como creyó Samuelsson, sino un mero 52% pero que, además, esa ligera preponderancia de los protestantes sobre los católicos no se debe a ninguna orientación confesional, sino a que los segundos eran oficialmente discriminados por el Estado a raíz de la *Kulturkampf* o guerra que Bismarck lanzó contra la Iglesia católica en la última cuarta parte del siglo XIX. Así, la supuesta mayor orientación de los protestantes hacia la “modernidad” se debe a una política oficial

discriminatoria y no a una libre elección condicionada por valores religiosos.³²²

El gran error de la crítica de Becker es el mismo que habían cometido antes Samuelsson y Hamilton al considerar que esas estadísticas constituyen la “prueba” o “parte crucial” de la tesis weberiana, por lo que, al quedar socavadas éstas, supuestamente se desmorona el resto de la argumentación de Weber. Pero ya también hemos visto que el valor de esas cifras no es mayor que el de las citas que da Weber de grandes autoridades que se remontan al siglo XVIII para dar por supuesta la “evidente” relación entre la fe protestante y el progreso económico, pues tanto unas como otras únicamente le sirven de pretexto para plantear su problema y no para probar su tesis propiamente dicha, la cual expone *después* de esos datos y citas. De tal modo que, contra lo que supone Becker, ni las estadísticas *ni las citas de autoridades* constituyen la prueba o parte crucial de la tesis, como tampoco ofrecen la directriz o modelo metodológico que Weber va a seguir en su propia investigación, sino que son un mero pretexto para plantear un problema dado por evidente a principios del siglo XX.

Tal peculiaridad de la función de la base estadística de Offenhacher en la tesis weberiana ya había sido detectada por otros autores dedicados a encontrar “errores” metodológicos en autores clásicos como Marx, Spencer o Weber. Así, en un artículo de 1994 Gaye Tuchman ya había encontrado los mismos problemas con las cifras de Offenhacher que Becker creyó descubrir como una novedad en 1997, pero a diferencia de éste, Tuchman estaba más interesado en entender el marco teórico más amplio que da sentido a la tesis weberiana.³²³ Con respecto a la manera en que Weber manejó sus datos estadísticos, Tuchman concluye así lo siguiente:

Weber cometió un error muy común. Tales errores sirven para reírse, pero pueden ser irrelevantes para la teoría. El error de Weber *no invalida* su argumento. Los datos de su tabla estadística se refieren a las escuelas y la religión en 1895. El argumento central de Weber está referido, en cambio, al desarrollo del capitalismo en la época de la Reforma protestante. Es cierto que Weber presenta observaciones sobre el carácter del capitalismo a finales del siglo XIX. Pero Weber nunca dijo que la ética protestante causó que el “racionalismo ascético” se convirtiera en una “jaula de hierro”. Más bien él creía que el “ascetismo religioso” se “había escapado de la jaula” del capitalismo contemporáneo y que el capitalismo de principios del siglo XX “ya no necesita su apoyo”.³²⁴

Otra vez la cuestión de la importancia filológica de las metáforas

En un artículo publicado en 1997 en el *British Journal of Sociology*, Alan Scott, volvió a abordar la cuestión del significado de la metáfora de la jaula de hierro como símbolo emblemático de la modernidad.³²⁵ Scott considera que la traducción de Parsons no le hace justicia a la metáfora de Weber de una *stahlhartes Gehäuse*, la cual, —según ya lo había señalado el también británico David Chalcraft en 1994—³²⁶ hace referencia más

bien a una “morada dura como el acero” dentro de la cual habita una “máquina viviente”.³²⁷ Hay muchas diferencias entre una “jaula de hierro” y una “morada de acero”. El hierro es primitivo, un material de la primera etapa de la industrialización, mientras que el acero es un material de la sociedad industrial más avanzada, más duro y maleable, de superficie más suave y brillante, de tal manera que “si se quiere un material representativo de la modernidad avanzada, entonces tiene que ser el acero y no el hierro”.³²⁸ Por otro lado, no es lo mismo una jaula que una morada envolvente, pues mientras la primera restringe, la segunda capacita; liberada de su empaque, la máquina ya no puede funcionar. Sin esa morada, pese a todos sus defectos, fuera de ella, el hombre moderno no podría funcionar: “mientras que podemos escapar de una jaula y liberarnos, si saliéramos de la morada de la modernidad pereceríamos”.³²⁹ El resto del artículo de Scott es una crítica a la imagen de fatalidad que tal metáfora de la modernidad implica, pues siempre es posible encontrar, en las condiciones de máxima racionalidad instrumental y constreñimiento burocrático, elementos “irracionales” derivados de una interacción social heredada y una racionalidad valorativa, de la cual emana tanto la capacidad crítica humana para cuestionar el funcionamiento de una racionalidad formal como la generación del contexto para que la máquina misma pueda funcionar.³³⁰ Por interesante que sean estas observaciones, tanto filológicas como críticas, no afectan la validez intrínseca de la tesis weberiana sobre el protestantismo, y lo mismo podría decirse para un artículo de Sarno publicado posteriormente en 2004.³³¹

Manuel Gil Antón y su crítica epistemológica a Max Weber

Una valiosa aportación mexicana a los estudios sobre Weber fue el libro publicado en 1997 por Manuel Gil Antón.³³² Con fundamento en la epistemología genética de Jean Piaget, Manuel Gil reinterpreta los ensayos metodológicos de Weber para encontrar que éste no fue capaz de llegar a “la unidad epistemológica de base” entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, porque tal unidad “no es accesible” al sociólogo alemán desde el momento en que “para su fundamentación es preciso contar con una teoría epistemológica constructivista” como la de Piaget, la cual “destruye la bifurcación conceptual de las ciencias que introdujo Weber”.³³³ En la reinterpretación que Manuel Gil hace de la concepción de *ciencia* en Max Weber, desempeña un papel crucial el problema de la causalidad, para lo cual retoma el planteamiento que Weber hizo sobre esta cuestión en cuatro de sus ensayos metodológicos donde abordó las cuestiones de las condiciones en que puede darse una imputación causal, de la relación entre la comprensión y la explicación y de las categorías de posibilidad objetiva y causación adecuada.³³⁴

No obstante, como Manuel Gil no toca para nada el “trabajo sustantivo” de Weber, ni en la sociología de la religión ni de la dominación ni de la historia económica, no puede dar cuenta de la manera en que Weber llevó sus instrumentos metodológicos a la práctica en sus investigaciones concretas, ni tampoco de las variantes, los recursos y las sofisticaciones mediante los cuales Weber combinó la explicación causal con la comprensión interpretativa para exponer, por ejemplo, la compleja interacción entre las ideas y los intereses o entre la legalidad y la legitimidad. La reconstrucción crítica de Manuel Gil tampoco toma en cuenta la fuerte influencia del historicismo tardío, especialmente de Troeltsch y Meinecke, en la manera como Weber concibió, en términos perspectivistas, el problema de la racionalidad y sus derivados, racionalismo y racionalización. Y en el caso específico de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, los cuales tampoco son mencionados por Manuel Gil cuando aborda el problema de la imputación causal, pudo haberse enriquecido mucho el tratamiento de ese tema mediante una discusión del lugar que ocupa el recurso de las afinidades electivas en la explicación causal de Weber: ¿es un recurso hermenéutico esencialmente ajeno y distinto al de la explicación causal o por el contrario puede ser visto como una variante diversificada de ésta? El tema de la causalidad en Weber y de sus complejas relaciones con la comprensión interpretativa interna no se agota ni mucho menos en sus ensayos metodológicos, a los que, por cierto, Weber mismo no les atribuía gran importancia y no fueron recopilados en un volumen con un título tan pretencioso como el de *Wissenschaftslehre* más que póstumamente y por iniciativa de su viuda.

Probablemente por esta razón Wilhelm Hennis criticó, en 1998, el libro de Fritz Ringer, quien también abordó los escritos metodológicos de Weber desde la perspectiva de un proyecto para “la unificación de las ciencias sociales con las de la cultura” porque no tomó en cuenta que Weber mismo consideraba la metodología sin aplicación como algo totalmente estéril, por lo que hay que liberarse cuanto antes de la “pestilencia metodológica” mediante el trabajo sustantivo, porque sólo así podremos salir de esa peste parecida al “flagelo de las ranas”. Para poder caminar, decía Weber, “no es necesario conocer la anatomía de las piernas”. Dadas estas premisas, Hennis considera que la mejor manera de ver cómo Weber concebía, por ejemplo, la cuestión de la causalidad y su relación con la comprensión interpretativa es acudiendo a su trabajo sustantivo, puesto que “simplemente *no es cierto* que todo el trabajo sustantivo de Weber se encuentra fundamentado siempre en su programa metodológico”.³³⁵ Lo cierto es que algunos de los aspectos fundamentales y más ricos de la concepción epistemológica de Weber no se encuentran reflejados en sus ensayos metodológicos, por lo que es necesario acudir sobre todo a la lectura de sus ensayos de sociología de religión a los que, en todo caso, él mismo valoraba como su más valioso legado intelectual.

González León aborda en 1998 el debate sobre el capitalismo en la sociología alemana

En España apareció durante 1998 una interesante monografía que abordaba el problema de la ascesis en la obra de Max Weber, supuestamente a partir del debate en Alemania sobre la naturaleza del capitalismo.³³⁶ El título de la monografía —probablemente puesto por los editores después de la temprana muerte del autor— resulta así engañoso dado que el tema central es el del problema de la ascesis, por lo que la cuestión del “debate sobre el capitalismo en la sociología alemana” no es ni la cuestión central ni se trata de manera detallada ya sea para la época de Weber o para periodos posteriores. De cualquier modo, el autor mismo define el tema principal de su investigación como el del significado de la teoría de la racionalización weberiana desde las coordenadas “de aquella transformación histórica fundamental que convierte el capitalismo liberal en una sociedad industrial de masas y pone en primer término la dimensión política del capitalismo organizado”.³³⁷ Sólo que este tema esencial se aborda a partir de la noción de la *ascesis* en la obra de Max Weber, dado que “la hipótesis central de mi interpretación del pensamiento de Weber es que su concepto de ascetismo concreta todas las tensiones de la reflexión sobre ese cambio irreversible del capitalismo”.³³⁸

La discusión de esta específica formulación del ascetismo en Weber es referida por González León en su monografía a tres niveles analíticos de las diferentes maneras en que puede abordarse la noción del *ascetismo*: 1) ya sea en términos *económicos* por la manera en que el ascetismo define el “espíritu empresarial” propio del capitalismo moderno occidental; 2) ya sea por el significado *filosófico* que Simmel puso de relieve al comparar la transformación de la doctrina de la voluntad de Schopenhauer a Nietzsche y que tanta influencia tuvo en los planteamientos de la sociología de la religión comparada de Weber, o ya sea, finalmente, 3) por la dimensión *teológica* desarrollada por Ernst Troeltsch con su distinción entre ascesis del sentimiento y ascesis moral, distinción que en *La ética protestante* le sirvió a Weber para contraponer la religiosidad luterana a la calvinista.³³⁹ Con respecto a esta última cuestión, González León resalta la semejanza de un poco conocido artículo de Troeltsch, de 1903, dedicado a “los moralistas ingleses” con la célebre tesis que Weber daría a conocer un año después. En ese artículo, las opiniones de Troeltsch “sobre la ética calvinista predestinada y su específica capacidad para influenciar el comportamiento económico y político en un sentido de enérgico legalismo y metódica autodisciplina para perseguir fines mundanos, alcanzan una extraordinaria cercanía a la tesis que Weber desarrollará poco después”.³⁴⁰ Esto no quiere decir que ninguno de los “dos expertos alemanes” robara o copiara las ideas del otro, sino que más bien las desarrollaron en un intercambio recíproco dando cada uno a la cuestión un especial sello interpretativo que, con el tiempo, llegaría a diferenciarse en

aspectos que no tenían que ver necesariamente con el distinto enfoque de la específica disciplina, teología o sociología, a la que pertenecía cada autor.

Lo cierto es que en el desarrollo de su sociología de la religión, Weber rechazó cualquier tipo de determinismo causal, ya fuera de las ideas religiosas sobre la economía o de ésta sobre las primeras. La clave de este planteamiento quizá no quedaría tan clara sino hasta 1915, cuando Weber publicó su artículo sobre la “introducción a la ética económica de las religiones del mundo” y donde expuso su teorema del guardagujas para explicar la manera en que se relacionan las ideas con los intereses, el cual permite interpretar el significado de sus previos y más famosos ensayos sobre la ética protestante a la luz de un marco teórico más amplio.³⁴¹ Por otro lado, la manera en que Weber conectaba las cuestiones económicas con la sociología de la religión se refleja de un modo sumamente ilustrativo en cómo interpretó la cuestión de la desigualdad socioeconómica a partir de la doctrina del particularismo de la gracia del decreto predestinacionista del calvinismo, donde se considera que la desigualdad entre los hombres es algo querido por Dios. De esto resulta que “la moderna teoría económica de los salarios bajos como factor que incrementa la productividad del trabajo es, para Weber, una versión secularizada de concepciones religiosas calvinistas”.³⁴²

No obstante, el modo en que Weber trata la cuestión de la ascesis en términos específicamente económicos se encuentra más bien en su forma de definir el “espíritu capitalista”, que es el tema al que González León dedica el tercer capítulo de su monografía, a partir del debate de Weber con Brentano y Sombart en el contexto de lo que el autor español denomina “el debate historicista sobre los orígenes del capitalismo”.³⁴³ A diferencia de sus dos críticos, Weber define el espíritu del capitalismo básicamente como una *mentalidad* “que aspira profesionalmente a una ganancia legítima de modo sistemático y racional”.³⁴⁴ Lo distintivo del espíritu capitalista reside en la racionalización ascética del modo de conducción de vida burguesa, es decir, de su trabajo cotidiano, y eso fue mucho más importante que la cuestión misma de la acumulación del capital tal y como lo expresó Weber contra la visión de Bernstein en una nota de *La ética protestante*: “Pues lo decisivo no era la mera acumulación de capital, sino la racionalización ascética de toda la vida profesional”.³⁴⁵ Esto lleva a González León a concluir que “Weber resuelve de forma más coherente que Sombart la comprensión del capitalismo como problema de mentalidad”, es decir, de un nuevo tipo de mentalidad que “calcula objetivamente con independencia de toda consideración eudomonista”.³⁴⁶ Ahora bien, aunque las críticas de Brentano y Sombart a Weber, así como las respuestas de éste a aquellos, se inscriben en el debate alemán de principios del siglo XX sobre los orígenes del capitalismo, éste no se limita, ni mucho menos, a la posición de estos tres autores por importantes que sean, pues también tuvieron mucho que decir al respecto otros, como los austromarxistas, Georg von Below, Paul Jostock y, sobre todo, Jakob Strieder, los

cuales ni siquiera son mencionados por González León.³⁴⁷ En cuanto al debate mismo sobre la tesis weberiana en Alemania durante la década de los años veinte, tanto entre economistas y sociólogos como entre historiadores, filósofos y teólogos, remitimos al capítulo correspondiente de la presente investigación donde es posible darse una idea de las razones por las cuales el debate en la sociología alemana sobre los orígenes y naturaleza del capitalismo estuvo muy lejos a limitarse a lo que se dijeron entre sí Weber, Sombart y Brentano.

Fuera de la sociología alemana propiamente dicha, González León menciona que fue Talcott Parsons el primero en señalar, en 1937, el paralelismo de la caracterización ascético voluntarista que Weber hizo del “espíritu empresarial” moderno, con ciertos desarrollos teóricos de la economía neoclásica y marginalista, principalmente en la obra de Alfred Marshall.³⁴⁸ La transformación que sufre el concepto de *ascetismo* en las diversas teorías neoclásicas del interés y la distribución, desde los supuestos originarios hedonistas hasta la concepción voluntarista del trabajo y la actividad económica, culmina en la obra de Joseph Schumpeter, quien refleja en su teoría del empresario las influencias de Weber y Nietzsche, puesto que también para Schumpeter la ascesis empresarial significa “ejercicio disciplinado de la voluntad de potencia para regular permanentemente la inmediatez de los impulsos eudomonistas”.³⁴⁹

La cuestión de la dimensión filosófica de la ascesis la aborda González León en el capítulo más largo de su monografía, dedicado a la relación de Simmel con Weber, especialmente por la enorme y demostrable influencia del primero sobre el segundo.³⁵⁰ A partir de *La filosofía del dinero*, de Simmel, publicada en 1900, y también de su libro sobre *Schopenhauer y Nietzsche* (1907), Weber centra su atención en la cuestión del ascetismo. Simmel había desarrollado la noción de la *ascesis* mediante la contraposición de Nietzsche con el misticismo desarrollado por Schopenhauer. La ascesis alude a la voluntad de poder como proyección de dominio sobre el mundo. Lo crucial en la concepción del ascetismo para la modernidad se encuentra, según Simmel, en la descripción de Nietzsche sobre la manera en que el superhombre supera el cálculo hedonista entre el placer y el dolor. Se trata de la superación del nihilismo de esos *letzten menschen* o “últimos hombres” por la expansión de la voluntad de poder. El asceta, a diferencia del místico y el hedonista, no ve el mundo como algo dado para siempre y por lo tanto inmodificable, sino como un ámbito de transformación y dominio. El impulso y motivación para su acción no reside en el placer, sino en los principios derivados del incremento del poder y la expansión de los instintos vitales. Y esa expansión, según la interpretación de Simmel, es una sublimación tanto del ascetismo moral cristiano como de su versión secularizada en la ética kantiana. De tal modo que cuando Weber retoma todo esto, encuentra que la configuración del moderno espíritu capitalista no proviene de un originario impulso hedonista, sino de una derivación de la autodisciplina y el dominio

sobre sí mismo, fundamentados ambos en una ética económica.³⁵¹

Por otro lado, en *La filosofía del dinero* Simmel planteó claramente que la despersonalización del orden económico moderno se encuentra en un esquema de racionalización de la cultura. La evolución cultural es así un progresivo distanciamiento del hombre respecto a los ciclos orgánicos de la vida natural y culmina en la desaparición de la visión mágica del mundo. Tal “desencantamiento” implica la ruptura de los compromisos metafísicos que aseguraban un sentido compensatorio a nuestra vida desde una perspectiva eudomonista. Pero el origen de esta racionalización despersonalizada y desencantada, así como del proceso de objetivación de la cultura, lo desarrolla Simmel en 1900 en *La filosofía del dinero* precisamente “a partir del papel central que asume el intercambio monetario en las relaciones sociales”.³⁵²

Todas estas ideas sobre la racionalización, la despersonalización objetivada de la cultura a partir del intercambio monetario y la evolución cultural que culmina en la desaparición de la visión mágica del mundo, reaparecen con distintos tonos y modalidades en diversas obras de Weber, pero especialmente en su interpretación del significado del ascetismo para el proceso de racionalización del capitalismo moderno. Lo novedoso en el planteamiento de Weber reside, en todo caso, en la incorporación de toda esta problemática, por una parte, en el marco de la paradoja de las consecuencias no intencionadas de la acción y, por el otro, en la manera como establece el vínculo entre ética religiosa y mentalidad económica mediante el versátil recurso de las *afinidades electivas*. En efecto, la primera es para González León “una de las ideas centrales” de Weber, y en cuanto al segundo, nunca hay que perder de vista cómo:

Se establece así una ‘afinidad electiva’ entre ética y economía, entre la orientación normativa de la subjetividad religiosa y la racionalización técnico-instrumental de la conducta cotidiana [...]. A partir de aquí, podemos ver el proceso de socialización capitalista como un destino de la subjetividad religiosa, como una consecuencia no intencionada de su específica racionalización de la conducta. Todo el planteamiento de *La ética protestante* está pensado por aquella restricción impuesta a la consideración individualista del intercambio monetario en el mercado capitalista: la paradoja de los efectos sociales que provocamos frente a nuestra voluntad. Incluso la utilización weberiana de la tesis de la secularización, como destino trágico de la conciencia religiosa en el mundo mecanizado, viene determinada por ese esquema sociológico.³⁵³

Finalmente, en el quinto y último capítulo de su monografía, González León aborda “la dimensión política de la ascesis empresarial” constituida por la *Beruf* en cuanto “espíritu directivo de la empresa estatal”.³⁵⁴ Frecuentemente, la dimensión política de la ascesis en Weber no es tomada en cuenta a pesar de que toda su sociología de la religión puede leerse como un estudio sobre la relación entre élites y masas, es decir, “un análisis de la influencia que pueden ejercer las aristocracias religiosas de los carismáticamente cualificados sobre la vida cotidiana de las masas”.³⁵⁵ Lo más importante de esta lectura, según González León, es que “el carisma de la *Beruf* es susceptible de una interpretación

antiautoritaria, democrática”, desde el momento en que “el nuevo elitismo burgués de la vocación profesional no se asienta en la afirmación autoritaria de la propia superioridad, sino de la búsqueda activa del reconocimiento de su carisma por parte de las masas”.³⁵⁶ Sólo que este sesgo antiautoritario implícito en la concepción weberiana de la legitimidad carismática basada en la idea de la *Beruf* únicamente puede realizarse mediante un proceso de secularización: “de elegido por Dios, el líder carismático detentador de un carisma ‘laico’ pasa a ser elegido por las masas”.³⁵⁷ Resulta por ello también imprescindible no perder de vista que al ser el espíritu capitalista para Weber “fundamentalmente una mentalidad directiva”, en las actuales condiciones de un capitalismo mecánico y burocratizado, ese espíritu desborda la esfera propiamente económica y más allá del empresario económico, apunta hoy más bien hacia el político y el funcionario.³⁵⁸

Hay así muchas ideas originales en la interpretación de González León de la sociología de la religión de Weber en general, y de su idea sobre el ascetismo en particular. No obstante, y a pesar de todos sus méritos, su investigación no aborda propiamente el tema anunciado en el título, pues no lleva a cabo un análisis del “debate sobre el capitalismo en la sociología alemana”, sino nada más de un aspecto parcial, representado por el intercambio de Weber con Sombart, Brentano y Simmel. El tema central de la monografía, y donde residen las más valiosos atisbos de González León, es, en todo caso, el de las implicaciones económicas, filosóficas, teológicas y políticas de la noción del *ascetismo intramundano* en la obra de Max Weber, especialmente en sus ensayos sobre la

La introducción alemana de Guttandin en 1998

Una obra que además de ser un estudio introductorio a *La ética protestante* ponía también al lector al corriente del estado de avance de la polémica en torno a este texto, principalmente en Alemania, fue el libro publicado en 1998 por Friedhelm Guttandin.³⁵⁹ Ahí se empieza por advertir lo que ya había señalado Wilhelm Hennis desde 1987 en el sentido de que si bien en otras partes del mundo, principalmente en los países anglosajones, la tesis weberiana sobre el protestantismo se discutía exclusivamente por su relación con el contexto del capitalismo moderno, en Alemania tal perspectiva había sido superada, por lo menos desde mediados de la década de los años setenta, cuando Friedrich Tenbruck introdujo su radical cambio de paradigma interpretativo al ubicar el sentido de esos célebres ensayos en el contexto más amplio de un modelo de desarrollo evolutivo de alcances histórico universales, orientado por el significado del proceso de racionalización en general. El tema de la racionalización está hoy indisolublemente asociado en la obra de Weber con el de desencantamiento, pero Tenbruck descubrió que este último término no se encuentra en la primera versión de 1905 de los ensayos sobre el protestantismo, sino que tan sólo aparece en las modificaciones de la segunda versión de 1920, por lo que surge de manera inevitable la siguiente pregunta: ¿cuándo descubrió Weber que la ética protestante, específicamente calvinista, podía verse como la etapa final de un mucho más amplio proceso histórico religioso de racionalización?³⁶⁰ Tan sólo después de haber escrito sus artículos teóricos de sociología de la religión a partir de 1913 y desplazar el mucho más circunscrito tema del capitalismo moderno al mucho más amplio tema de la racionalización interpretado desde una perspectiva teórico evolutiva de alcances universales.³⁶¹

En contra de la interpretación de Tenbruck, en 1979 Wolfgang Schluchter publicó un libro donde cuestionaba el enfoque teórico evolucionista del primero, así como el énfasis que ponía en la cuestión de la autonomía de las ideas como factor que influye en el cambio social, y también en la interpretación de que todo esto se regía por un interés de alcances histórico-universales por parte de Weber. Para Schluchter, Weber sí desarrolló hacia el final de su vida una perspectiva teórico-evolutiva, pero sumamente acotada y delimitada, por lo que es mejor hablar en este caso del “programa mínimo teórico evolutivo” de Weber, el cual, además, estaba orientado esencialmente por la cuestión del significado del proceso de racionalización específicamente *occidental* y no por uno de alcances universales. La cuestión de la autonomía de las ideas en los procesos de racionalización, específicamente de carácter religioso, debe además acotarse y complementarse con la influencia que desempeñan en el cambio social todos aquellos factores de índole institucional y material que Weber nunca se cansó de subrayar especialmente en el conjunto de textos que acabaron por configurar *Economía y*

sociedad, pero que también aparecen en muchas otras de sus obras.³⁶² De manera aún más decidida que Schluchter, en 1980 Johannes Winckelmann se lanzó contra la interpretación teórico-evolutiva de Tenbruck, aun cuando no dejó de reconocer dos aspectos fundamentales de ésta: que la problemática central de las investigaciones de Weber se encontraba en los temas de la racionalización y el desencantamiento, y que la segunda versión de sus ensayos sobre el protestantismo debe leerse fundamentalmente a la luz de esa más amplia problemática y no tanto de su posible vínculo causal con el desarrollo del capitalismo moderno. En todo caso, los excesos “idealistas” y teleológicos de la interpretación de Tenbruck deben moderarse y equilibrarse con el esquema de explicación multicausal y multifactorial que Weber siempre intentó poner en práctica en el transcurso de sus investigaciones.³⁶³

Hay un punto en el que, según Guttandin, coinciden a pesar de todas sus diferencias las posiciones de Tenbruck, Schluchter y Winckelmann: el tema central de Weber es el de la racionalidad y sus derivados, por lo que sus ensayos sobre la ética protestante deben verse siempre como una pieza parcial y subordinada a ese tema central. Tocaré a Wilhelm Hennis volver a poner, en 1987, los ensayos sobre la ética protestante en el centro de la discusión al considerar que aquí se encuentra planteada la “problemática central” de Weber, la cual no está constituida por el tema de la racionalización, sino por el del destino de la humanidad en las condiciones de modernidad avanzada, y esto queda puesto expresamente de manifiesto sobre todo en las respuestas que Weber dio a los primeros críticos de su tesis sobre la ética protestante.³⁶⁴

La posición de Hennis no representa, sin embargo, la última ni definitiva a la que se ha llegado en torno a cuál es la problemática central de Weber ni al lugar que ocupan en ésta sus ensayos sobre el protestantismo; hay por lo menos una más, desarrollada por el propio Guttandin, que pone el énfasis en la manera en que la paradoja de las consecuencias no buscadas se manifiesta de muy diversas maneras en esos ensayos, lo cual tiene consecuencias y repercusiones para muchos otros aspectos de la obra de Weber, tales como su diagnóstico de la modernidad, la cuestión del tipo de hombre que tendrá que vivir en esas condiciones, la tragedia de la cultura de la modernidad donde los medios se tergiversan en fines, la racionalidad que tiene parte de sus orígenes en cuestiones religiosas pero que acaba por destruir a éstas en función del proceso de secularización y el papel que tienen las ideas en el proceso del cambio social.³⁶⁵ De tal modo que no hay sólo una, sino *varias paradojas* de las consecuencias no intencionadas, anunciadas en su mayor parte en los ensayos de Weber sobre el protestantismo, especialmente en su parte concluyente. Estas paradojas coinciden con los análisis de Tenbruck, Schluchter y Hennis por lo menos en un aspecto: los ensayos de Weber sobre el protestantismo solamente pueden ser entendidos adecuadamente en el contexto más amplio que les da sentido, sea el de la problemática de la racionalidad o el del destino de

la humanidad en las condiciones de la modernidad desencantada y burocratizada. Ya no pueden leerse “de manera inocente” como si fueran una investigación cerrada y autocontenida, pues resulta imprescindible acudir a las otras obras de Weber, especialmente su sociología de la religión comparada, la *Historia económica general y Economía y sociedad*; de otra manera, es prácticamente imposible evitar el riesgo de caer en las lecturas simplistas, fragmentarias y fuera de foco que se siguen haciendo en otras partes del mundo, especialmente Estados Unidos, donde se le sigue discutiendo como si se tratara simplemente de una tesis que propone una relación causal directa entre el protestantismo y el capitalismo, supuestamente susceptible, además, de leerse y criticarse en términos positivistas, es decir, en función de su potencial verificación o refutación empírica, o su “puesta a prueba” en coordenadas espacio temporales distintas a las señaladas expresamente por el propio Weber.

De cualquier modo, las nuevas ediciones con las que ya se cuentan del texto clásico, tales como la edición comparada de las dos versiones hecha por Lichtblau y Weiß en 1993, la compilación de Winckelmann que incluye las cuatro respuestas que Weber dio a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl, así como otros textos complementarios que provienen de su *Historia económica general, Economía y sociedad* y las partes teóricas de sus *Ensayos de sociología de la religión*, permiten leer e interpretar el texto clásico de una manera más adecuada e integral que como se le leyó tradicionalmente, pues ahora puede verse orientado en función de por lo menos cuatro problemáticas más amplias e interrelacionadas que le dan un significado diferente: “1) la influencia de las ideas religiosas en la conducta, especialmente en la conducta económica; 2) los efectos paradójicos de la realización de las ideas; 3) la particularidad de la cultura occidental, en especial de su tipo de humanidad y de los específicos hábitos que esta cultura trae consigo; y 4) la configuración del capitalismo moderno”.³⁶⁶

No obstante, tampoco debe hacerse a un lado la intención editorial del propio Max Weber, en 1920, de incluir la segunda versión de sus ensayos sobre el protestantismo en el contexto general más amplio de sus tres volúmenes de sociología de la religión comparada. Es precisamente de acuerdo con esta intención editorial como se justifica la interpretación de Tenbruck en el sentido de que Weber desplazó el énfasis de su interés de la cuestión del capitalismo al de la historia del racionalismo a la luz de sus desarrollos sociológico religiosos comparativos. En ese contexto, efectivamente, la formación del *espíritu capitalista* ya no se trata puramente como un fin en sí mismo, sino como el final de un mucho más grande y amplio proceso de racionalización, por lo que las cuestiones iniciales de la primera versión de los ensayos sobre el protestantismo pasan a quedar en el trasfondo para beneficio de la investigación comparada de los desarrollos histórico universales de la racionalidad.³⁶⁷ Tal interpretación se encuentra, además, avalada por las expresas afirmaciones de Weber, tanto al final de sus ensayos sobre el protestantismo

como en su *Vorbemerkung* de 1920, con respecto a que éstos tienen un carácter meramente “provisional” que requiere ser complementado con muchas otras investigaciones de muy diverso tipo, y que buena parte de éstas ya las había llevado a cabo el propio Weber en el periodo que se extiende de 1911 a 1920. De cualquier modo, Guttandin considera que en función de contar ya, tanto con más completas y diferenciadas ediciones del texto clásico de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, como de las interpretaciones alemanas que señalan la importancia de esas otras investigaciones complementarias realizadas por el propio Weber, es menester volver a leer el texto clásico pero ya no de una manera “inocente” como si fuera una investigación cerrada y autocontenida, sino en función del contexto más amplio que le da sentido, ya que sólo así podrá entenderse e interpretarse adecuadamente su auténtico significado.³⁶⁸

Guttandin pasa a continuación a resumir para los legos diversos aspectos interpretativos previamente señalados por otros autores con respecto a cómo deben leerse los ensayos weberianos sobre el protestantismo. Empieza con el título mismo, donde no se propone analizar la relación entre el protestantismo y el capitalismo, sino entre una ética y un espíritu, pasa por la distinción entre “forma” y “espíritu” del capitalismo, los cuales se encuentran en una relación de “adecuación” no necesaria dado que puede haber forma sin espíritu y viceversa, y llega a la delimitación del objeto de investigación en el sentido de que sólo el proceso de ésta podrá mostrar al final si en algún caso específico y concreto coincidieron empíricamente forma y espíritu, no en una relación necesaria y mucho menos logiforme, sino tan sólo de manera “adecuada” y más bien contingente.³⁶⁹ Las constelaciones de ideas deben tratarse simultáneamente al lado de las constelaciones de intereses y a ninguna debe otorgarse prioridad absoluta sobre la otra en el proceso de explicación de un fenómeno histórico o social específico. Ambas son complementarias, por lo que no es necesario suscribir una “interpretación idealista de la historia” para poder exponer la manera en que las ideas “adquieren eficacia” en el proceso histórico social.³⁷⁰ El modo racional de conducción de vida (*Lebensführung*) constituye tan sólo uno de los diversos elementos que configuran tanto al capitalismo moderno racional, como al desarrollo global del proceso del racionalismo, pero tal proceso no obedece ni a un vector teleológico ni a una lógica inmanente. Para Weber, la historia no obedece ni a un proceso de desarrollo lineal, ni unicausal, ni de un tipo de racionalidad que sea necesario “descubrir”; por ejemplo, “cuando el búho de Minerva emprende su vuelo a la llegada del crepúsculo”, pues todo proceso de racionalidad en la historia es a final de cuentas “construido” por el historiador mismo, en función de una específica y cambiante “relación a valores”. Para Weber, el protestantismo tiene dentro del proceso global del racionalismo un lugar muy importante y puede ser que hasta decisivo, pero se trata tan sólo de un factor individual, al lado de muchos otros que es

necesario tomar en cuenta tanto para la configuración del espíritu del capitalismo, como para el proceso de la racionalización en general.³⁷¹

Un aspecto que recibe un cuidadoso y detallado tratamiento por parte de Guttandin es la cuestión de la relación entre la explicación causal y el recurso de las afinidades electivas. Esto anuncia desde un principio una de las cuestiones clave de los ensayos sobre el protestantismo, donde Weber parece “despedirse” de una explicación causal unilateral de la ética protestante sobre el espíritu del capitalismo, desde el momento en que en vez de hablar ahí de relaciones causales, tan sólo habla de “afinidades electivas” entre ciertas formas de creencias religiosas y una ética de vocación profesional. “Mediante tales afinidades electivas tiene eficacia el movimiento religioso sobre el desarrollo de la cultura material”, pero antes de investigar esto, es necesario “analizar en qué medida el desarrollo histórico del capitalismo moderno puede ser o no imputable, en la forma de una relación causal, a esos aspectos religiosos o a otras condiciones”.³⁷²

Al abordar este problema en el capítulo de su libro dedicado a las cuestiones metodológicas, Guttandin recuerda la estrecha relación que guardan en la definición weberiana de sociología las nociones de *explicación causal* y *comprensión interpretativa*. No obstante la explicación causal en Weber no es idéntica a la explicación nomológica, por ejemplo, de la física, sino que se trata de una casualidad única e irrepetible entre unidades individuales; por otro lado, la *Verstehen* (comprensión interpretativa) en Weber no es idéntica, por ejemplo, a la de Dilthey, puesto que Weber desea evitar los riesgos psicologistas de ésta y por eso se orienta más hacia una comprensión intersubjetiva e intencional de la acción social.³⁷³ Sólo en la medida en que la *Verstehen* sirve como medio auxiliar del análisis causal, puede adquirir rango de recurso metodológico científico.³⁷⁴ Dentro del análisis causal, en cuanto principio construccionista, el papel de la *Verstehen* es básicamente aclarar el significado de aquellas unidades que se va a intentar relacionar causalmente. Y para las construcciones causales en el ámbito de las ciencias de la cultura resulta crucial el recurso metodológico del tipo ideal.³⁷⁵

Dentro de la concepción epistemológica de Weber, donde la realidad es un caos multifacético y pluricausal, ¿cómo atribuir una imputación causal a un acontecimiento concreto individual? ¿Cómo explicar científicamente una relación causal entre un efecto culturalmente significativo y la infinitud de elementos que intervienen en la configuración de un determinado fenómeno? Forzosamente mediante un recurso constructivista que hace abstracciones y aísla al individuo histórico que se busca explicar. Y como los procesos de desarrollo también son susceptibles de ser contruidos típico idealmente, la posible imputación causal de un fenómeno a otro, o de un individuo histórico a otro, necesariamente tiene que hacerse mediante la construcción de tipos ideales.³⁷⁶ “La idea de una cadena causal es una ficción; representa un producto de la actividad lógica del

entendimiento”.³⁷⁷ Pero lo decisivo para el aislamiento de factores causales es el establecimiento de “adecuaciones significativas” (*Sinnadäquanzen*) porque sólo mediante éstas es como pueden descubrirse las correspondencias entre las acciones y la toma de conciencia que encontramos en la historia. En este sentido, Weber puede hablar, por ejemplo, sobre cómo el modo de *conducción de vida* que trajo consigo la Reforma protestante era “adecuada” al desarrollo capitalista. Sólo después de haber establecido un nexo de *afinidades electivas* entre una ética religiosa y una mentalidad económica en términos de una adecuación significativa, puede iniciarse la búsqueda de la imputación de las formas económicas a determinadas causas.³⁷⁸

De esta manera, es a partir de la concepción de la vocación profesional en Lutero que Weber encuentra los dos elementos decisivos que le permitirán establecer las afinidades electivas entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo: 1) la ética de vocación profesional desarrollada en simultaneidad con 2) la racionalización metódica del modo de conducción de vida.³⁷⁹ Fue necesaria la aportación del calvinismo para que el segundo factor pudiera desarrollarse plena y consecuentemente; pero una vez dada la conexión entre el deber profesional intramundano y el estímulo para una racionalización sistemática del modo de conducción de vida, también se desarrolló ese tipo específico de mentalidad económica que Weber denominó “espíritu del capitalismo”.³⁸⁰ Weber mismo no dio una definición precisa del significado del término *afinidades electivas*, pero tiene que ver con una relación abierta y flexible condicionada por fuerzas recíprocas de atracción y adecuación.³⁸¹ En el caso del modo de conducción de vida ascético intramundano del protestantismo, Weber estableció *grados diferenciados* de afinidades electivas con el espíritu del capitalismo. El caso del calvinismo, especialmente puritano, es el que mostró un mayor grado de afinidad electiva con la mentalidad del empresario burgués capitalista, pero en los casos del metodismo, el pietismo y sobre todo el luteranismo, tal afinidad fue mucho más débil o menos clara. Guttandin resume las ventajas del recurso a la noción de las *afinidades electivas* frente al de *dirección causal* del siguiente modo:

El concepto de *afinidades electivas* no sólo parece, por tanto, más precavido, puesto que tiene menor alcance y fijación que el concepto de *dirección causal*, pero ofreció a Weber, al lado de la ventaja de una más cuidadosa aproximación a la problemática, también la posibilidad de proceder comparativamente. Weber puede hablar así de un mayor o menor grado de afinidad electiva, lo que con la causalidad difícilmente sería posible. Este procedimiento será el que Weber usará para evaluar en tipo y modo las otras iglesias y sectas protestantes. No todas las direcciones dentro del protestantismo estaban de igual manera en la posición de llevar a cabo tal metodización del modo de conducción de vida.³⁸²

Planteados los diversos grados de afinidades electivas entre las distintas sectas e iglesias protestantes, Weber procedió a establecer una *dirección causal* más sólida entre

el puritanismo y el espíritu del capitalismo, y para ello buscó y eligió el ejemplo de investigación más adecuado, el cual encontró en el caso de Richard Baxter. “Weber escogió así no tanto a un representante, sino a un portador típico del protestantismo ascético; en este sentido, también trató al puritanismo como representativo de todo el ascetismo protestante, porque éste suministró la fundamentación más consecuente de la ideología de la vocación profesional”.³⁸³ De tal modo que Weber eligió típico idealmente aquellos casos que le permitían mostrar de la manera más extrema su objeto de estudio. Tales abstracciones frente a los accidentes, casualidades y mezclas que proliferaban en el protestantismo, le permitieron aislar un factor causal para llevar a cabo un experimento semejante al de las ciencias naturales y así poder describir el efecto concreto que pudieron tener sobre el otro individuo histórico específico, representado por el espíritu del capitalismo.³⁸⁴

Para Guttandin, estos pasos muestran la manera en que Weber entrelazó el recurso metodológico de las afinidades electivas con el de la explicación causal en el sentido de que lejos de ser contradictorios, Weber los consideraba esencialmente complementarios: la tesis de una relación causal entre la ética protestante y la mentalidad económica del capitalismo no es más que una precisión, más acotada y definida, de la tesis de las afinidades electivas entre ambos factores, y, por lo tanto, la segunda puede ser considerada como una variante de un específico tipo de nexo causal.³⁸⁵

No obstante, la discusión sobre el significado de la tesis weberiana no puede quedarse circunscrita a estos aspectos particulares y específicos suyos, sino que es menester ubicarla en el contexto más amplio que le da sentido, tanto el de la tesis más general sobre los orígenes del capitalismo, que aparece en la *Historia económica general*, como en el de su incrustación dentro de la problemática más amplia sobre el significado universal del proceso de la racionalización; y también dentro de la problemática general señalada por Hennis con respecto a la cuestión existencial del destino del tipo de ser humano que tendrá que vivir en las nuevas condiciones de una modernidad desencantada. Guttandin prefiere abordar esos posibles contextos de interpretación más amplia acudiendo, en el último capítulo de su libro, a discutir las implicaciones que las diversas manifestaciones de las paradojas de las consecuencias no intencionadas, presentes en el texto clásico de *La ética protestante*, tienen para muchos otros aspectos sociológicos y filosóficos que aparentemente rebasan su específico campo de delimitación y validez.

La primera paradoja se encuentra en que un movimiento religioso como el protestantismo, que en sus orígenes tuvo expresiones tan anticapitalistas y antimamónicas, pudiera haber jugado un papel tan importante en cambiar la línea de desarrollo por la que ya venía encarrilado el capitalismo moderno.³⁸⁶ La segunda paradoja reside en que una acción condicionada por la búsqueda de pruebas de la

salvación del alma acabará por ayudar a crear un sistema tan carente de alma, y a la larga de “espíritu”, como lo es el capitalismo moderno, burocratizado y mecanizado.³⁸⁷ La tercera paradoja consiste en que el éxito obtenido por la ética protestante para influir en el desarrollo de la forma económica del capitalismo acabó por acarrear las bases para la nulificación, y hasta destrucción, de esa misma ética, cuando la forma económica ya no necesitó de la base motivacional que la acompañó en un inicio.³⁸⁸ La cuarta paradoja es la de la racionalización: conforme el protestantismo contribuyó a devaluar el mundo y verlo y tratarlo como un objeto para dominarlo y manipularlo racionalmente, más y más áreas del original “jardín encantado” perdieron su explicación mágica, y con ello se impulsó un proceso de secularización “desencantada” que acabó por quitar sentido a las prácticas y motivaciones originalmente religiosas, para convertirlas en simples prácticas utilitarias.³⁸⁹ La quinta paradoja es la de la perversión de los medios instrumentales en fines en sí mismos, y con ello la tendencia a generar una pérdida total o parcial de la libertad humana: el puesto del hombre en el cosmos como su amo y señor, acaba por convertirse en la de un prisionero de la jaula de hierro que él mismo ayudó a crear. El destino de la cosificación del hombre moderno tiene sus orígenes en buena medida en motivaciones religiosas. Aunque en un principio la religiosidad moderna ayudó a crear un dominio racional del mundo y una autonomía intelectual del hombre, al final del proceso de racionalización lo que se encuentra es una servidumbre rutinizada hacia las formas organizativas del sistema que él mismo ayudó a crear.³⁹⁰ La sexta y última paradoja es la de la tesis de “las contradicciones culturales del capitalismo”, desarrollada por Daniel Bell a partir de una ampliación y extensión de la tesis weberiana: el fundamento ético original del capitalismo moderno ha desaparecido sin que un nuevo espíritu sea capaz de sustituirlo, y tal discordancia pone en entredicho la posibilidad misma de la supervivencia a largo plazo del sistema capitalista.³⁹¹

Renacimiento y Reforma en la interpretación de 1998 de Velázquez Delgado

En 1998 Jorge Velázquez Delgado publicó en México un erudito libro sobre el significado del Renacimiento en la conciencia histórica de la modernidad, de acuerdo con las más importantes tradiciones de investigación historiográfica que han evaluado la naturaleza de su cultura y civilización, desde Burckhardt hasta Braudel, pasando por Huizinga, Michelet, Gentile, Gramsci, Lucien Febvre, Federico Chabod y Quentin Skinner.³⁹² En el penúltimo capítulo de su libro, Velázquez Delgado aborda el tema del “espíritu” de la modernidad entre el Renacimiento y la Reforma protestante;³⁹³ Ahí evalúa el significado de la tesis weberiana sobre el protestantismo, sólo que lo hace a partir de preocupaciones, perspectivas y un planteamiento del problema ajenos tanto a la manera como Weber planteó su propia problemática como a los parámetros mediante los cuales puede medirse su posible validez.

Así, Velázquez Delgado considera que “lo que está en discusión en la génesis del capitalismo es el papel que en él desempeñaron el Renacimiento italiano y la Reforma protestante”,³⁹⁴ y en términos más amplios, lo importante es determinar cuál fue el peso específico que tuvieron el Renacimiento, el Humanismo y la Reforma protestante en la configuración del mundo moderno. A partir de tales perspectivas, las cuales están muy lejos de ser las de la tesis weberiana sobre la ética protestante, Velázquez sugiere que el principal interés de Weber y otros autores germánicos es tomar “la Reforma protestante como el referente más significativo sobre los orígenes del hombre moderno”,³⁹⁵ por lo que “si la modernidad nace realmente con la Reforma protestante, entonces no se tiene la más mínima objeción en decir que ésta tiene por fecha de nacimiento el día mismo en que Martín Lutero clavó sus famosas 95 tesis en la puerta de la catedral de Wittenberg”.³⁹⁶ De esta manera, Weber es forzado a formar parte, y en calidad de figura protagónica, de “la famosa querella entre pueblos mediterráneos y pueblos nórdicos” desde el momento en que “Max Weber incluso asumió esta disponibilidad como fundamental para su análisis sobre el protestantismo”.³⁹⁷ El “verdadero” interés “de fondo” de la tesis weberiana sobre el protestantismo sería así demostrar la “superioridad” de los valores éticos y económicos de los pueblos nórdicos, especialmente germánicos, sobre la “inferioridad” de los pueblos mediterráneos y latinos, puesto que Velázquez Delgado acusa a Weber, sin ningún fundamento textual para ello, de ser un nacionalista germanizante con prejuicios derivados de la perspectiva que adjudicaba a los pueblos católicos del sur una vida regida por “el derroche y la holganza”. De tal modo que

Al hacer suyas las implicaciones de estos prejuicios, Weber no pudo evitar caer en la “germanomanía”, entendida como un cerrado nacionalismo historiográfico; para él, la Reforma indicaba el camino para contribuir —desde su perspectiva y desde sus fundamentos metodológicos— a esa especie de germanización de la historia que, al parecer, encuentra en el romanticismo alemán el momento de mayor relevancia. Esta

historiografía se ha empeñado como ninguna en decir que es sólo con la Reforma protestante cuando en verdad nace el mundo moderno, que gracias a ella se produce realmente la gran liberación del hombre moderno de sus ataduras feudales. No obstante, siendo en verdad estrictos y atentos más a criterios historiográficos que a pasiones nacionalistas, debemos decir que con la Reforma protestante no se origina la modernidad; en todo caso se producen los inicios de la modernidad alemana, es decir, el arribo de Alemania a la época moderna.³⁹⁸

Frente a esta interpretación cabe hacer las siguientes precisiones: 1) Weber estuvo muy lejos de presentar el caso alemán como un modelo de desarrollo, ni económico ni político, para otras naciones desde el momento en que expresamente consideraba que Alemania no había tenido condiciones culturales tan favorables para el desarrollo de la organización capitalista y la democracia modernas como las del mundo anglosajón; 2) para Weber, el culpable en buena medida, aunque no exclusivamente, del atraso tanto político como social en Alemania (al no haberse formado una burguesía alemana fuerte y autónoma) había sido específicamente Lutero, con sus tendencias retrógradas y feudales; 3) el elemento progresista del protestantismo, en sus implicaciones tanto políticas como económicas, se encontraba no en la prédica de Calvino ni en “la cultura eclesiástica del protestantismo”, sino en la manera en que amplios sectores sociales del puritanismo anglosajón interpretaron, a su manera, algunos de los supuestos originales, como el dogma de la predestinación, para configurar así un determinado *modo de conducción de vida* y favorecer, sin proponérselo deliberadamente, un determinado tipo de mentalidad que, *al lado de muchos otros factores*, contribuyó a modificar el transcurso del capitalismo moderno en cuanto un elemento más, entre muchos otros, de una modernidad que ya venía encarrilada desde finales de la Edad Media; 4) Weber no compartía la actitud romántica alemana, digamos de un Herder y mucho menos la de un Treitschke, que pretendía negar o borrar la herencia de la latinidad para el mundo germánico, pues a menudo se olvida que Weber inició su carrera académica como un gran *romanista*, especializado en cuestiones de la historia jurídica y agraria romana con la expresa “bendición” y admiración de Theodor Mommsen; 5) Weber jamás afirmó que la modernidad se hubiera originado con la Reforma protestante, tampoco negó la influencia del Renacimiento, del Humanismo o de la urbanidad medieval en tal proceso, pues *en otras de sus investigaciones* justipreció la importancia de esos otros factores y movimientos en la configuración del mundo moderno, y 6) tanto el problema como el objeto de estudio en sus ensayos sobre el protestantismo eran algo sumamente delimitado y circunscrito, por lo que la cuestión de la relación de la modernidad con el protestantismo no constituía su tema, tal y como se lo hizo notar expresamente a Brentano y a Sombart en las notas de la segunda versión de sus ensayos.

El tema de las relaciones del protestantismo con el mundo moderno, y del papel que desempeñó en la configuración del segundo el Renacimiento, *no es*, por lo tanto, el de los ensayos weberianos sobre la ética protestante, como tampoco lo es el de supuestamente

contraponer o comparar la importancia cultural de la Reforma y el Renacimiento en relación con la configuración de la modernidad. No obstante, la crítica de que Weber no tomó en cuenta la importancia del Renacimiento no es nueva, aun cuando una lectura más atenta y cuidadosa del texto weberiano ha obligado a retractarse a más de alguno de esa infundamentada crítica. Tal fue el caso de Richard H. Tawney en 1937, pues si en 1926 había criticado a Weber por no tomar en cuenta la influencia del Renacimiento en el desarrollo de la mentalidad capitalista moderna, en 1937 reconoció que tal cuestión “ya había sido anticipada” por Weber, y hasta cita las páginas de la ética protestante donde Weber señala la necesidad de diferenciar en qué aspectos de la modernidad influyó el pensamiento político del Renacimiento, y en cuáles influyó el calvinismo en la ética de trabajo de las grandes masas, razón por la cual Tawney tuvo que confesar: “Lamento no haber notado antes sus observaciones sobre este asunto”.³⁹⁹

Frente a lo que Velázquez Delgado considera que fue la tendencia general de la “germanomanía” para negar la influencia del Renacimiento y el Humanismo en la gestación del mundo moderno, cita como “una brillante excepción” el libro de Ernst Troeltsch sobre *El protestantismo y el mundo moderno*,⁴⁰⁰ pero sin percatarse que lo que hace ahí este autor es básicamente retomar y ampliar la tesis weberiana.⁴⁰¹ La ampliación consiste en que Troeltsch aborda un problema mucho más amplio que el de Weber pues no se limita al tema de la relación del protestantismo con la mentalidad del capitalismo moderno, sino que diserta sobre las relaciones del protestantismo con el mundo moderno en general, pero para llegar a conclusiones no muy diferentes a las que Weber llegó en otras de sus investigaciones, esencialmente acordes con su tesis sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Así, Troeltsch sintetiza el resultado de su investigación que aborda un tema mucho más amplio que el de la tesis weberiana, pero que llega a los mismos resultados de ésta en lo que se refiere a que el protestantismo no fue la causa genética ni del capitalismo moderno en particular ni de la modernidad en general. La afinidad electiva entre Weber y Troeltsch no puede así ser mayor que cuando el segundo concluye:

Hemos perseguido hasta ahora las influencias del protestantismo en la familia y el derecho, en el Estado, en la economía y en la sociedad y, finalmente, en la ciencia y el arte. El resultado ha sido siempre equívoco, es decir, que si el protestantismo ha fomentado a menudo en forma grande y decisiva el nacimiento del mundo moderno, en ninguno de esos dominios es el creador.⁴⁰²

También en las citas que Velázquez Delgado toma del libro de Troeltsch para supuestamente contraponerlas a la tesis de Weber, hay en realidad una clara afinidad y concordancia entre ambos, de la cual el primero aparentemente no se percata. Así, Velázquez cita la afirmación de Troeltsch con respecto a que no existe “ningún camino directo que nos lleve de la cultura eclesiástica del protestantismo a la cultura moderna no

eclesiástica” para supuestamente refutar con ella “la equivalencia” establecida por Weber entre ambas,⁴⁰³ sin embargo, no se percata de que también Weber afirmó expresamente que el problema “no es tan simple” y que las razones por las cuales una específica ética religiosa pudo generar efectos secularizadores y, en general, de desencantamiento del mundo, se debe a un efecto no buscado ni planeado, en suma, a la paradoja de las consecuencias no intencionadas de un complejo proceso de racionalización con efectos indirectos. Esto no difiere prácticamente en nada de lo afirmado por Troeltsch, especialmente si se toma en cuenta el contexto de donde proviene la cita mencionada:

[...] resulta obvio que la cuestión para nosotros planteada *no es una cuestión simple*. No hay ningún camino directo que nos lleve de la cultura eclesiástica del protestantismo a la cultura moderna no eclesiástica. Su significación clara a este respecto tendrá que ser indirecta o hasta indeliberada y, a pesar de todo, lo común a las dos culturas tendrá que radicar en una profundidad escondida y no directamente consciente de su pensamiento.⁴⁰⁴

Aunque Velázquez no se percate de ello, *todas y cada una* de las citas que toma del libro de Troeltsch son afines y consistentes con la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero esto sólo se hace evidente cuando se conoce el contexto de las demás investigaciones que llevaron a cabo “ambos expertos de Heidelberg” en una especie de proyecto compartido de investigación. Como el tema del libro de Jorge Velázquez es sobre el Renacimiento, convendría saber qué es lo que expresamente escribieron sobre ese tema Weber y Troeltsch, en el contexto de su “programa conjunto de investigación”, así como demostrar su influencia recíproca al respecto. Weber no escribió ningún artículo o libro dedicado específicamente a las relaciones del Renacimiento con la Reforma protestante, pero Troeltsch sí, y como en ese texto se aborda la manera en que el círculo intelectual de eruditos alemanes más cercanos a Weber, tales como Jellinek, Dilthey y Windelband, pensaban al respecto, conviene acudir al texto de Troeltsch a fin de demostrar que ese grupo estaba muy lejos de caer en la “germanomanía” o de presentar a Alemania como modelo de desarrollo económico o político; y también para probar la manera en que Weber había expresado las mismas ideas de Troeltsch en las breves referencias que hizo al tema del Renacimiento tanto en *La ética protestante* como en algunos otros de sus escritos.

En 1913 Troeltsch publicó, en efecto, un artículo donde puso en claro la manera tradicional de ver, en Alemania, la relación de la Reforma protestante con el Renacimiento.⁴⁰⁵ Reforma y Renacimiento eran considerados o bien como el aspecto religioso, por un lado, y el aspecto filosófico y artístico, por el otro, de la misma manera que anuncia el final de la Edad Media y el inicio de la Modernidad, o bien eran vistos, tal y como lo hizo el neokantiano de Heidelberg, Wilhelm Windelband, en su *Historia de la filosofía moderna* (1907), en términos de considerar la Reforma protestante “como una

manifestación parcial del Renacimiento general, pero que de ninguna manera constituye, tal y como se ha dicho a veces, su motivo más importante y eficaz”.⁴⁰⁶ También Dilthey y hasta el mismísimo Goethe los llegaron a ver así, como los dos movimientos culturales más importantes que acompañaron en sus inicios a la modernidad y que, por lo mismo, representaban dos aspectos complementarios de un mismo proceso, más aún, dos manifestaciones culturales relacionadas tanto por “una cierta afinidad electiva, como por posibilidades de parentesco”.⁴⁰⁷

No obstante, Troeltsch considera que “en nuestra época”, la sensación de los contrastes, tensiones y diferencias entre el Renacimiento y la Reforma parece ser mucho más importante que sus semejanzas y mutuo complemento, al grado, que si bien es cierto, por ejemplo, que ambos fomentaron el individualismo moderno, también lo es que lo hicieron de manera radicalmente diferente y con distintos resultados. Ambos movimientos son demasiado complejos y diferenciados como para que dentro de una misma denominación se haga justicia a todas sus diversidades y complejidades internas, de tal modo que lo mejor es tratarlos como una especie de “tipos ideales”; es decir, “sólo pueden ser formulados en sus direcciones más generales y más formales”.⁴⁰⁸ Dentro de esta formulación general, no tiene sentido evaluarlos en términos morales y considerar, por ejemplo, la Reforma como el movimiento “moral” dado su carácter religioso, y al Renacimiento como un movimiento “inmoral” dados su carácter pagano y las costumbres de algunos de sus más prominentes representantes.⁴⁰⁹ La diferencia histórica específica entre Renacimiento y Reforma no se encuentra, pues, en el nivel de la moralidad, sino más bien en cómo influyeron a largo plazo en el ámbito social. De esta manera, si bien la práctica y las enseñanzas de variantes específicas del movimiento protestante tuvieron una gran influencia en amplios sectores sociales, siglo y medio después de sus primeras manifestaciones, y en lugares y circunstancias muy diferentes a los que se manifestó en un principio, el Renacimiento se caracterizó, en cambio, por ser un movimiento básicamente elitista y sin grandes potencialidades comunitarias. El individualismo renacentista se encuentra “libre frente a toda autoridad, con la plena autonomía del sujeto creativo, libremente flexible en su percepción artística y regido en el trabajo intelectual únicamente por las reglas de la lógica”.⁴¹⁰ En esta diferencia fundamental de los extensos efectos sociales a largo plazo es donde Troeltsch encuentra la clave para poder analizar el contraste esencial entre el Renacimiento y la Reforma, lo cual es sintetizado mediante la siguiente oposición:

[...] sociológicamente el Renacimiento es totalmente improductivo. Es anarquista y aristocrático en sus círculos internos y, más aún, se inclina a una total dependencia hacia los poderes existentes de la Iglesia y el Estado. Crea sociológicamente la aristocracia de la cultura y el salón, y, por lo demás, rinde homenaje al poder y la fuerza. En cambio, el individualismo de la Reforma tan sólo es la profundización y espiritualización de realidades obligatorias supernaturales, por decirlo así puramente objetivas, pero de ninguna manera lleva a

una autonomía religiosa incondicional. Por lo mismo, la energía social de la Reforma es mayor y extraordinaria. Crea las iglesias territoriales del luteranismo y el calvinismo que dieron al absolutismo su consagración religiosa; incrementa la cohesión religiosa de las masas en donde se hace responsable y ha comprometido a cada uno de sus miembros individuales; y contra los gobiernos estatales que profesan una fe diferente, lucha a favor de los derechos populares y la libertad religiosa. Estas son diferencias fundamentales que van a la estructura más profunda del espíritu de cada uno de los dos movimientos.⁴¹¹

Más importantes podrían ser todavía para Troeltsch las diferentes maneras en que la Reforma y el Renacimiento llevaron a cabo sus respectivas maneras de afirmarse en el mundo. El concepto de *vocación profesional* promovido por el protestantismo se convirtió en un nuevo ámbito para ejercer y desarrollar la actividad cristiana en este mundo, y a partir de aquí se sentaron paradójicamente las bases para la secularización del mismo, mediante un proceso que Troeltsch describe del siguiente modo:

Los poderosos efectos culturales del antiguo y genuino protestantismo sólo aparecieron en aquellas áreas donde la lealtad a la vocación, la dedicación, la disciplina, la industriiosidad, el sentimiento de deber hacia el cargo y la libertad de conciencia en la fe podían tener alguna influencia. Así se fortaleció la dominación absolutista de los príncipes y la burocracia, se produjo la libertad popular al lado de la libertad de creencia, se generó la disposición moderna hacia los negocios y el trabajo, y se organizó a la mitad del mundo en un nuevo sistema político basado en la independencia frente a roma. Todos éstos son grandes y extraordinarios logros culturales y afirmaciones en el mundo, los cuales convierten en una línea muy delgada la separación entre la animación cristiana protestante del trabajo secular y la secularización del Estado, la economía y la sociedad que ya no es protestante.⁴¹²

En cambio, la manera del Renacimiento de afirmar el mundo no se basa en esa idea de *vocación* que para el protestantismo se convirtió en la síntesis del ascetismo y el mundo, sino en la emancipación de una cultura artísticamente libre, en la investigación libre y la realización personal en la dirección de alcanzar el ideal del *uomo universale*, el cual es el opuesto exacto del especialista y, por tanto, del hombre de vocación profesional. Si la afirmación del mundo significa para el protestante el sometimiento de los intereses extramundanos a la actividad intramundana, para el hombre del Renacimiento significa la realización individual del microcosmos dentro del macrocosmos divino con el cual guarda una identidad esencial.⁴¹³ A largo plazo y por sus efectos sociales, la Reforma protestante tuvo un mayor *efecto sociológico* que el aristocratismo individualista del Renacimiento, el cual acabó por desarrollar una mayor “afinidad electiva” con el orden establecido del catolicismo y de la Contrarreforma,⁴¹⁴ para transformarse posteriormente en el movimiento de la ilustración.⁴¹⁵ Ambos movimientos, Reforma y Renacimiento, son partes constituyentes e inseparables de la cultura occidental, cada uno con sus méritos, metamorfosis y también debilidades; pero si se intenta ver el cuadro completo y desde una perspectiva de largo plazo, probablemente fue el propio Burckhardt quien nos demostró y explicó mejor que nadie el alcance,

inconmensurabilidad e irreductibilidad histórica de los dos movimientos que acabaron por configurar y dar el sello distintivo a nuestra modernidad.⁴¹⁶

¿Hasta dónde resulta coherente y compatible esta interpretación de las cosas con la de Weber? Ya hemos visto que en su respuesta a las críticas de Sombart, Weber también afirmó que la mayor repercusión social a largo plazo de la Reforma protestante frente a la del Renacimiento derivaba del carácter aristocrático y elitista de este último. Pero, por otro lado, y basado en su propia investigación sobre las sectas protestantes en Norteamérica, en la parte final de su curso de 1919 dedicado a la *Historia económica general*, Weber reiteró su argumento de una manera que se antoja sumamente parecido al desarrollado por Troeltsch en 1913, donde, además, justiprecia las cosas de manera tal que difícilmente podría tachársele de caer en una supuesta “germanomanía”:

[...] en las comunidades ascéticas protestantes la admisión a la comunión se hacía depender de un alto nivel ético; éste, a su vez, se identificaba con la honorabilidad en los negocios, mientras que nadie preguntaba por el contenido de la fe. Una institución tan poderosa e inconscientemente refinada para la formación de los capitalistas no ha existido en ninguna otra Iglesia o religión, y en comparación con ello carece de importancia todo cuanto hizo el Renacimiento en pro del capitalismo. Sus artistas se ocuparon de problemas técnicos y fueron experimentadores de primera magnitud. Del arte de la minería el experimento fue recogido por la ciencia. Como concepción del universo, el Renacimiento determinó ampliamente la política de los príncipes, pero el alma de los hombres no quedó transformada tanto como por las innovaciones de la Reforma. Casi todos los grandes descubrimientos científicos del siglo XVI y de los comienzos del XVII han crecido sobre el suelo del catolicismo: Copérnico era católico, y en cambio Lutero y Melancthon se mantuvieron hostiles a sus descubrimientos. En conjunto, el progreso científico y el protestantismo no pueden identificarse sin más. La Iglesia católica ha cohibido en ocasiones el progreso científico, pero también las sectas ascéticas del protestantismo han tenido poco interés por la ciencia pura. Una de las realizaciones específicas del protestantismo consiste en haber puesto la ciencia al servicio de la técnica y de la economía.⁴¹⁷

En otras partes de su libro, Jorge Velázquez cita, de cualquier modo, contra Weber argumentos que él mismo previó y sostuvo, tales como que el capitalismo contemporáneo está secularizado y no requiere de ninguna motivación o justificación de índole religiosa. Lo mejor es concluir la presente sección con una cita de Velázquez y compararla con otra del propio Weber. Jorge Velázquez afirma así lo siguiente:

No está de más decir que la subjetividad moderna gusta también de romper con sus orígenes, razón por la cual hoy nos resulta absurdo querer reconocernos con ese tipo de ideal de sujeto y subjetividad de la que tanto se ha hablado a partir de Max Weber, particularmente porque ese espíritu que servía de guía y fundamento del capitalismo en su inicios se ha trastocado absolutamente. Es decir, el famoso ascetismo como modelo ideal de vida, que encontró en el calvinismo su fundamentación ideológica, se vuelve hoy una práctica social absurda, en referencia a los grandes cambios que ha tenido el capitalismo a partir de la difusión prácticamente universal del hedonismo como pauta a seguir.⁴¹⁸

Éste es precisamente el argumento que Weber expone en las últimas páginas de su segundo ensayo sobre el protestantismo, pero como también lo repite para concluir su

Historia económica general, citamos ésta dado que, por lo visto, es una versión menos conocida:

La raíz religiosa del hombre económico moderno ha muerto. Hoy el concepto profesional aparece como *caput mortum* en el mundo. La religiosidad ascética quedó suplantada por una concepción pesimista, pero nada ascética, como es la representada por la *Fábula de las abejas*, de Mandeville, según la cual los vicios individuales pueden ser, en circunstancias, ventajosos para la colectividad. Al desaparecer hasta los últimos vestigios del tremendo *pathos* religioso primitivo en las sectas, el optimismo de la *Aufklärung*, que creía en la armonía de los intereses, ha trasladado la herencia del ascetismo protestante al sector de la economía. Es ese optimismo el que inspiró a los príncipes, estadistas y escritores de las postrimerías del siglo XVIII y los comienzos del XIX. La ética económica nació del ideal ascético, pero ahora ha sido despojada de su sentido religioso. Fue posible que la clase trabajadora se conformara con su suerte mientras pudo prometersele la bienaventuranza eterna. Pero una vez desaparecida la posibilidad de este consuelo, tenían que revelarse todos los contrastes advertidos en una sociedad que, como la nuestra, se halla en pleno crecimiento. Con ello alcanza el fin el protocapitalismo y se inicia la era de hierro del siglo XIX.⁴¹⁹

Por lo demás cabe mencionar que la investigación de Velázquez Delgado es un modelo de erudición y precisión cuando aborda, por ejemplo, las fuentes francesas e Italianas de la interpretación historiográfica sobre el Renacimiento. Las limitaciones que presenta su interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo pueden ser consecuencia de haber utilizado para criticarla la muy deficiente traducción de Chávez Morado, la cual es la peor edición que hay en el mercado del célebre texto de Max Weber.

Löwy, Landes y Schluchter en 1998

En 1998 aparecen también otras tres obras, en Francia, Estados Unidos y Alemania relacionadas con la guerra académica de los cien años que aquí nos ocupa.

El artículo de Löwy en el número de la PenSée de 1998 dedicado a Weber

En abril de 1998 apareció un número de la revista francesa *La PenSée* que incluía cinco artículos dedicados a la actualidad de Weber, y dentro de los cuales sobresale uno de Michael Löwy, antiguo especialista en la obra de Lukács, que en esta ocasión vuelve a abordar el tema de las relaciones entre Weber y Marx a partir del recurso de las *afinidades electivas*, tal y como aparece en los ensayos weberianos sobre la ética protestante.⁴²⁰ La tendencia a ver a Weber y Marx como dos posiciones contradictorias y antagónicas no resiste un análisis más cuidadoso y detallado de los textos de ambos, pues tienen muchos más puntos de contacto y coincidencia de lo que tradicionalmente se ha creído y transmitido.

Frente a la interpretación vulgarizada que presenta a Marx como el autor que subordinaba todas las cuestiones a la explicación en última instancia por los factores económicos, y resume en contraste la posición de Weber como la que explica los factores económicos por los factores “espirituales” y religiosos, Löwy juega con el lector y presenta la “posición” que supuestamente corresponde a Marx con una cita que proviene de la *Historia económica general*, de Max Weber, mientras que la “posición” de Weber es presentada a su vez mediante una cita que proviene de *El capital* donde Marx afirmó que “el protestantismo desempeña un papel sumamente importante en la génesis del capital”.⁴²¹ Para Löwy, sólo hay dos pasajes en *La ética protestante*, ambos referidos a la importancia del protestantismo en el desarrollo económico de Estados Unidos entre los siglos XVII y XVIII, que parecen proponerse refutar el “materialismo histórico”. No se trata tanto pues de una “refutación” dirigida contra Marx mismo, sino más bien contra los vulgarizadores en Alemania de sus ideas. Fuera de esos dos pasajes, que de ninguna manera representan ni el meollo metodológico ni sustantivo de su investigación, el término clave que mejor sintetiza a ambos es el de las *afinidades electivas*, pues permite ver que Weber no era ni un intérprete “espiritualista” de la historia y tampoco caía en un reduccionismo materialista, sino que daba a cada factor su justa dimensión. En efecto:

La orientación metodológica principal del libro [la *EP*], no afirma ni la primacía del factor económico (“material”) ni del religioso (“espiritual”): consiste más bien en un estudio brillante, penetrante y profundo de la *relación recíproca*, de la *relación íntima*, de la *conexión profunda* entre estas dos estructuras culturales: la ética protestante y el espíritu del capitalismo, sin preocuparse demasiado por la cuestión de la *prioridad*. El término que da cuenta de esta relación es el de la *afinidad electiva* (*Wahlverwandschaft*).⁴²²

Löwy rastrea el origen de tal término, encuentra que proviene de la alquimia para ser usado posteriormente por Goethe como título de una novela, y de ahí lo toma Weber, “ese gran alquimista de las ciencias sociales, quien lo transformó en un concepto sociológico”.⁴²³ Lamentablemente tal término no fue adecuadamente justipreciado ni en la traducción francesa del célebre texto weberiano ni en la inglesa, donde Parsons lo vertió simplemente como “certain correlations” eliminando así toda su versatilidad y sofisticación al convertirlo “en una correlación banal exterior y vacía de significado”.⁴²⁴ Al ser tal término un medio para plantear “ciertas analogías o *correspondencias* estructurales, dentro de una relación de influencia recíproca, elección mutua, convergencia, simbiosis, incluso en ciertos casos fusión”, resulta “perfectamente compatible con el reconocimiento del papel determinante de las condiciones económicas y sociales” en los procesos sociales, sin dejar de reconocer la importancia de los factores espirituales e ideológicos, de tal modo que Löwy concluye que tal concepto “puede ser integrado en un enfoque inspirado por el materialismo histórico”.⁴²⁵ Conclusión interesante aunque no demasiado novedosa ni original, porque Merleau-Ponty había llegado al mismo resultado desde 1955 en *Las aventuras de la dialéctica*, obra que, por cierto, Löwy nunca cita a pesar de ser un reconocido especialista en la obra de Lukács.

De cualquier modo, Löwy también intenta presentar como una aportación novedosa lo que, por otro lado, ya había señalado Karl Löwith desde 1932: que la noción de *racionalización* en Weber y la de *alienación* en Marx tienen un punto de convergencia al encontrar el sustrato en última instancia “irracional” del funcionamiento del capitalismo avanzado.⁴²⁶

David S. Landes adopta la tesis weberiana para explicar por qué algunos países son ricos y otros pobres

En 1998 Landes publicó un voluminoso libro de historia económica comparada para explicar el problema del desarrollo y el subdesarrollo, el cual hace girar en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo.⁴²⁷ A la que califica de “la tesis más influyente y provocativa jamás escrita” por “la maravilla de ciencia social diversificada en que se convirtió Max Weber”.⁴²⁸ Para Landes la tesis weberiana sigue siendo válida tanto en términos empíricos como teóricos;⁴²⁹ la avalan no sólo diversos datos históricos para el caso de Europa occidental y de Estados Unidos durante los siglos XVII y XVIII, sino que también tiene enormes potencialidades de aplicación a casos no contemplados por Weber, tales como el de Japón donde hubo una ética equivalente a la protestante.⁴³⁰ A Landes no le convencen ni la crítica de Kurt Samuelsson ni la de Trevor-Roper a la tesis weberiana; la primera porque nunca entendió que el significado de las estadísticas de Offenbacher

simplemente le sirvieron a Weber de pretexto para plantear su problema; la de Trevor-Roper porque tampoco pudo explicar adecuadamente el enorme peso que tuvo la Iglesia católica para inhibir el desarrollo económico y científico a partir de la segunda mitad del siglo XVI en aquellos países donde mantuvo su poder e influencia.⁴³¹ Para Landes, la tesis de Weber está en lo correcto, simplemente porque demostró hasta qué punto “la cultura importa” en el proceso de desarrollo económico.

Pese a esta entusiasta defensa, la interpretación de Landes se antoja demasiado directa y lineal, en una dirección muy parecida a la que el propio Weber le criticó a “seguidores” como Schulze-Gaevernitz, Ferdinand Jakob Schmidt o Hans Delbrück, precisamente por interpretar en términos demasiado causalistas y directos una tesis que en realidad está formulada como un estudio parcial que necesita complementarse con otras investigaciones que tomen en cuenta muchos otros factores, y en donde la relación de influencia de la ética religiosa sobre la mentalidad económica es mucho más flexible, abierta e indirecta. No obstante, el libro de Landes sirve lo mismo para refutar percepciones como la de Richard F. Hamilton, en 1996, con respecto a que ya no hay historiadores de la economía que tomen en serio la tesis weberiana sobre el protestantismo, o para confirmar la percepción germánica de Wilhelm Hennis con respecto a que fuera de Alemania, especialmente en el mundo anglosajón, tal tesis seguirá discutiéndose en términos equivocados, por causalistas, deterministas y al margen del resto del contexto más amplio de interpretación que proporcionan las demás obras de Max Weber.

La nueva versión en 1998 del libro de Schluchter de 1979

Mientras tanto, Wolfgang Schluchter publicaba en Alemania una versión sumamente modificada de su gran libro de 1979 donde había explicado el significado del desarrollo evolutivo del racionalismo occidental para la obra global de Weber.⁴³² En la sección correspondiente del capítulo IX de la presente investigación, ya hemos explicado las razones por las cuales Schluchter se distanció, en la nueva edición de su obra, tanto de la influencia parsoniana como de la de Tenbruck, Luhmann y Habermas. En esa sección se da un contexto más apropiado para entender las razones de las modificaciones teóricas, sustantivas y hasta del título mismo de la nueva edición del libro de Schluchter. No obstante, dado que la nueva versión del libro concluye también con el capítulo que atribuye una importancia decisiva al papel que desempeñó la Reforma protestante en la “transición histórica hacia la modernidad”, a pesar de que ahora todo esto se vea en el contexto de los “múltiples caminos” que conducen al mundo moderno, lo hemos consignado aquí como una interpretación que sigue teniendo, lo mismo en 1979 que en 1998, una gran relevancia para la historia académica de los cien años aquí analizada.

La sociología económica de Weber en los libros de Richard Swedberg de 1998 y 1999

Una muy interesante aproximación a la obra de Weber es la desarrollada por Richard Swedberg de la Universidad de Estocolmo, para quien la principal preocupación de Weber en los diez últimos años de su vida fue la de cómo construir conceptos e instrumentos para analizar, de una nueva forma, los fenómenos económicos a partir de su relación con aspectos políticos, jurídicos, religiosos y sobre todo sociales. Weber sentó sólidos fundamentos teóricos para una nueva disciplina a la que él mismo denominó “sociología económica” y dentro de la cual también caben obras que escribió antes de 1910, es decir, previas a su interés consciente y deliberado por fundamentar esa nueva disciplina. De tal modo que los célebres ensayos sobre la ética protestante pueden verse también como un ejemplo modélico de investigación en el nuevo campo de la sociología económica, siempre y cuando se tome en cuenta que forman tan sólo un fragmento de un cuadro mucho más amplio y complejo para explicar los orígenes, desarrollo y funcionamiento del capitalismo moderno. Los dos libros de 1998 y 1999 en los que Swedberg desarrolla estas ideas forman un conjunto aun cuando presenten una división del trabajo y tengan un diferente énfasis expositivo. El libro de 1998 es una monografía donde Swedberg expone la manera en que surgió el actor económico racional dentro de la sociología weberiana.⁴³³

El volumen de 1999 es una antología de diversos textos de Weber sobre cuestiones económicas que ejemplifican la manera en que procede a fundamentar y poner en práctica diversos aspectos de la sociología económica. A fin de no perder la orientación sobre la manera en que se relacionan con ese propósito los diversos escritos de Weber compilados por Swedberg (algunos de los cuales son muy conocidos), éste proporciona una guía de lectura en su erudito y clarificador ensayo introductorio.⁴³⁴ Entre los textos de Weber seleccionados por Swedberg, sobresalen aquellos donde el sociólogo alemán plantea el tema de lo que actualmente se llama “capital social”, su análisis de las instituciones requeridas para el buen funcionamiento de la economía capitalista y su intento más general para introducir la estructura social en el análisis económico. La selección de Swedberg de los textos de Weber demuestra que lo que básicamente motivó a éste a fundamentar la nueva disciplina de la sociología económica fue el haberse percatado de una preocupación central para muchos economistas de hoy, a saber, que el análisis del fenómeno económico necesariamente debe incluir una comprensión de su dimensión social.

La manera en que estos dos libros resultan particularmente pertinentes para la guerra académica de los cien años aquí analizada reside en que expresamente plantean la necesidad de interpretar los ensayos weberianos sobre la ética protestante como un mero

fragmento de un proyecto de investigación mucho más amplio regido por las preocupaciones e intereses de la disciplina de la sociología económica, pues, de otra manera, resulta sumamente difícil entender su auténtico significado. Los frecuentes malos entendidos que ha generado la lectura del texto clásico weberiano derivan, en buena medida, de la propensión a leerlo aisladamente y al margen del contexto y de la disciplina más amplia que le dan sentido. Tómese en cuenta, por ejemplo, la recomendación de Swedberg con respecto a la imperiosa necesidad de complementar la lectura de los ensayos sobre la ética protestante *por lo menos* con la lectura de la *Historia económica general*, porque, al hacerlo así, aquéllos pueden verse a la luz de un marco interpretativo mucho más claro y adecuado:

La *Historia económica general* proporciona una muy importante aportación para entender *La ética protestante*. Sólo con leer, capítulo por capítulo, la exposición de Weber en la *Historia económica general* sobre cómo el capitalismo moderno se llegó a configurar, el lector acaba por percatarse de que este fue un proceso que tomó muchos siglos e implicó la participación de muchos otros factores además de los religiosos. El capitalismo moderno, en otras palabras, no fue resultado de algún nuevo espíritu capitalista que de repente surgió en los siglos XVI y XVII para dar inicio a una organización económica ya existente. Por supuesto que Weber también señaló este mismo punto en *La ética protestante*, pero lo hizo de una manera mucho más sutil y menos clara porque resulta mucho más difícil entender ahí que tan sólo está hablando de una fase particular —aunque sea especialmente importante— en la larga y sinuosa evolución del sistema capitalista moderno, a saber, la creación de un nuevo espíritu capitalista. El capitalismo racional moderno, tal y como Weber lo expresa repetidamente en la *Historia económica general*, es resultado de un gran número de acontecimientos que tuvieron lugar tanto *antes* como *después* de la creación del nuevo espíritu capitalista. Entre los acontecimientos que tuvieron lugar antes se encuentran el nacimiento de la ciudad occidental y el moderno derecho (romano); y entre los que vinieron después están el sistema fabril y el uso sistemático de la ciencia en la producción. Es sumamente importante tener en mente el argumento de Weber en este punto, puesto que parece haber un equivocado consenso en el sentido de que *La ética protestante* abogó por una explicación religiosa o “cultural” del nacimiento del capitalismo.⁴³⁵

En el estudio introductorio para su antología de 1999, Swedberg vuelve a señalar la importancia de la *Historia económica general*, especialmente en su último capítulo, para entender las razones por las cuales Weber siempre rechazó explicaciones monofactoriales para dar cuenta de procesos tan complejos como el del surgimiento, el desarrollo y las transformaciones del capitalismo moderno.⁴³⁶ En este sentido, y mediante la orientación específica hacia este tipo de lecturas que proporcionan un marco de interpretación más amplio, es como Swedberg propone que se lean ahora los ensayos weberianos sobre la ética protestante, específicamente en la dirección de una sociología económica que ayude a evitar los clásicos malos entendidos que ha generado la lectura aislada de ese texto tan clásico como polémico e inspirador de muy diversos tipos de investigación social.

Al rescatar Swedberg el origen de Weber como economista, así como el papel crucial que desempeñó como mediador en la disputa de los economistas alemanes de su época —contienda que dividía a los representantes de la escuela alemana de economía histórica

por un lado y a los representantes de la Escuela Austríaca de Economía marginalista o neoclásica por el otro—, en cierta forma el investigador sueco les recordaría a los actuales economistas alemanes la rica tradición de escuelas económicas que tenían antes de “convertirse”, a partir de 1945, a las escuelas neoclásicas anglosajonas de economía. Precisamente éste es el mérito de Swedberg que más le reconoce un crítico tan severo, en otros casos pero no en éste, como lo es Wilhelm Hennis, quien también siempre ha pugnado por rescatar el origen de Weber como economista, ya que de la escuela de economía política a la que él pertenecía proviene esa “ciencia del hombre” que le da sentido a su “problemática central” constituida por el tipo de ser humano que tiene que hacer frente hoy a su destino en las condiciones de una modernidad y un capitalismo deshumanizados. Así, al reseñar en 1999 los libros de Swedberg, Hennis considera irónico que haya sido un extranjero sueco el que hubo de recordarles a los editores alemanes de la *Gesamtausgabe* el origen de Weber como economista, además de señalarles las razones por las cuales sus principales preocupaciones derivaban de la disciplina de la sociología económica. Y como no hay economistas en el comité editorial encargado de publicar en ediciones críticas las obras completas de Weber, Hennis parece sugerirles que harían muy bien en incorporar a Swedberg, aunque no sea alemán ni economista y sea sociólogo, para hacerse cargo de la edición de aquellos volúmenes de las obras de Weber dedicadas a la economía política y editar un volumen especial dedicado a los temas de la disciplina de la sociología económica.⁴³⁷

La crítica de Grossein a la traducción francesa existente hasta 1999

Mientras tanto, en Francia Jean-Pierre Grossein señalaría la impostergable necesidad de contar ya con una nueva traducción, de preferencia crítica y comentada, de *La ética protestante*, pues la realizada por Jacques Chavy en 1964, y que hasta 1999 era la única disponible al público francófono, era probablemente la más deficiente, incluso por debajo de la traducción de Parsons, de la cual Chavy retomó los errores pero ninguno de sus escasos méritos. Debido a esa lamentable traducción, los errores interpretativos y malos entendidos del significado de ese texto clásico habían contribuido a generar un intenso debate en Francia, que tenía un nivel muy pobre comparado con el de otras partes del mundo. Lo mejor es dejar al propio Grossein exponer en sus propias palabras su evaluación general de las deficiencias de esa traducción, antes de entrar a la ejemplificación concreta de por qué la considera incluso peor que la traducción de Parsons:

No se trata de una disputa sobre el “verdadero” Weber. La única cuestión que vale *aquí* es la de saber si los análisis weberianos están seriamente alterados por la traducción francesa. Me parece que al final de este recorrido, la respuesta no deja lugar a dudas: las deficiencias del texto francés entorpecen pesadamente la comprensión del razonamiento weberiano tanto en su complejidad como en sus sinuosidades. Hemos visto que estas dificultades se manifiestan en tres niveles: una carencia de cultura histórica y teológica, una ignorancia de los supuestos metodológicos y epistemológicos del texto, en fin, y sobre todo, una incompetencia lingüística flagrante. Tales errores son de tal magnitud que yo no encuentro otra solución más que la de emprender una nueva traducción que esté a la altura de los supuestos esbozados. En todo caso, esa es la vía en la que actualmente me encuentro trabajando.⁴³⁸

La razón por la cual la traducción francesa de Chavy es peor que la de Parsons reside en que mientras éste por lo menos hizo una traducción sesgada de acuerdo con sus propios intereses teóricos, Chavy es simplemente un jumento incompetente e ignorante. Entre muchos otros errores, no sabe distinguir entre religión, religiosidad, fe y piedad, a los cuales “confunde constantemente”; cuando Weber habla de “salvación”, Chavy la traduce como “santidad”; cuando Weber se refiere a los “santos” puritanos, Chavy lo traduce como “elegidos”;⁴³⁹ si Weber habla de “confesión”, Chavy lo vierte como “creencias” o “religiones”; las “denominaciones” las convierte en “sectas” y la “Iglesia reformada” es simplificada como la “Reforma”; pero si Weber habla de “Reforma”, entonces Chavy lo traduce como “calvinismo”, así como a los “santos reformados” los convierte, sin más, en “calvinistas”. Las licencias que se toma Chavy llegan al extremo de que cuando Weber habla de “calvinismo” o “luteranismo”, prefiere simplificarlos por “Calvino” o “Lutero”. Además, si un término como el de *Lebensführung* no le suena familiar o no lo entiende, simplemente *lo omite* de la traducción.⁴⁴⁰ Grossein pone muchos ejemplos más para demostrar que la traducción de Chavy adolece no nada más

de errores terminológicos, sino que está plagada de omisiones o agregados para enmendarle la plana al autor: “La imprecisión, la aproximación, la confusión a final de cuentas, que nacen de esos errores todavía son reforzados por la acumulación de *omisiones* o, a la inversa, por *agregados* intempestivos”.⁴⁴¹

Más grave aún es cuando Chavy se hace bolas con la noción de *vocación* o cuando incursiona en el delicado y crucial tema de la relación entre las afinidades electivas y las relaciones causales porque en el pasaje decisivo —al final del primer ensayo—, al omitir Chavy el adverbio alemán *damit* (“con esto”) las hace parecer “como dos operaciones desunidas, mientras que Weber las presenta como dos momentos de una misma operación”.⁴⁴² Otra característica de la traducción de Chavy se encuentra en que “sistemáticamente el vocabulario weberiano de la causalidad es soslayado o deformado”, ya sea cuando la noción de *adecuado* es traducida por “apropiado”, “requerido” o “adaptado”, o cuando en la larga nota de su respuesta a Sombart,⁴⁴³ Weber habla expresamente de una “serie causal”, Chavy lo traduce como “este orden de cosas”.⁴⁴⁴ Cuando, por otro lado, Weber dice que su investigación se propone demostrar cómo las ideas “alcanzan eficacia histórica”, Chavy prefiere traducirlo por cómo “las ideas se convierten en *fuerzas históricas eficaces*”, con lo cual cambia totalmente el sentido al inyectarle un significado histórico filosófico espiritualista que está totalmente ausente en el texto original y, además, es esencialmente antagónico al planteamiento weberiano.⁴⁴⁵ El gran problema con estos yerros y omisiones rebasa el ámbito mismo de la buena comprensión del texto, y, aún más grave, ha llevado en Francia, según Grossein, a interpretaciones equivocadas que se apoyan para sus tergiversaciones precisamente en el texto mal traducido. Por ello no es de extrañar que un sociólogo como Raymond Boudon pudiera afirmar, todavía en 1998, que “Weber siempre protestó contra la idea de que su interpretación [sobre el protestantismo] fuera de naturaleza causal e insistió en el hecho de que se había limitado a señalar las ‘afinidades electivas’ entre la ética del protestantismo (de tradición calvinista) y el espíritu del capitalismo”.⁴⁴⁶

Lo cierto es que no basta una nueva traducción del texto que corrija y evite los garrafales errores de Chavy, sino que se requiere de una edición crítica y comentada a fin de interpretarlo no de manera aislada, sino dentro del contexto de significado más amplio que le da un adecuado sentido. Además, es absolutamente imprescindible estar consciente del carácter histórico y acotado de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, pues si, como frecuentemente ocurre, se les convierte en la plataforma para elaborar una teoría de la modernización, entonces se les *descontextualiza* y se comete la barbarie de *deshistorizarlos*, aun cuando esto haya sido precisamente buena parte de las razones para explicar su gran éxito y longevidad:

Desde este punto de vista, *La ética protestante* debe una buena parte de su éxito a una recepción que ha

operado sobre ella una *descontextualización*, al aislar el análisis de las tendencias immanentes del protestantismo y al abrir así la vía a las teorías de la modernización que investigan los equivalentes del ascetismo protestante en otras partes del mundo. Al hacerlo así —y esta es la más grande distorsión que haya conocido la obra de Weber en el transcurso de su recepción—, los análisis weberianos son *deshistorizados*. Recordemos que Weber mismo definió el objetivo “central” de su estudio como “el desarrollo de un *tipo de ser humano* (*Menschentum*) creado por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos” [EP, p. 493]. Y como esta confluencia (*Zusammentreffen*) no pudo operar más que en una configuración histórica singular, *La ética protestante* se esfuerza en reconstruir *ex post* sus condiciones de posibilidad, en el entendido que no es posible, por regla general, observar directamente “en el lugar de trabajo, la interconexión entre intereses religiosos e intereses capitalistas” [EP, p. 511].⁴⁴⁷

Con estas observaciones quedaba listo el camino para que, tanto en Francia como en Estados Unidos y Gran Bretaña, se prepararan nuevas ediciones críticas y comentadas del clásico texto weberiano en una dirección que anunciaba, para el inicio del siglo XXI, un verdadero renacimiento de éste. Mientras tanto, en México ya nos encontrábamos trabajando, para el momento en que apareció la crítica de Grossein a Chavy, en nuestra propia edición crítica y comentada de ese texto, cuya aparición se adelantó en un año a la edición que desde 1999 preparaba Grossein.

Otras aportaciones de 1999

Varias publicaciones más del año de 1999 en torno a la sociología weberiana, o inspiradas por ella, tenían alguna relación, aunque fuera más bien indirecta, con la polémica centenaria en torno a la tesis sobre la ética protestante.

La edición crítica de die stadt

Por ejemplo, dentro del proyecto editorial de la *Gesamtausgabe*, en 1999 apareció el primer tomo, de los siete proyectados, para publicar en una nueva forma lo que por cerca de ocho décadas se había conocido como *Economía y sociedad*. Este primer tomo (que en realidad corresponde al quinto de la serie) es el dedicado al tema de “La ciudad”.⁴⁴⁸ Su gran incidencia indirecta sobre la tesis de la ética protestante reside en que en su tipología comparativa sobre los distintos tipos de ciudad, Weber demostró que los orígenes del capitalismo moderno arrancan con la configuración, a finales de la Edad Media, de la autonomía política, jurídica, administrativa y económica de la burguesía en cuanto principal agente social promotor del capitalismo de la edad moderna. La sugerencia, tanto de Randall Collins como de Richard Swedberg, con respecto a la conveniencia de interpretar la investigación parcial y focalizada de la ética protestante dentro de un marco contextual de desarrollo mucho más largo y complejo del surgimiento del capitalismo moderno que se remonta por lo menos al siglo XIV, debe empezar a realizarse precisamente a partir de esta investigación comparada sobre la ciudad, la cual complementa lo mismo a la sociología de la dominación que a la sociología de la religión. Si bien la *Historia económica general* proporciona un cuadro sintético más completo con respecto a la manera como Weber interpretaba y explicaba los orígenes, desarrollo y transformaciones del capitalismo moderno, la investigación sobre *La ciudad* es la que proporciona el sustrato más detallado y fundamentado que sirve de base a la primera para dar cuenta del surgimiento de la burguesía occidental y del crucial papel que jugaron en ello las instituciones de las ciudades occidentales de finales de la Edad Media.⁴⁴⁹

En todo caso, no debe perderse de vista que mientras la *Historia económica general* no fue un libro que haya escrito o conocido Weber —al ser una publicación póstuma basada en sus notas y los apuntes de clase de los estudiantes de un curso impartido en Múnich entre 1919-1920—, la investigación sobre *La ciudad* es una de las más acabadas de todas las que formaron parte del conjunto de textos con los que Marianne Weber integró *Economía y sociedad*. De ahí la importancia de la publicación de este texto en la edición crítica de 1999, dado que tanto el estudio introductorio como el reporte editorial,⁴⁵⁰ Además de las notas críticas y los índices a cargo de Wilfried Nippel, permiten entender mucho mejor las razones por las cuales Weber ubica los orígenes del

capitalismo moderno en algunas ciudades, como las del norte de Italia y los Países bajos, desde finales de la Edad Media; así el papel de la Reforma protestante sólo pudo haber sido el de haber modificado una trayectoria de un proceso que venía desde mucho atrás, pero que, por lo mismo, no podía haber sido su “creador”. Sólo por ello, la publicación sobre *La ciudad* seguirá teniendo una gran incidencia en el debate en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo y, todavía más, sobre la teoría weberiana en torno a los orígenes del capitalismo moderno. Para 2001, aparecieron otros dos tomos más de la serie de siete de *Economía y sociedad*, a cargo de otros editores y dedicados a las “comunidades” y la sociología de la religión, pero dejamos para más adelante su comentario.

La edición de Lichtblau de los textos de Max Scheler sobre ética y capitalismo

En el mismo año de 1999 Klaus Lichtblau, uno de los colaboradores de la primera edición comparada de 1993 de las dos versiones de *La ética protestante* —que ya tuvimos ocasión de comentar en la sección correspondiente—, publicó una compilación de todos los textos de Max Scheler dirigidos a abordar la cuestión de la relación entre la ética y el capitalismo moderno, específicamente a partir del problema de qué significa “el espíritu del capitalismo” y qué relación guarda tanto con el catolicismo como con el socialismo.⁴⁵¹ Hemos tomado en cuenta esta compilación en la sección correspondiente de la segunda década de la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo. Según expusimos ahí, Scheler tuvo un importante papel de mediación entre las posiciones de Sombart y Weber, para acabar por darle la razón al segundo, pero a partir de su muy peculiar interpretación confesional católica de la relación del protestantismo con el mundo moderno. Las razones por las cuales no consideramos válida la interpretación que hizo Scheler de la tesis weberiana están ahí expuestas y remitimos a ellas. De cualquier modo, Lichtblau considera que la gran actualidad de los textos de Scheler rebasa el del papel que desempeñó en la polémica en torno a la célebre tesis weberiana, ya que también tiene muy valiosos atisbos con respecto a por qué la base ética del socialismo contemporáneo acabaría por sucumbir ante la ética cristiana de orientación social.⁴⁵²

La influencia perenne de la metáfora de la jaula de hierro

En 1999 apareció también una investigación de ed Andrew dedicada a estudiar el grado de determinación que tienen la ciencia y el desarrollo de la tecnología en la “administración científica” del trabajo y el ocio en la sociedad capitalista contemporánea, para lo cual seleccionó el título de *Closing the Iron Cage*, en cuanto frase más apropiada

para proporcionar el diagnóstico de nuestro tiempo.⁴⁵³ Este libro comienza con una expresa referencia al diagnóstico del futuro de la sociedad capitalista que Max Weber proporcionó hacia el final de sus ensayos sobre la ética protestante donde usó la expresión de “la jaula de hierro” para sugerir metafóricamente tal destino. Sin embargo, ed Andrew considera que esa metáfora no representa ya adecuadamente las implicaciones más profundas que plantea la expansión de la racionalidad instrumental y el desarrollo tecnológico para la administración de la sociedad contemporánea, desde el momento en que “la jaula de hierro” sólo podría simbolizar nuestra condición histórica y social si siguiéramos experimentando los “imperativos tecnológicos” como restricciones a nuestra libertad. Pero la técnica ya no constituye un sistema de instrumentos frente al cual tenemos la opción de usarlo o no usarlo, sino que nuestras decisiones y alternativas están tan condicionadas por el cambio tecnológico que ya no tenemos ningún escape o alternativa real para la realización de nuestra existencia. En este sentido la jaula de hierro se ha cerrado definitivamente porque la hemos internalizado y ya no hay escapatoria posible frente a nuestro destino tecnologizado, el cual determina la manera como administramos no sólo nuestro trabajo, sino también nuestro ocio.⁴⁵⁴

Ahora bien, si alguien “cierra la jaula de hierro, siempre hay algo que pueda venir a abrirla, tal y como lo había hecho previamente Michael Schwalbe, quien en su *Unlocking the Iron Cage*, se propuso investigar la manera de salir de la masculinidad tradicional mediante una exploración de las posibilidades que el *men's movement* tiene en la actual cultura estadounidense para lograr y desarrollar una “masculinidad liberada”.⁴⁵⁵ Schwalbe cita en más de una ocasión los ensayos de Weber sobre el protestantismo como fuente de inspiración para la formulación de la hipótesis central de su propia investigación.⁴⁵⁶ Lo importante para nuestros propósitos, sin embargo, reside en constatar la manera en que incluso la terminología misma de los ensayos weberianos sobre el protestantismo tiende a inspirar o a influir cada vez más distintos tipos de investigación social, muchos de los cuales ya no tienen directamente nada que ver con los problemas y preocupaciones de Weber, aunque sigan manteniendo la preocupación cultural por el “tipo de hombre” que tendrá que afrontar las consecuencias del destino de una modernidad tecnologizada y “deshumanizada”.

El desembalsamamiento finlandés de Max Weber

Esta vez desde Finlandia vino la propuesta de “desembalsamar” la momia de Max Weber, ese campeón invicto del “decatlón de las ciencias sociales”, pero para tomar sus propuestas desde una perspectiva fresca y actualizarlas a fin de ponerlas a prueba en nuevas investigaciones, especialmente en el ámbito de la ciencia política y la

administración pública.⁴⁵⁷ Todavía hay muchas potencialidades no agotadas en el uso de la teoría de la organización administrativa de Weber, así como su versátil y fructífero tipo ideal del carisma es de gran utilidad para entender la peculiaridad de muchos movimientos políticos contemporáneos. En el ámbito de la sociología de la religión, las tesis de Weber sobre el protestantismo y la inevitable secularización de la modernidad, siguen siendo sumamente relevantes para los problemas del desarrollo y del crecimiento económico, especialmente de las naciones emergentes y todavía no plenamente industrializadas.⁴⁵⁸ Fuera de estas observaciones generales, esta compilación no entra directamente a abordar la polémica generada por dicha tesis.

La influencia de Jellinek en Weber

También en 1999 el profesor de la Universidad de Hamburgo, Stefan Breuer, publica una monografía sobre la influencia de Georg Jellinek sobre Max Weber, especialmente en lo que se refiere a la teoría del Estado y la concepción del derecho.⁴⁵⁹ La influencia más importante de Jellinek sobre Weber para nuestros propósitos es, sin embargo, la referida a su tesis sobre los orígenes protestantes en la declaración universal de los derechos Humanos, a partir de cómo los colonos puritanos de Norteamérica influyeron primero en la formulación del “bill of rights” de su constitución, y después en las ideas de la Revolución Francesa. No obstante, Breuer afirma que la noción clave de *racionalización* en la obra de Weber no proviene de ninguna fuente teológica, sino de la manera en que Jellinek interpretó la evolución del derecho en su Teoría General del Estado donde ya aparece ese término desde 1900.⁴⁶⁰ La distinción entre una racionalidad formal y una racionalidad material del derecho también parece provenir de Jellinek, así como también de él surge el término de *tipo ideal*. Aunque Breuer tiene razón en todas sus afirmaciones, lo cierto es que Weber siempre modificó, de acuerdo con su propio marco conceptual, los términos que tomaba de otras fuentes. Así, por ejemplo, si bien es cierto que el término *tipo ideal* proviene de la *Teoría general del Estado*, de Jellinek, también es cierto que su definición conceptual está mucho más cercana a la epistemología neokantiana de Rickert que a los supuestos teóricos de Jellinek. Lo mismo ocurre con la noción de *racionalización*: el término pudo haberlo tomado Weber de Jellinek, pero sus implicaciones teóricas pronto rebasan el marco de la sociología del derecho para enriquecerse de muchas otras ideas que provienen del ámbito de la teología y de la sociología de la religión, donde Troeltsch siempre fue la fuente indiscutible de inspiración. En cuanto a la influencia de Jellinek sobre la tesis de la ética protestante, tanto Weber como Troeltsch lo reconocieron expresamente como su fuente compartida de inspiración, aun cuando Breuer no mencione este dato en particular.

La compilación póstuma de los textos de Tenbruck, el weberólogo incómodo

Por último, en 1999 Harald Homann publicó, en un homenaje póstumo a Friedrich Tenbruck, los artículos de su recién fallecido maestro acerca de la obra de Max Weber que tanta polémica habían generado a partir de 1975 y que contribuyeron a revolucionar, especialmente en Alemania, la manera de estudiar a Weber.⁴⁶¹ Recordemos que específicamente en lo que concierne a la manera como debe interpretarse el significado de los ensayos de Weber sobre la ética protestante, Tenbruck introdujo un radical cambio de paradigma interpretativo al ubicarlos en el contexto más amplio de un modelo de desarrollo evolutivo de alcances histórico-universales, orientado por el significado del proceso de racionalización en general. El tema de la racionalización está indisolublemente asociado al del desencantamiento, pero fue Tenbruck quien primero descubrió que este último término no aparece en la primera versión de 1905 de los ensayos sobre el protestantismo, sino que tan sólo aparece en las modificaciones de la segunda versión de 1920. ¿Cuándo descubrió Weber que la ética protestante, específicamente calvinista, podría verse como la etapa final de un mucho más amplio proceso histórico religioso de racionalización? Según Tenbruck, tan sólo después de escribir sus artículos teóricos de sociología de la religión, a partir de 1913, y desplazar el mucho más circunscrito tema del capitalismo moderno al mucho más amplio tema de la racionalización, interpretado éste desde una perspectiva teórico-evolutiva de alcances universales.

Sobresalen así dos aspectos de la interpretación de Tenbruck: que la problemática central de las investigaciones de Weber se encontraba en los temas de la racionalización y el desencantamiento, y que la segunda versión de sus ensayos sobre el protestantismo debe leerse fundamentalmente a la luz de esa más amplia problemática y no tanto de su posible vínculo causal con el desarrollo del capitalismo moderno. Según Tenbruck, Weber desplazó el énfasis de su interés de la cuestión del capitalismo al de la historia del racionalismo a partir de sus desarrollos sociológico-religiosos comparativos. En ese contexto, efectivamente, la formación del espíritu capitalista ya no se trata puramente como un fin en sí mismo, sino como el final de un mucho más grande y amplio proceso de racionalización, por lo que las cuestiones iniciales de la primera versión de los ensayos sobre el protestantismo pasan a subordinarse a los intereses de la investigación comparada de los desarrollos histórico-universales de la racionalidad.⁴⁶²

En la compilación de 1999 de los artículos de Tenbruck sobre Weber, Harald Homann incluye también aquellos que tienen que ver con la metodología (1959, 1986 y 1994), con la necesidad de hacer una nueva edición crítica de *Economía y sociedad* (1977), con el de la importancia de las relaciones intelectuales entre Weber y Eduard Meyer (1988), y, sobre todo, con el epílogo que Tenbruck alcanzó todavía a redactar antes de su muerte, acaecida el 9 de febrero de 1994, para una edición crítica y

comentada que tanto Homann como Michael Sukale habían preparado sobre la conferencia “La ciencia como vocación” de Weber, y que sería publicada en 1995. Cabe mencionar que Sukale publicaría en 2002 una biografía intelectual de Max Weber que vino a suplir algunas de las deficiencias de la hecha por Marianne Weber en 1926, pero esto lo comentaremos en la sección correspondiente de esta investigación dedicada al año 2002.

En su calidad de compilador de los ensayos de Tenbruck sobre Weber, Homann concluye que éstos son fundamentales para la historia de la recepción y desarrollo de la obra de Weber “en los últimos cincuenta años” (1959-1999). “Muy pocos autores de las últimas décadas han estimulado e impreso su sello tan fuertemente a nuestro entendimiento de Weber”, como lo hizo Tenbruck, quien, entre otras cosas, marcó la pauta para los criterios editoriales en la edición crítica de su obra integral, especialmente de *Economía y sociedad*, aun cuando su estilo de crítica hiciera sentirse incómodo a más de algún miembro del comité editorial establecido.⁴⁶³ Precisamente por ello bautizamos a Tenbruck como el “weberólogo incómodo” (ver capítulo IX de la presente investigación).

XII. EL ÚLTIMO DECENIO (2000 A 2012): UNO DE LOS MÁS INTENSOS EN LA GUERRA ACADÉMICA DE LOS CIEN AÑOS

Al despuntar el año 2000, en la última década hasta ahora registrada de la guerra académica de los cien años, la atención al texto de Max Weber sobre la ética protestante lejos de amainar, más bien se intensificaría, pues aparecerían nuevas traducciones y ediciones críticas del célebre texto en Gran Bretaña, Estados Unidos, Francia, España y México. Como si la comunidad internacional de investigadores dedicados a estudiar la obra de Max Weber se hubiera puesto de acuerdo o se hubiera leído el pensamiento, en todos los países mencionados se decidió, de una u otra manera, que se debía contar con nuevas traducciones y ediciones críticas del clásico texto de Max Weber, dadas las evidentes limitaciones y deficiencias de las traducciones y ediciones difundidas a lo largo del finiquitado siglo XX. Es cierto que el anuncio hecho desde principios de la década de los años ochenta con respecto a que los especialistas alemanes publicarían dentro del proyecto de la *Gesamtausgabe* una edición crítica de las dos versiones de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, la de 1904/1905 y la de 1920, así como el no menos sugerente aviso de que tales ediciones probablemente aparecerían para cuando se celebrara el primer centenario de la primera versión de los ensayos, en 2004 o 2005, influyó como una especie de ineluctable *Zeitgeist* en la decisión de diversos especialistas en distintas partes del mundo de poner manos a la obra para preparar ediciones críticas en los principales idiomas de la cultura occidental, con la conspicua excepción del italiano.

Al llegar la segunda mitad de 2005, sin embargo, la situación era la siguiente: aunque habían aparecido ya nuevas ediciones del célebre clásico weberiano en inglés, francés y español, no apareció la esperada edición crítica alemana, la cual por lo visto deberá aguardar a una fecha que necesariamente deberá rebasar las efemérides de la celebración del primer centenario de la aparición de los primeros ensayos de Weber sobre el tema y seguirá siendo un misterio, hasta ese esperado momento, si la nueva edición crítica alemana superará a las ediciones críticas hechas en otros idiomas o si alguna de éstas podrá ser superior a final de cuentas al modelo original, el cual llegará después de todas ellas de manera sorpresiva y quizá hasta “como un ladrón en la noche”. Lo más probable es que esas otras ediciones sean indignas de desatarle las sandalias a la mesiánica edición

de la *Gesamtausgabe*, pero no por ello dejan de ser dignas representantes de una visión profética que de cualquier modo estuvo muy lejos de clamar en el desierto.

La década de 2000 a 2012 tuvo una gran intensidad no nada más por la aparición de esas nuevas ediciones y traducciones, sino también por la de ediciones críticas alemanas de otros textos de Weber que complementan a sus ensayos sobre el protestantismo, tales como algunas de las secciones más pertinentes de *Economía y sociedad* en ediciones críticas profusamente comentadas por autoridades del calibre de Wolfgang Mommsen y Hans Kippenberg. Además, también hizo su aparición una traducción y edición crítica en inglés de la tesis doctoral de Weber sobre las compañías comerciales de la Edad Media, la cual es vista, quizá con toda razón, como el “otro zapato” que viene a hacer pareja con el más conocido de la tesis weberiana sobre el protestantismo, pues pone en evidencia que, desde sus años de estudiante de doctorado, la tesis de Weber sobre los orígenes del sistema capitalista moderno se remontaba a la última etapa de la Edad Media, es decir, mucho antes del siglo XVI cuando hizo su aparición la Reforma protestante. Entre 2002 y 2005 aparecieron también tres nuevas biografías intelectuales que vinieron a resanar muchos de los sesgos y omisiones de la clásica biografía de Weber hecha por su viuda. Por si todo esto fuera poco, a partir de noviembre del año 2000 hizo su aparición en Gran Bretaña una revista especializada en el análisis de la obra de Max Weber y sus potencialidades para la producción sociológica del futuro, la *Max Weber Studies*. entre la variedad de temas y problemas que abarca, ha publicado artículos fundamentales relativos a la manera como debe interpretarse correctamente ese clásico texto de la sociología, así como diversos aspectos que inciden en la polémica centenaria sobre su verdadero significado y validez. Y por supuesto que también reaparecieron muchas viejas críticas y extrapolaciones de la validez de la tesis weberiana. Pasemos a ver primero la manera en que este lustro se inició, sin embargo, con un balance muy deficiente sobre el significado de esta polémica centenaria.

Un deficiente balance en 2000 de la polémica en torno a la tesis weberiana

Al iniciarse el último año de la década de los noventa, del siglo XX y del segundo milenio, Alastair Hamilton publicó un artículo en *The Cambridge Companion to Weber*, donde pretendía hacer un balance del estado que tenía, en esa fecha crucial, el debate en torno a la tesis de Weber sobre la ética protestante.¹ Lamentablemente, tal “balance” es muy deficiente, básicamente por ser demasiado breve y muy incompleto: Hamilton se limita a mencionar las críticas de Rachfahl, Fischer, Sombart, Brentano y Tawney para la primera etapa del debate, menciona después de pasada a Robertson, antes de resumir los puntos esenciales de las críticas de Kurt Samuelsson, Herbert Lüthy y Trevor-Roper, para de ahí brincar a las críticas de Kaspar von Greyerz y Malcolm MacKinnon, retomando buena parte de las ideas y del balance mucho más completo que este último había presentado en 1993. Entre los “distinguidos historiadores” que defienden la validez de la tesis weberiana, Hamilton menciona a Christopher Hill,² pero concluye que, en términos generales, ésta no puede defenderse históricamente a pesar de que sí haya algo de cierto en la relación del protestantismo con el progreso económico.³ De acuerdo con tal perspectiva, la tesis weberiana ya no debería discutirse por su validez histórica, sino tan sólo por lo que representa dentro de “la visión de Weber de la sociedad”, y como expresión de las ideas “prevalecientes en la Alemania de principios de siglo XX” con respecto a esa relación.⁴

Todas las deficiencias que presenta el “balance” de Hamilton se deben a sus gigantescas lagunas y porque en general resulta muy inferior a otros balances hechos previamente sobre el mismo tema, como el de Fischhoff en 1944, Green en 1959, Eisenstadt en 1968, Besnard en 1970, Seyfarth y Sprondel en 1973, Marshall en 1982, MacKinnon en 1993 y Guttandin en 1998. Pese a ello, hay un atisbo acertado, aunque no muy original porque ya lo había señalado Marshall en 1982, con el que inicia su propia conclusión respecto al significado de este debate centenario:

Como quiera que la juzguemos, la controversia en torno a Weber ha producido libros y ensayos de la más alta calidad. También ha estimulado la investigación en campos relativamente nuevos. No obstante, un hecho emerge de todo el debate: es tan difícil demoler la tesis de Weber como lo es el confirmarla. Muchos de los críticos de Weber han intentado invalidar su ensayo al proponer otras causas del capitalismo y al mostrar que existía antes de la Reforma protestante. A aquellos que hicieron esto durante la vida de Weber, éste les respondió que él jamás había dicho o sugerido que el protestantismo fuera, de hecho, la causa, y mucho menos la única causa, del capitalismo.⁵

Pero por otro lado, tampoco es fácil verificar empíricamente la tesis weberiana, y menos en términos históricos, por lo que Hamilton propone que en el futuro se le discuta por lo que *representa* históricamente y no tanto por lo que *explica* históricamente.

Posición que parece prudente, salvo que en su balance no toma en cuenta, ni de lejos, todo lo escrito sobre esta tesis en términos sociológicos, filosófico-culturales, metodológicos, epistemológicos y teórico sociales en el último cuarto del siglo XX. En todo caso, el balance de Hamilton resulta sumamente limitado por no tomar en cuenta, e ignorar flagrantemente, todo lo escrito en Alemania sobre la sociología de la religión de Weber, a partir de 1975, así como tampoco menciona ninguna aportación francesa posterior a 1970. La importancia de la tesis weberiana para la historiografía alemana, especialmente en las obras de Jürgen Kocka y Hans Ulrich Wehler, ni siquiera es olfateada por Hamilton, quien por lo visto piensa que la única historiografía del mundo es la anglosajona. Seguramente Wilhelm Hennis volvería a sonreír sardónicamente con su aire de superioridad teutónica, porque el caso de Alastair Hamilton simplemente confirma, una vez más, su tesis con respecto a que los anglosajones hace mucho que se quedaron muy atrás respecto al grado de avance que existe en la investigación sobre la obra de Weber, especialmente en Alemania.

La nueva traducción francesa de Isabelle Kalinowski en el año 2000

Mientras tanto, en Francia aparecía en el año 2000 una excelente traducción de *La ética protestante* anotada por Isabelle Kalinowski, trabajo que venía a corregir buena parte de los errores de la deficiente traducción de Chavy y que Grossein había exhibido en todos sus defectos un año antes.⁶ A pesar de sus méritos, tanto la traducción como la edición de Kalinowski serían superadas en tan sólo cuatro años por la de Grossein, mucho más versada profesionalmente en el estudio de la obra de Max Weber. Cuando llegemos al año 2004 abordaremos esta edición, por ahora nos concentraremos en la de Kalinowski.

Un innegable mérito de la edición de Kalinowski es que por primera vez presenta en francés las variantes de las dos versiones del texto de *La ética protestante* y señala las más importantes implicaciones de las modificaciones de la segunda versión, tales como el de la aparición y significado del término del *desencantamiento del mundo*. También presenta de manera muy clara, en su estudio introductorio, la distinción hecha escrupulosamente por Weber entre los principios de los dogmas religiosos propiamente dichos, por un lado, lo cual deja al ámbito de competencia de los teólogos, y, por el otro, el nivel de los usos y costumbres o *ethos* religioso de los fieles, “orientados hacia las diferentes formas de acomodación que el sociólogo toma por objeto”.⁷ De tal modo que Weber pone en duda la hipótesis de una traducción directa de la letra a la práctica social, pues muy a menudo lo que se hace no deriva directamente de la doctrina, sino de acomodamientos y modificaciones prácticas, “de lo cual se sigue que un sociólogo no puede presentar un texto dogmático como un documento que ilustra las conductas prácticas, tal y como Weber les reprochó a Sombart y Brentano que lo hacían”.⁸ Buena parte del énfasis que Kalinowski pone en las modificaciones que Weber introdujo en la segunda versión de sus ensayos se encuentra en las extensas notas que escribió para responder a las objeciones que Sombart había presentado a la tesis sobre la ética protestante en sus libros sobre *El burgués* (1913) y la influencia de los judíos en la vida económica (1911), pero también a las que Brentano había esgrimido en 1916.⁹ Por otro lado, hay muchas notas de la segunda versión donde Weber refuerza su argumento con las admirables aportaciones de Troeltsch, de 1912, al estudio de las iglesias y grupos cristianos.¹⁰ Kalinowski considera, por tanto, que “la inflación de notas” en la segunda versión debe leerse con suma atención, porque “crean una especie de libro segundo que da indicaciones tan preciosas sobre la metodología de Weber como los *Ensayos sobre la teoría de la ciencia*”.¹¹ Tales notas nos dan además la clave, según Kalinowski, para entender mejor el tipo de relación causal que Weber estableció entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, pues el tipo de explicación que proporciona no intenta “describir leyes o constancias invariables, sino la puesta en escena progresiva de aquello

que Weber denomina un ‘individuo histórico’”.¹² Para Weber, las causas de la sociología son múltiples, y lejos de ser susceptibles de repetir indefinidamente los mismos efectos como ocurre en el caso de las ciencias naturales con su dispositivo experimental, en las ciencias sociales “las diversas causas se combinan para dar nacimiento a un acontecimiento singular”, de tal modo que

En *La ética protestante*, Weber se centra en *un* dispositivo causal que contribuye al nacimiento o desarrollo del capitalismo racional: las conductas religiosas de individuos pertenecientes a ciertas corrientes protestantes. Él no pretende que éste sea la única causa, y se toma la molestia de precisar, en una nota agregada a la segunda edición, que pudo ser eficaz “cuando se daban realmente las posibilidades de desarrollo capitalista en el respectivo territorio”, sugiriendo así que ciertas condiciones económicas debían estar igualmente reunidas.¹³

Kalinowski interpreta así el “nacimiento” del capitalismo racional como efecto generado por “*un* dispositivo causal” representado por las conductas derivadas de la ética protestante; sin embargo, ésta es una representación demasiado directa de la tesis weberiana y, además, supone algo mucho más ambicioso y amplio que lo que Weber se proponía explicar, ya que su objetivo no era, por lo menos en estos ensayos, explicar “el nacimiento del capitalismo” como sistema, sino tan sólo el espíritu o mentalidad del capitalismo moderno a partir de sus relaciones, entre otras cosas, con el modo de conducción de vida que condicionó la ética protestante. En este sentido, una de las más grandes y notables ausencias, tanto en el estudio introductorio como en las notas explicativas y aclaratorias de la edición de Kalinowski, es nada menos que la de las *afinidades electivas*. En efecto, Kalinowski parece ignorar totalmente la importancia de este término clave, pues además de no mencionarlo *ni una sola vez* en su estudio introductorio, tampoco incluye ninguna nota explicativa cuando aparece en el texto.¹⁴ Y tal ausencia resulta todavía más sorprendente dado el cuidado y minuciosidad con el que Kalinowski elaboró sus treinta páginas de notas críticas y filológicas para otros temas y términos no sólo de los ensayos sobre el protestantismo, sino también del texto de las sectas.¹⁵

Harrison y Huntington afirman en 2000: la cultura importa y Weber tenía razón

En un libro compilado por Lawrence E. Harrison y Samuel P. Huntington en 2000, se presentaban los resultados de un seminario organizado en Harvard donde se discutió el tema de la importancia de la cultura en los procesos de crecimiento y desarrollo.¹⁶ En la presentación del libro, Huntington señala que el verdadero éxito de una sociedad lo determina su cultura y no tanto su política, por lo que a fin de explorar y discutir esta cuestión, “la academia de estudios internacionales y por área de la Universidad de Harvard organizó, bajo la dirección de Lawrence Harrison, el proyecto del cual este libro es el producto principal pero no el único”.¹⁷ En cuanto antiguo funcionario de la United States Agency for International Development (USAID), Harrison se había dado a conocer por un polémico libro, *Underdevelopment Is a State of Mind: The Latin American Case*, publicado en 1985 por el Harvard Center for International Affairs. En su mayoría, las aportaciones del libro de 2000 abordaron, en consecuencia, el factor de la cultura como variable explicativa e independiente en los procesos de desarrollo de muy diversas áreas y países, y algunos hasta propusieron posibles soluciones para eliminar los obstáculos que presentan al desarrollo, y especialmente al crecimiento económico, los factores culturales.¹⁸ En el capítulo introductorio, Harrison habla de un paradigma cultural para explicar procesos de cambio social heredero de las aportaciones a las ciencias sociales de Tocqueville y Max Weber,¹⁹ y eso desemboca directamente en la frase con la que abre el capítulo escrito por David Landes: “Max Weber tenía razón: si aprendemos algo de la historia del desarrollo económico es que la cultura casi hace toda la diferencia”.²⁰

David Landes critica otros modelos explicativos del subdesarrollo, especialmente la teoría de la dependencia para América Latina, donde se presentan los casos de México ingresando al North American Free Trade Agreement (NAFTA), con lo cual “el cordero brincó a la boca del lobo y todo indica que para beneficiarse económicamente”, y de Brasil con el principal dependientista Fernando Henrique Cardoso convertido en un político neoliberal, quien, ya como presidente, “le dio a su país la primera moneda fuerte en muchos años”;²¹ posteriormente, Landes ofrece el ejemplo del desarrollo de Japón en cuanto país que operó “con una versión japonesa de la ética protestante de Weber” para lograr su espectacular despegue económico a partir de 1871.²² El artículo de Landes concluye con una sección dedicada a la tesis de Max Weber sobre la ética protestante, la cual presenta en términos sumamente favorables, pero a final de cuentas deformados, por suponer que Weber propuso una relación causal directa entre “el protestantismo y el capitalismo”.²³ Landes defiende de cualquier modo la tesis weberiana ante sus críticos tanto en términos teóricos como sustantivos, donde agrega el factor de que al favorecer la lectura directa de la Biblia, el protestantismo promovió el alfabetismo con niveles de

educación masiva cada vez más altos, conforme se pasaba de una generación a otra.²⁴ Por otro lado, el protestantismo atribuyó mucho mayor importancia al tiempo para marcar metódicamente el ritmo del trabajo y eso incidió directamente sobre una mayor y más eficiente productividad. Landes considera que la nueva mentalidad promovida por la ética protestante no tiene por qué quedar limitada al tipo ideal del calvinista de los siglos XVI y XVII, puesto que puede extenderse a condiciones históricas y culturales diferentes, ya sea mediante “equivalentes funcionales” como el de la ética japonesa, o bien mediante una política diseñada expresamente para cambiar hábitos y tradiciones culturales que obstaculicen el proceso de desarrollo.²⁵

La justificación para extrapolar la tesis weberiana a casos no contemplados expresamente por Weber es también defendida por el teórico de la modernización Lucien W. Pye, quien al abordar el caso de los valores en los países asiáticos, considera necesario introducir en su artículo una sección intitulada “What Max Weber really said”.²⁶ Ahí Pye “sintetiza” la tesis weberiana en su siempre idiosincrásico y folclórico estilo:

Weber, por supuesto, permanece como el maestro insuperado de los orígenes culturales del capitalismo. Como todos saben, encontró esos orígenes en la ética protestante, la cual, al ser popularizada, lamentablemente se le degradó a una versión ligeramente mejor que el juramento de los *Boys Scout*, una lista banal de tales virtudes como el trabajo duro, dedicación, honestidad, diligencia, confiabilidad, disposición a posponer la gratificación y respeto por la educación. Weber, de hecho, vio los orígenes culturales en términos mucho más complejos.²⁷

Entre los factores que según Pye “complican” la tesis weberiana se encuentran dos paradojas: la de la vida monacal del medioevo que a pesar de estar orientada hacia preocupaciones ultramundanas, acabó por generar, con su vida ascética, una organización extraordinariamente eficiente para la ganancia y el ahorro; y la de la doctrina de la predestinación entre los calvinistas, quienes no creían en la realización de buenas obras en este mundo para obtener la salvación, pero cuya inseguridad y “ansiedad psíquica” ante la salvación los hizo dedicarse con mayor diligencia al trabajo como medio de encontrar posibles “pruebas” o señales de estar entre los “elegidos” de Dios. Al comparar el puritanismo con el confucianismo, Weber concluyó que todas las virtudes morales de este último no eran suficientes para producir la mentalidad capitalista moderna, pero eso no le impidió percatarse de que, mediante un adecuado estímulo externo, esas mismas virtudes desarrollarían una gran habilidad para emular las prácticas capitalistas. Con su característica profética visión de las cosas, Weber pudo ver algo que muy pocos saben que fue capaz de predecir cuando escribió que “con toda probabilidad los chinos serán muy capaces, *probablemente más capaces que los japoneses*, de asimilar el capitalismo que ha sido técnica y económicamente desarrollado por completo en el ámbito cultural

moderno”.²⁸

Pye cita este interesante texto de Weber precisamente como medio para refutar a aquellos que han encontrado en el reciente éxito económico de China una supuesta refutación de lo que Weber escribió sobre este caso. A ellos, Pye los invita a que lean con más cuidado los textos weberianos, porque contra lo que se repite en la sabiduría popular, “Weber previó que, con el tiempo, China sería capaz de emular con éxito las prácticas capitalistas. No obstante, el hecho histórico que permanece es que los éxitos asiáticos pudieron darse por medio del acceso al sistema económico mundial y no como resultado de desarrollos internos y autónomos”.²⁹

En la conclusión del libro, Harrison insiste en que el éxito de cualquier modelo de desarrollo necesariamente tiene que pasar por una revolución cultural, por un cambio de mentalidad, ya sea promovido de manera espontánea o dirigido por una política gubernamental. Probablemente en respuesta al alud de críticas que había provocado su polémico libro de 1985 circunscrito al ámbito latinoamericano, Harrison recomienda como la mejor lectura posible para los políticos e intelectuales de esta área del mundo, al *Manual del perfecto idiota latinoamericano*, de Plinio Apuleyo y Álvaro Vargas Llosa.³⁰ Así como también cita otros textos de Mario Vargas Llosa, donde éste insiste en la necesidad de promover un cambio cultural para después tener éxito en la puesta en práctica de los apropiados modelos de desarrollo económico. Harrison concluye que esta propuesta no es tan novedosa, pues sus supuestos se remontan a Weber y Tocqueville, y tal vez a Montesquieu, pero “ofrece un importante atisbo sobre por qué algunos países y grupos étnico religiosos la han hecho mejor que otros, no sólo en términos económicos, sino también respecto a la consolidación de las instituciones democráticas y la justicia social”.³¹

La crítica general a la defensa de la tesis weberiana en el libro compilado por Harrison y Huntington es que la interpreta de manera demasiado simplista, directa y optimista. Con respecto a las serias críticas que Weber hizo a la cultura capitalista moderna, especialmente de Estados Unidos, donde hombres como Harrison y Huntington podrían ser precisamente el modelo de esas “nulidades” que se sienten la etapa más avanzada de la humanidad pero que en realidad son unos “especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón”, obviamente que guardan silencio, como también lo guardan respecto al diagnóstico cultural de la jaula de hierro y a la problemática existencial que tal modelo genera para el nuevo tipo de ser humano que vive en ella. La defensa de la tesis weberiana retoma aquí, pues, el optimismo simplón de las teorías de la modernización de la década de los sesenta, y, de cualquier modo, viola la conciencia historicista de Weber con respecto a los delimitados parámetros de validez de su tesis.

La racionalidad y el desencantamiento del mundo en la tesis de Ramos Lara

Desde México apareció en 2000 una informada interpretación de las variantes que tienen en la obra de Weber tanto la noción de la *racionalidad* como la del *desencantamiento del mundo*.³² Ramos Lara sostiene acertadamente que Weber tenía una noción plural, diversificada y relativizada de la racionalidad, la cual no puede quedar reducida a la variante específica de la racionalidad formal instrumental. Entre las fuentes secundarias que usa para apoyar esta interpretación cita expresamente³³ tres veces mi artículo de 1984 sobre “El concepto de *racionalidad* en la obra de Max Weber”. Me es materialmente imposible estar en desacuerdo con él porque en la última página del primer capítulo de su libro³⁴ presenta como resumen de éste una paráfrasis prácticamente textual de las conclusiones de mi propio artículo, aun cuando en este pasaje decisivo ya no me cite explícitamente. Considero un honor que a un investigador tan destacado como Ramos Lara le haya servido de orientación mi mencionado artículo de 1984, incluso para mejorarlo y superarlo. Lo más indicado es dejar que el propio Ramos Lara resuma la manera como ve el pluralismo en la noción de *racionalidad* de Weber:

Para resumir este capítulo, bastaría con decir que para Max Weber cada formación cultural representa un universo singular de valores tan legítimo como el de cualquier otra cultura, y a menos que para el análisis técnico se especifique un patrón arbitrario —y por lo mismo relativo— de comparación cultural —por ejemplo, el desarrollo tecnológico— no existen elementos “objetivos” para evaluar si una formación cultural es “superior” o se encuentra en estadio de desarrollo más “elevado” que otras. La defensa de la diversidad cultural se basa en un pluralismo axiológico primigenio, en donde cada valor representa una forma especial de racionalidad tan válida como cualquier otra. Weber trasciende así la noción eurocentrista de los evolucionistas decimonónicos de que el desarrollo del racionalismo representaba, si no un fenómeno específicamente occidental, sí al menos había encontrado en esta parte del mundo su mayor nivel de desarrollo. Por el contrario, el proceso de racionalización occidental representa el caso particular de una clase más general de eventos, de ahí que Weber considere que en Asia se desarrollaron formas de racionalidad que, desde ciertos puntos de vista —igualmente arbitrarios— son superiores a las de occidente. El racionalismo occidental moderno es, quizá, el más apto para la aparición del capitalismo empresarial burgués de libre mercado con una administración estatal burocrática y un derecho positivamente formalizado, pero esto no implica que sea de manera inmanente superior a otras formas culturales de racionalidad. Como señala el propio Weber, desde una perspectiva de racionalidad material, la racionalización formal del occidente moderno tiende a desembocar en una esclavitud irracional.³⁵

Planteada la relativizada pluralidad de la noción de *racionalidad* en Weber, Ramos Lara procede a hacer lo mismo con la noción del *desencantamiento del mundo*, para lo cual considera que no se ha tomado suficientemente en cuenta la manera en que Weber usó, de manera diferenciada, tal término en cuatro contextos distintos: 1) el *desencantamiento religioso* del mundo; 2) el *desencantamiento intelectualista* del mundo; 3) el *desencantamiento religioso* en occidente, y 4) el *desencantamiento intelectualista* en occidente. Con respecto al primero, Ramos Lara considera que no se

limita a la eliminación de la magia “en las imágenes del mundo, sino que puede revestir también una sacralización de éstas”;³⁶ el segundo, o desencantamiento intelectualista del mundo, se presenta conforme un conocimiento intelectual laico consigue sustraerse a una cosmovisión sacerdotal dominante, de tal modo que al seguir su propia lógica de manera autónoma e intramundana, “termina por elaborar una imagen del mundo opuesta a cualquier principio de metafísica religiosa”;³⁷ el tercero es un ámbito más circunscrito del primero pues se limita al área cultural de occidente donde el calvinismo lleva hasta sus últimas consecuencias el “desencantamiento religioso”, con la eliminación de todo residuo mágico como el milagro de la transustanciación, la función del sacerdote como mago que administra los sacramentos, así como toda la red de intercesiones de santos, ángeles, vírgenes y almas de los muertos, pues “de hecho en el protestantismo desaparece la práctica de rezar por el descanso de los muertos”;³⁸ por último, el desencantamiento intelectualista en occidente, se conecta con la afinidad que tanto Weber como Merton encontraron “entre la visión religiosa del mundo contenida en la doctrina de la predestinación y el desarrollo y consolidación del pensamiento científico en Europa en el siglo XVII”.³⁹

No obstante, en este último caso, Weber desarrolla con mayor precisión en su conferencia de “La ciencia como vocación” la manera en que el pensamiento científico moderno se convierte en el principal agente impulsor del desencantamiento intelectualista occidental moderno, en una dirección y en un sentido que trasciende el proceso de desencantamiento específicamente religioso.⁴⁰ De manera esquemática: mientras que en su sociología de la religión el proceso de desencantamiento del mundo va íntimamente asociado al judaísmo y el calvinismo, “La ciencia como vocación” parece describir más bien un proceso que arranca con el pensamiento griego y culmina cuando la ciencia es incapaz de dar respuesta a los problemas últimos de la existencia y del significado del mundo o de legitimar cualquier sistema ético orientador. Con esto se refuerza el conflicto irresoluble entre el “politeísmo de valores”, el cual Weber remite “a la imposibilidad racional de justificar (en el sentido de una racionalidad objetiva, monolítica) los valores y fines últimos en orden a los cuales se Oriente la racionalización de la acción en los distintos órdenes de la vida”.⁴¹ Weber habla así expresamente de una “impotencia ética de la ciencia”, pues sólo puede pronunciarse respecto a los medios instrumentales más eficaces e idóneos para alcanzar un determinado fin, así como plantear los distintos escenarios posibles que surgirían ante los diferentes planes posibles de acción.

Al llegar a la “conclusión vertebral” de su libro, Ramos Lara reduce esos cuatro ámbitos de aplicación de la noción de *desencantamiento* a “por lo menos tres sentidos distintos”: como desmagización religiosa del mundo, que es su acepción más difundida y aceptada; como eliminación de las fuerzas misteriosas e incalculables de la realidad, mediante el incremento del conocimiento empírico, del cálculo y la previsión, y como

pérdida de la concepción del mundo en cuanto cosmos ética y significativamente ordenado.⁴² El primer sentido es así el de la eliminación de la magia; el segundo, el de la desvalorización tanto del pensamiento mágico como del religioso, y el tercero, el de la desvalorización de la metafísica en general y de la religión en particular.⁴³ Tanto en el segundo como en el tercer sentido el proceso de desencantamiento es resultado de la expansión de la explicación científica en cada vez más áreas de la realidad empírica, pero también en el de la incapacidad para dar respuesta a las cuestiones últimas del significado de la existencia y del mundo.

Con estas distinciones en el posible significado del “desencantamiento del mundo”, así como de la pluralizada noción de *racionalidad* y sus derivados —racionalismo y racionalización—, Ramos Lara termina su libro con una crítica conjunta a la manera en que Tenbruck, Schluchter y Habermas entendieron el significado de tales nociones en la obra de Max Weber.⁴⁴ El punto de partida de los tres para entender esos términos proviene, según Ramos Lara, del pasaje de *La ética protestante* donde Weber parece describir un supuesto proceso evolutivo del desencantamiento del mundo que se inicia en las antiguas profecías judías, se apoya después en el pensamiento científico griego y culmina en el protestantismo, especialmente en su variante calvinista.⁴⁵ Pero tal interpretación de los *Meistersinger* alemanes está equivocada, según Ramos Lara, por varias razones: 1) porque los tres conciben el proceso de *Entzauberung* de manera demasiado estrecha al no ir más allá del mencionado bosquejo trazado por Weber, “lo que los lleva a desvirtuar la complejidad y riqueza del pensamiento weberiano al respecto”, desde el momento en que lo limitan al aspecto de la *desmagización*, es decir, al circunscrito contexto del “desencantamiento religioso” del mundo, “con lo que se pierde de vista la otra faceta del desencantamiento en diversas formaciones culturales”;⁴⁶ 2) porque los tres “cometen el mismo error de conceptuar el *Entzauberung* más como un proceso histórico-evolutivo que como un proceso histórico-cultural”, atribuyéndole además una realidad inmanente que sólo se desarrolla plenamente en el mundo occidental moderno, de tal modo que “el desatino central de autores como Habermas, Tenbruck y Schluchter radica en conceptualizar el *Entzauberung* como un fenómeno eminentemente occidental al hacer equivalentes el desenvolvimiento del *Entzauberung* y la historia de la cultura occidental”;⁴⁷ 3) porque los tres entienden la modernidad como una consecuencia directa del creciente proceso del desencantamiento del mundo, lo cual implica otros dos yerros adicionales, pues si bien todas las concepciones modernas son desencantadas, “no toda concepción desencantada del mundo conlleva a una visión moderna de éste” y, por otro lado, si bien la modernidad lleva el sello del desencantamiento, esto no implica que “el proceso racional de desmagización haya constituido *el* factor determinante para la consolidación de las sociedades occidentales modernas”,⁴⁸ y 4) si bien el desencantamiento de las imágenes del mundo provee las bases necesarias para el dominio

del mundo basado en la racionalidad instrumental, “el *Entzauberung* por sí mismo es insuficiente para estimular el desarrollo de este tipo de dominio”.⁴⁹

Nuestras observaciones críticas a la valiosa aportación de Ramos Lara son las siguientes. Primero, al rastrear el origen filológico de la expresión del “desencantamiento del mundo”, hace bien en mencionar brevemente a Schiller y Nietzsche, pero debió poner mayor énfasis en la influencia del segundo, dados los trabajos de Hennis (1987), Scaff (1989) y Tyrell (1990), los cuales han demostrado la clara influencia de Nietzsche en la génesis de *La ética protestante*, en general, y en la noción del *desencantamiento del mundo*, en particular, especialmente por lo que se refiere a la conexión de esa idea con la frase de Nietzsche, “Dios ha muerto”. Otra fuente que ha explorado esta relación, incluso con mayor detalle filológico, ha sido Klaus Lichtblau, en su libro sobre la génesis de la sociología cultural y la crisis de la cultura alemana en la transición del siglo XIX al siglo XX.⁵⁰ Además cabe mencionar, quizá como un original hallazgo del tercer capítulo de la presente investigación, que entre 1913 y 1914 Max Scheler ya hablaba de una “desvalorización del mundo” (*Entwertung der Welt*) para referirse específicamente a la afinidad del calvinismo con el capitalismo dado que “sólo un mundo desvalorizado puede desarrollar una ilimitada *energía* de trabajo”.⁵¹ En este texto, Scheler le daba la razón a Weber frente a Sombart, y por ello es muy probable que Weber lo hubiera leído desde su primera entrega. Si jamás lo citó, eso puede deberse a la personal antipatía que sentía por la escandalosa vida “privada” que llevaba Scheler a pesar de su cercanía con él en muchos temas. Tan sólo téngase en consideración que los dos estaban *primordialmente* interesados en cuestiones de ética, que en 1913 Scheler publicó *El resentimiento en la moral* inspirado expresamente en la idea del resentimiento de Nietzsche, la cual también empezó a aparecer en los escritos de Weber de sociología de la religión a partir de 1915 y que, en fin, los dos fueron profundamente influidos en sus teorías éticas y diagnósticos culturales sobre el futuro del capitalismo por el pensamiento de Nietzsche.⁵²

Aun cuando coincidimos plenamente con la interpretación pluralizada de la noción de *racionalidad* en la obra de Weber por parte de Ramos Lara, en la que se basa para poder llevar a cabo su crítica a la interpretación “neoevolutiva” de Tenbruck, Schluchter y Habermas, creemos que tampoco puede colocarse a estos tres autores en el mismo costal, incluso de acuerdo con los propios criterios de Ramos Lara. El modelo neoevolutivo de Tenbruck no se circunscribe al racionalismo occidental, sino que tiene pretensiones de alcance histórico universal, además de poner el énfasis en la dinámica propia de la autonomía lógica (*Eigenlogik*) de las ideas en los procesos de racionalización y desencantamiento. Eso sería lo que *precisamente* le criticaría Schluchter en el primer capítulo de su libro de 1979 (no traducido en la versión en inglés, pero ofrecemos un resumen crítico del mismo en el capítulo IX de la presente investigación), pues para este autor tanto el modelo evolutivo como su rango de alcance están mucho más circunscritos

en Weber; en primer lugar, porque usó nada más un “programa mínimo evolutivo” concebido primordialmente como un tipo ideal; en segundo lugar, porque éste estaba orientado esencialmente por la cuestión del significado de la racionalización específicamente *occidental* y no por una de alcances universales, de ahí el título del libro de Schluchter: *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, y, en tercer lugar, porque la cuestión de la autonomía de las ideas en los procesos de racionalización requiere acotarse y complementarse con el peso de otros factores de índole material e institucional. En suma, las diferencias teóricas entre Tenbruck y Schluchter los llevan a concebir los procesos de racionalización y desencantamiento de manera muy divergente y no pueden ser identificados en la misma posición. En todo caso, Schluchter *sí distinguió* expresamente la diferente manera de Weber para abordar el problema del desencantamiento del mundo en *La ética protestante* y en *La ciencia como vocación*, pero como dos etapas diferentes de un mismo proceso de “larga duración”.⁵³

Habermas tampoco es identificable con Tenbruck y Schluchter, pero por otras razones: a pesar de todas sus diferencias, los dos últimos comparten una pretensión hermenéutica, mientras que Habermas tiene un interés primordialmente orientado hacia la construcción de su propia teoría de la acción comunicativa, y por eso deforma y reduce a Weber a una posición unidimensional, con mucho menor cuidado que cualquiera de los otros dos. Sin duda que quien más deforma a Weber es Habermas porque no tiene un interés esencialmente exegetico, pues siempre quiere “llevar agua a su molino teórico” y, por ello, no cabe en el mismo saco de Tenbruck y Schluchter. No obstante, coincido plenamente con las razones esgrimidas por Ramos Lara para cuestionar el marco de interpretación neoevolutiva teleológica, “mínima o máxima”, “moderna o posmoderna”, de los tres autores, aun cuando considero que el caso de Schluchter es mucho más complejo y está mejor pertrechado por las razones expuestas en el capítulo IX de esta investigación.

Por último, coincidimos también con Ramos Lara respecto a que el significado de *La ética protestante* no puede captarse adecuadamente al margen de la más amplia sociología de la religión de Max Weber, así como por la ubicación parcial y acotada que desempeña dentro de los más complejos y diferenciados procesos tanto de racionalización como de “desencantamiento del mundo” en general y “desencantamiento religioso occidental” en particular. En este sentido, la lectura acotada y contextualizada que hace Ramos Lara del significado de *La ética protestante* es por demás ilustrativa pues, quizá sin proponérselo, se ubica en una de las más distinguidas trincheras de la guerra académica de los cien años aquí analizada.

La aparición en noviembre de 2000 de la revista británica *Max Weber Studies*

En el último bimestre de 2000 apareció en Gran Bretaña una revista académica especializada dedicada a publicar exclusivamente artículos sobre la obra de Max Weber. Dirigida por los sociólogos británicos David Chalcraft, Sam Whimster y Austin Harrington y publicada por la Sheffield Academic Press, esta revista se propone presentar aportaciones orientadas hacia “la interpretación, recepción y aplicación de los escritos e ideas de Max Weber, así como celebrar su legado polisémico”, para también informar sobre el grado de avance en la investigación en torno a la obra de Max Weber.⁵⁴ Aquí tomaremos en consideración especialmente los artículos que inciden sobre las características de las nuevas traducciones y ediciones del texto de *La ética protestante* al inglés, o, en general, sobre la polémica que ha generado su más conocida tesis. La editorial de la revista reconoce, dentro de los avances interpretativos en torno a la obra de Weber, que éste tenía una compleja noción de *racionalización* que no puede quedar identificada ni con un padrón teleológico evolutivo, ni limitarse a la experiencia occidental, así como “Weber también pensó que aunque el capitalismo moderno fue en sus inicios contingente del puritanismo, había quedado libre de su anclaje religioso, al igual que la ciencia y la racionalidad”.⁵⁵

Lo más importante a este respecto sería publicado en 2001 y 2002; no obstante, el primer número abre con un artículo que incide directamente en el tema abordado en México ese mismo año por Ramos Lara, dado que se centra en las implicaciones de la tesis de Weber sobre el desencantamiento del mundo, así como del reencantamiento parcial y fugaz que se dio en vísperas de iniciarse el tercer milenio.⁵⁶ Al igual que el autor mexicano, Richard Jenkins sostiene que Weber no tenía una noción unidireccional, teleológica o evolutiva del *desencantamiento del mundo*, ni la presentó como una tendencia universal; además es necesario distinguir el proceso de secularización del de la “desaparición de la magia”, y la racionalidad en general del proceso particular de la racionalización; por otro lado, la relación entre modernidad, racionalización y racionalidad no es ni directa ni unívoca. A diferencia de Weber, Jenkins considera que el proceso de racionalización y desencantamiento no ha sido tan avasallador e irreversible, puesto que la experiencia occidental de las últimas décadas se ha visto acompañada de procesos tanto de “reencantamientos” parciales como de diversas maneras de evadir el yugo de la racionalidad formal organizativa, especialmente burocrática.⁵⁷ En otras palabras, la jaula de hierro que Weber diagnosticó al final de sus ensayos sobre la ética protestante como destino inexorable de la modernidad avanzada no ha sido tan inexpugnable como él la describió. Basta ver todas las formas de superstición y expresiones “mágicas” que generó la expectativa cabalística del inicio del tercer milenio o la discusión bizantina sobre si éste se inició al principio o al final del año 2000 para

percatarnos sobre cómo en medio de un creciente proceso de expansión de la racionalidad formal instrumental y tecnológica, sobreviven diversas manifestaciones de “reencantamiento” mágico del mundo.⁵⁸

No obstante, Jenkins también reconoce que la expansión del proceso de la racionalización formal descrito por Weber sí se ha dado, y de manera muy exitosa, en la modernidad, pero trasplantado en áreas, ambientes y direcciones jamás imaginados por el sociólogo alemán. Tal es el caso de la conspicua teoría metafórica de Ritzer sobre la *MacDonaldización de la sociedad*, “la cual ha sido un desarrollo sumamente exitoso del planteamiento de Weber, precisamente debido al grado en que la racionalización ha continuado su avance en el mundo moderno”.⁵⁹ ¿cuál es y cómo se relaciona esa específica teoría metafórica de Ritzer con las ideas de Weber en particular y con su tesis sobre la ética protestante en particular?

Ritzer y la tesis de la *macDonaldización*

El sociólogo de Maryland, George Ritzer, publicó por primera vez su llamativa tesis en un breve artículo que se remonta a 1983.⁶⁰ Después de desarrollarla y extenderla en varias publicaciones a lo largo de la década de los noventa, llegó a su formulación final en 2000.⁶¹ El meollo de la tesis se basa expresamente en la teoría de Max Weber acerca del inexorable avance de la racionalidad formal instrumental en el mundo moderno; pero si Weber había tomado como ejemplo paradigmático de tal expansión a la organización burocrática, Ritzer considera que en la sociedad estadounidense contemporánea tal modelo ha sido sobrepasado por el tipo de funcionamiento de las cadenas de restaurantes de comida rápida, de las cuales la más emblemática es McDonald's. "Es el restaurante de comida rápida el que hoy en día mejor representa y conduce el proceso de racionalización formal y sus componentes básicos: eficiencia, predecibilidad, cuantificación, control mediante la sustitución de recursos humanos por la tecnología y la irracionalidad en última instancia de la racionalidad formal".⁶² Ritzer considera que en la década de los noventa, la *MacDonaldización* se extendió a cada vez más áreas de la sociedad, incluso aquellas más alejadas del negocio de la comida rápida: "Odontología, medicina, cuidado de niños, entrenamiento de caballos de carrera, periódicos y noticias televisivas han venido a modelarse de acuerdo con los procesos de las cadenas de comida rápida. De esta manera, la *MacDonaldización* es el proceso mediante el cual los principios del restaurante de comida rápida han llegado a dominar más y más sectores de la sociedad".⁶³

Aunque tal tesis no depende directamente de la weberiana sobre el protestantismo, sino de la más amplia teoría de Weber sobre la racionalidad, Ritzer ha expresado en otros de sus libros su propia versión de la tesis de la ética protestante y de la manera en que ésta se relaciona indirectamente con la lógica de la *MacDonaldización*, especialmente por lo que concierne a la paradoja de las consecuencias no buscadas. Lo más conspicuo en las exposiciones de Ritzer sobre la tesis weberiana de la ética protestante ha sido insistir siempre en que no se trata de una tesis que postule una relación entre el protestantismo y el capitalismo como tales, sino más bien entre una ética y una mentalidad, es decir, entre un sistema de ideas y otro sistema de ideas.⁶⁴ A fin de evitar los típicos y más frecuentes malos entendidos en la comprensión de esta tesis, Ritzer la presenta del siguiente modo:

Weber no vinculó directamente el sistema ideológico de la ética protestante a las estructuras del sistema capitalista. Prefirió vincular la ética protestante a otro sistema de ideas, al "espíritu del capitalismo". En otras palabras, dos sistemas de ideas se relacionan íntimamente en su obra. Aunque los lazos del sistema económico capitalista con el mundo material están ciertamente implícitos e indicados, no fue este el cometido principal de Weber. Por tanto, *La ética protestante* no trata del ascenso del capitalismo, sino más bien del

origen de un espíritu peculiar que finalmente hizo que el capitalismo moderno y racional se extendiera y llegara a dominar la economía [...]. En un nivel teórico, al acentuar las relaciones entre un *ethos* (el protestantismo) y otro (el espíritu del capitalismo), Weber fue capaz de mantener su análisis en el nivel de los sistemas de ideas [...]. A Weber no le interesaba simplemente describir este sistema ético, sino también explicar sus derivaciones. Pensaba que el protestantismo, y en particular el calvinismo, fue crucial para el nacimiento del espíritu del capitalismo. El calvinismo ya no fue imprescindible para la perpetuación de dicho sistema económico. De hecho, el capitalismo moderno, dada su seclaridad, se opone en muchos sentidos al calvinismo y a la religión en particular. El capitalismo de hoy día se ha convertido en una entidad real que combina normas, valores, mercado, dinero y leyes [...]. Según Weber, el capitalismo fue una consecuencia imprevista de la ética protestante. El concepto de *consecuencia imprevista* tuvo una gran significación en la obra de Weber, pues pensaba que lo que los individuos y los grupos se proponían con sus acciones solía producir consecuencias distintas de sus intenciones. Aunque Weber no se detuvo a explicar este punto, sí parece relacionado con la idea teórica de que la gente crea ciertas estructuras sociales, pero que estas estructuras pronto toman vida por sí mismas hasta el punto en que sus creadores tienen poco o ningún control sobre ellas. Dada esta falta de control, esas estructuras pueden desarrollarse en una gran variedad de direcciones no previstas.⁶⁵

Y aquí es donde este análisis entronca con el de la tesis de la *MacDonaldización*, pues Ritzer la extiende para describir muchas otras implicaciones no previstas inicialmente por los criterios de la eficiencia organizativa, tales como el de la irracionalidad en el que puede desembocar el uso de las tarjetas de crédito o la manera en que los hornos crematorios del nazismo “tuvieron todas las características de la *MacDonaldización*”, con su fuerte énfasis en la eficiencia, la predecibilidad y los resultados en serie, así como en la aplicación de tecnologías deshumanizadas y la operación de línea de ensamblaje para hacer funcionar de la manera más eficiente posible a los hornos.⁶⁶ En suma, la racionalidad instrumental puesta al servicio de una masiva y monstruosa irracionalidad, donde los medios se pervirtieron en fines en sí mismos y con consecuencias imprevistas probablemente para la mayoría de los implicados en tal proceso. Todo lo cual es para Ritzer una mera extensión de los supuestos esenciales del análisis de la racionalidad en Weber, así como él también subrayó, en su tesis sobre el protestantismo, las consecuencias imprevistas de la acción e intenciones de los primeros calvinistas y posteriores puritanos que acabaron por desembocar en el desarrollo del capitalismo moderno, como su actual opresiva estructura convertida en una jaula de hierro.

La principal crítica que podría hacerse a Ritzer es que a veces lleva demasiado lejos sus extrapolaciones de las tesis y teorías de Weber, pero, por otro lado, al igual que ocurrió con los teóricos marxistas de la *Dialéctica de la Ilustración* y de las paradojas de la expansión de la racionalidad instrumental, también es capaz de ver muchas implicaciones de largo alcance que conllevan esas ideas y teorías, especialmente en su potencialidad crítica ante la “insostenible pesadez de la facticidad realmente existente”.

La tesis sobre el protestantismo en los *Max Weber Studies* de 2001

El inicio del siglo XXI se caracterizó por diversos anuncios y avances de las nuevas traducciones y ediciones de *La ética protestante* proyectadas para ser publicadas en Gran Bretaña, Estados Unidos, Francia y también, como veremos, en México y España, a fin de superar las deficiencias y limitaciones registradas en todas las ediciones existentes de ese texto clásico de la sociología a lo largo del siglo XX. En el segundo número de *Max Weber Studies*, en 2001, las aportaciones en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo se limitaron a un artículo de Ralph Schroeder dedicado a demostrar la enorme influencia de los ensayos de Max Weber sobre el protestantismo en las novelas de Thomas Pynchon, escritor que en *Vineland* (1990), y *Mason & Dixon* (1997) trata el tema de los orígenes y problemas actuales de la sociedad estadounidense, y donde expresamente retoma en muy diversos aspectos la visión de Max Weber de Estados Unidos.⁶⁷ En ese mismo número, Stephen Kalberg compara las diferencias esenciales entre las culturas políticas de Alemania y Estados Unidos para demostrar que Weber no tenía una visión monolítica del mundo moderno, tal y como a veces se tiende a interpretar su metáfora de la jaula de hierro.⁶⁸ No obstante, fue el tercer número de *Max Weber Studies*, correspondiente al segundo semestre de 2001, el dedicado a presentar las principales innovaciones que ofrecían las nuevas traducciones del texto clásico weberiano al inglés, así como la manera en que los “aparatos críticos sumamente diferenciados” de éstos expresaban la nueva circunstancia sobre cómo “estamos entrando a una nueva era de ediciones de Weber, que este número constata”.⁶⁹ Con la llegada del siglo XXI desapareció el monopolio interpretativo de las ediciones o traducciones previamente “establecidas” de *La ética protestante*, y eso no tan sólo con el caso de la traducción de Parsons al inglés, sino también con el de los otros “principales idiomas”. Chalcraft y Whimster demuestran que estaban muy bien informados de los proyectos de traducción y edición crítica del clásico weberiano en otras partes del mundo, lo cual en ese momento (noviembre de 2001) sólo podía haberse dado con tanta eficiencia gracias a los rumores y la comunicación globalizada de la era del internet. De cualquier modo, y en un estilo idiosincrásicamente británico, estaban efectivamente informados de todos los proyectos en los “principales idiomas” de otras partes del mundo, salvo el francés, el cual es conspicuamente omitido de su balance probablemente por *no* ser considerado un “idioma principal” cuando formularon la siguiente invitación:

Uno de los propósitos expresos de la revista *Max Weber Studies* es publicar discusiones sobre el estado de recepción de los textos de Weber en los principales idiomas [*major languages*], así como publicar nuevas traducciones de los textos de Weber. Esperamos que el presente número estimule tanto el debate como colaboraciones adicionales sobre estos temas, incluyendo números de traducción e interpretación de los textos de Weber en otras partes del mundo, especialmente España y México, Italia, Escandinavia, Croacia y

Los artículos de autores anglosajones reunidos en este número especial de los *Max Weber Studies*, dedicado a las nuevas traducciones y ediciones de *La ética protestante*, exponen diversas observaciones con respecto a las dificultades que presenta la traducción de algunos giros en alemán de la prosa de Weber, especialmente cuando respondió a sus primeros críticos en términos sumamente agresivos y derogatorios, así como los distintos criterios usados para realizar las traducciones. El diferente énfasis que se ponga en determinados términos, giros y conceptos de un clásico que se ha prestado a tan polémicas interpretaciones, como lo es el de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, incidirá directamente en la dirección que adquiera esa polémica, y por tanto en la guerra académica de los cien años aquí analizada, de lo cual los distintos traductores y editores de los textos de Weber vertidos al inglés al inicio del siglo XXI son especialmente conscientes.

El equipo británico formado por Chalcraft, Harrington y Shields, que empezó a trabajar en la Universidad de Oxford Brookes y pasó después a la Universidad de Derby, fue especialmente cuidadoso en su intención de traducir las respuestas de Weber a sus primeros críticos con toda su fiereza y sin ocultar ninguno de los recursos que el mismo Weber utilizó para insultar y denigrar en especial a Karl Fischer. Después de todo, una guerra es una guerra, y Weber no era un hombre que se anduviera con miramientos a pesar de que en la mayoría de sus escritos guarde una pulcra medida y “objetividad” académica, lo que no ocurrió en el caso de sus respuestas a Fischer, para lo cual el equipo de traductores británicos ofrece como ejemplo la edición íntegra traducida por primera vez al inglés de la primera respuesta de Weber a Fischer en 1907.⁷¹ David Chalcraft complementa este ejemplo de traducción con un artículo centrado en el análisis de las dimensiones estilísticas, sociolingüísticas y textuales del intercambio de Weber con Fischer, en cuanto una de las primeras etapas que marcó el inicio del debate centenario en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo. Un detallado análisis de los rasgos literarios de esta primera etapa del debate ilustra la manera en que ésta se configuró de acuerdo con una “lamentable cadena de malos entendidos”, según la caracterizó el propio Fischer al quejarse de la manera tan agresiva en que Weber había respondido a su primera “reseña”.⁷² Al poner el énfasis en estas relaciones intertextuales, Chalcraft consigue profundizar en el conocimiento de las actitudes que tuvo Weber hacia la lectura e interpretación de los textos de sus adversarios, así como en las vías de transformación, en ocasiones muy sutiles, por las que transitó tanto su tesis específica sobre la ética protestante como su *sociología interpretativa* en general.⁷³

Gordon C. Wells y Stephen Kalberg —traductores británico y estadounidense, respectivamente, de dos nuevas ediciones de *La ética protestante* que aparecerían en

2002— también ofrecen avances de sus respectivas traducciones en donde resaltan, de manera independiente, todas las deficiencias que habían encontrado en la traducción de Parsons.⁷⁴ Wells fue el cotraductor, junto con Peter Baehr, de la edición Penguin de *La ética protestante*, y se basaron en la primera versión de 1904/1905; en cambio, Kalberg se basa en la segunda versión de 1920, pero la edición británica resulta a final de cuentas más completa que la estadounidense, porque incluye la traducción de las respuestas de Weber a sus primeros críticos. El punto de referencia para medir la calidad de estas nuevas traducciones se basa en ambos casos, y como ya ha sido mencionado, en la exhibición de las limitaciones de la traducción de Parsons.

Finalmente, Peter Ghosh publica un artículo donde defiende la tesis de que traducir a un autor como Weber es algo que debe estar mucho más cercano a un acto conceptual que a uno lingüístico.⁷⁵ Según vimos en el capítulo anterior, Ghosh había publicado en 1994 un artículo demoledor para exhibir todas las deformaciones conceptuales e idiomáticas, así como flagrantes omisiones, de la traducción de Parsons de *La ética protestante*. En el artículo de 2001, Ghosh reitera en términos generales tales deficiencias, pero agrega que el traductor de las obras de Weber debe ser uno capacitado tanto en cuestiones teórico-conceptuales como en cuestiones de un horizonte histórico interpretativo, además de conocer a fondo las peculiaridades de la cultura germánica de principios del siglo XX. ¿Quién puede reunir todas esas características capaces de llevar a cabo ese difícil arte de traducción? Para Ghosh, no hay duda posible, tiene que ser emprendida por un historiador, pero “el único historiador adecuadamente equipado para estos menesteres es *el historiador de las ideas*, familiarizado no sólo con el mundo conceptual de Weber, sino más o menos con toda la tradición de pensamiento social y político alemán al que Weber hace referencia”.⁷⁶

En España Bericat señala en 2001 el “componente emocional del origen del capitalismo”

En el tercer trimestre de 2001 apareció en España un artículo de Eduardo Bericat, de la Universidad de Málaga, el cual se propuso reinterpretar la tesis weberiana en función del “enigma emocional del origen del capitalismo”.⁷⁷ Según Bericat, una de las claves explicativas de Weber en *La ética protestante* proviene de la noción de *humillación* que la doctrina protestante de la predestinación, especialmente calvinista, proyectó sobre sus fieles. Y como para Weber lo importante no es el dogma, sino los efectos vivenciales que genera en los creyentes, de esto se desprende para Bericat que ninguna idea puede efectivamente influir en la conducta a no ser que genere algún tipo de modificación en el estado *emocional* del actor social. Weber habla en su tesis de la angustia generada en el creyente calvinista por la incertidumbre de la salvación ante el dogma de la predestinación, pero para Bericat ésa es una noción demasiado vaga y requiere precisarse mediante un sentimiento emocional más concreto, que él encuentra en el tipo específico de angustia provocada por la “humillación” del ser humano ante un Dios omnipotente, el cual es fuente de una humillación tripartita para el hombre porque 1) nada puede saber sobre su designio futuro (humillación cognitiva); 2) no merece ningún respeto ante Dios (humillación valorativa), y 3) no tiene ningún derecho a la felicidad (humillación emotiva).⁷⁸ Pero la humillación en “el orden intercomunicativo” del hombre hacia Dios, tuvo también el paradójico efecto de a la larga llevar al creyente a renunciar a Dios por el “hecho mismo de adorarlo”. Es decir, separado de Dios, el hombre buscó recuperar su propio orgullo en el único mundo en el que podía encontrarlo, que era en el hacer activo intramundano, y de esta manera trabajó, ahorró, acumuló capital y así ayudó, sin proponérselo, a gestar al capitalismo moderno que a la larga secularizó las creencias religiosas que en un inicio le dieron sustento.⁷⁹

De esta manera, “la ética protestante no es sino el paradójico catalizador de una tremenda transvaloración de todos los valores, de un cambio social sin precedentes en la historia de la humanidad”, pero la clave para entender esta transvaloración se encuentra en el *componente emocional*, sin el cual, según Bericat, ninguna teoría sociológica puede tener eficaz capacidad explicativa: “Así es como debe entenderse, en nuestra opinión, la tesis weberiana de la ética protestante y el espíritu del capitalismo; así es como se pone de manifiesto en el propio texto, a condición de que atendamos a la importancia del papel que cumple el componente emocional en el modelo teórico”.⁸⁰ La reinterpretación de Bericat no pone, pues, en duda la validez teórica e histórica de la tesis weberiana, sino que tan sólo la complementa pero en una dirección demasiado “psicologista”, pues no toma en cuenta los otros componentes “estructurales”, básicamente no emocionales, que Weber consideraba fundamentales para entender y explicar el surgimiento del sistema

capitalista.

Dos nuevos tomos de la edición crítica de *Economía y sociedad* y la *Religiossystematik*

En 2001 aparecieron en Alemania dos nuevos tomos de la edición crítica de *Economía y sociedad* dedicados, respectivamente, a las “comunidades y asociaciones económicas”, cuya edición estuvo a cargo de Wolfgang J. Mommsen, y a las “comunidades religiosas” a cargo de Hans G. Kippenberg.⁸¹ El primero de estos dos tomos no tiene ninguna relación directa con el tema de la ética protestante y corresponde, más o menos, a las páginas 263-327, 493-497, 661-694 y 242-248 de la traducción mexicana, de 1964, de *Economía y sociedad*. Contiene, por supuesto, muchos complementos y variantes inéditas, además de todo el impresionante aparato crítico, el reporte editorial y el excelente estudio introductorio con los que Mommsen acompañó este trabajo editorial de sus últimos años, la última de sus muy valiosas aportaciones al estudio de la obra de Weber, antes de su fallecimiento en 2004. El prólogo de este tomo está fechado en octubre de 2001. Mommsen murió accidentalmente ahogado en el mar báltico el 11 de agosto de 2004, cuando estaba preparando una biografía política e intelectual de Max Weber. Dada su disposición y cálido interés hacia todos los que teníamos algo que ver con la obra de Weber, y nos acercábamos a él, su lamentable deceso ha sido sentido como una pérdida irreparable.

El segundo de los tomos, a cargo de Kippenberg, sí tiene una relación directa con los ensayos de Weber sobre el protestantismo, por tratarse básicamente de la edición crítica y profusamente comentada de la sección que en la edición mexicana de *Economía y sociedad* aparece con el título de “sociología de la comunidad religiosa (sociología de la religión)” (pp. 328-492). El prólogo de este tomo está fechado en abril de 2001. En el estudio introductorio Kippenberg señala que este escrito es fundamental dentro de la evolución intelectual de Weber porque constituye la sistematización de una serie de investigaciones que leyó sobre la naturaleza del fenómeno religioso entre 1911 y 1913, a fin de darle a la explicación de éste una fundamentación sociológica, antes de emprender su investigación comparada de la ética económica de las grandes religiones universales.⁸² Para el verano de 1913, Weber notificaba orgullosamente en una carta a Rickert que correspondería al obsequio de su amigo filósofo, quien le había enviado un sobretiro de la revista *Logos* con el título de “Vom system der Werte” (“sobre el sistema de valores”), con un manuscrito inédito al que Weber llamó “*meiner Religionsystematik*” (“mi sistematización de la religión”).⁸³ Este manuscrito no fue publicado en ese tiempo porque al parecer Weber pensaba reservarlo para incorporarlo en una “versión larga” de *Economía y sociedad* cuya aparición estaba proyectada para el segundo semestre de 1914. Al estallar la Primera Guerra Mundial tal proyecto se pospuso y cuando terminó la guerra, según ya hemos visto en el capítulo IX, Weber planeó publicar una nueva versión,

y sobre todo mucho más corta, de *Economía y sociedad*. Tampoco tuvo tiempo para concluir ésta, falleció en 1920, y su viuda decidió usar todo lo que había escrito para la “primera versión”, al lado de muchos otros escritos de muy diferentes épocas, en la aglutinación de textos que nos ha sido transmitida y legada como *Economía y sociedad*.

La sociología de la religión de *Economía y sociedad* (pp. 328-492), es así un texto muy acabado, aunque no tan redondeado como el de la “Sociología del Derecho” (pp. 498-660) o el de “La ciudad” (pp. 938-1046), y su función en el cambio de los proyectos de investigación de Weber resulta crucial porque, según Kippenberg, constituye el escrito de transición que Weber empezó a redactar después de haber publicado en 1910 su *Antikristisches Schlußwort* (“Mi palabra final a mis críticos”), en cuyo final declaró que ya no iba a perder el tiempo en “polémicas estériles” con “críticos chapuceros de la calaña de Rachfahl”, sino que en todo caso esperaba que la crítica sería viniera por el lado de los teólogos. Probablemente por ello, Weber se preparó rigurosamente, como solía hacerlo, para hacer frente a esa crítica, y para ello leyó y estudió sistemáticamente un gran volumen de textos de la época orientados a analizar el “fenómeno religioso”. El estudio introductorio de Kippenberg rastrea y demuestra el influjo de muchas de esas fuentes, algunas todavía muy famosas y conocidas como la *Psiqué*, de Erwin Rohde, o los estudios de Troeltsch, ambas provenientes de Heidelberg, y otras mucho menos conocidas, como son las de Cornelius Petrus Tiele, Hermann Siebeck, Cajus Fabricius y Hermann Oldenberg.⁸⁴ Por supuesto que también hay influencias de *La rama dorada*, de Frazer, así como de Max Müller, Julius Wellhausen e Ignaz Goldziher en tal sistematización,⁸⁵ pero los conceptos teóricos más importantes de ésta provienen de las fuentes primero mencionadas. Ahora bien, Kippenberg considera que frente al reto lanzado por Tenbruck en 1975 con respecto a que la obra más importante de Max Weber no era *Economía y sociedad*, sino sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, el texto de la *Religionssystematik* sirve para demostrar tanto la complementariedad indisoluble entre ambas obras como la manera y buena parte de las razones por las que Weber amplió el proyecto de investigación de sus primeros ensayos sobre el protestantismo, en dirección del más ambicioso proyecto centrado en los temas del diagnóstico cultural del desencantamiento del mundo y del significado del proceso de racionalización en general.⁸⁶ Según Kippenberg:

El texto de las “comunidades religiosas” [*Religionssystematik*] es una parte constitutiva de *Economía y sociedad*, al mismo tiempo que construye el camino de acceso a “La ética económica de las religiones universales”. Ese texto retoma la cuestión de las condiciones sociales de las religiones, que ya había estado presente como un punto de vista en *La ética protestante*. Y como Weber elaboró en ese texto de transición los conceptos que sirven de prerequisites para “La ética económica de las religiones universales”, encuentro que los tres trabajos de Weber tienen entre sí una íntima conexión.⁸⁷

La secuencia de interrelación de esos tres textos sería la siguiente: de la primera versión de los ensayos sobre el protestantismo en 1905 y la polémica contra los primeros críticos (1907-1910) a la *Religionssystematik* redactada entre 1911 y 1913, de ahí a la "Introducción" y el "interludio" (*Zwischenbetrachtung*) de "La ética económica de las religiones universales", publicados en el *Archiv* entre 1915 y 1916, y finalmente desembocar tanto en la segunda versión de *La ética protestante* (1920) y la nueva redacción de *Economía y sociedad* (1920) como en la versión final de ésta preparada por Marianne para ser publicada en su primera y segunda ediciones de 1922 y 1925, respectivamente. Según la propia versión de Marianne, fue durante la transición de 1913 a 1916, al terminar Weber su *Religionssystematik* y escribir después los ensayos teóricos de sus investigaciones histórico-religiosas, cuando "descubrió" lo que él mismo consideraba una de sus más grandes aportaciones científicas: que el proceso de la racionalización religiosa llevaba a un creciente *desencantamiento del mundo*, y que aquél se regía por una autonomía lógica de las ideas, la cual frecuentemente desembocaba en grandes paradojas, como la del desencantamiento mismo, a pesar de tener éste su origen precisamente en profundas ideas religiosas. En todo caso, Weber *amplió* su proyecto de investigación, a partir de 1913, para dejar atrás la cuestión específica y sumamente acotada de la relación entre una específica ética religiosa y una mentalidad económica también muy precisa, a fin de abordar ahora la problemática mucho más vasta del significado de la peculiaridad del racionalismo occidental, en comparación con otros procesos de racionalización no occidentales.⁸⁸

A partir de 1913, la tesis weberiana sobre el protestantismo quedó incrustada en una problemática mucho más amplia y mejor fundamentada en términos de un conocimiento más sólido de una sociología de la religión, cuando Weber terminó la redacción de su *Religionssystematik* iniciada en 1911. Es ahí donde aparecen formulados por primera vez el problema de la teodicea y de la soteriología comparada, así como del avance del proceso de racionalización religiosa por etapas.⁸⁹ Más aún, es también ahí donde Weber define expresamente lo que entiende por *religión*, lo cual no aparece con tanta claridad en los artículos de 1915-1916 y mucho menos en los ensayos sobre el protestantismo; también delimita su propio enfoque, específicamente sociológico, para abordar, entender y definir la religión, a diferencia de muchos otros estudios alemanes contemporáneos que enfocaban el fenómeno religioso desde perspectivas teológicas, filosóficas y estéticas.⁹⁰ Como muestra, Kippenberg señala que es en la *Religionssystematik* donde Weber concibe la religión como un principio constitutivo de la acción promovido por específicos sectores sociales y no como la concebía, por ejemplo, Cornelius Petrus Tiele en términos de una "vivencia estética de lo infinito en lo finito".⁹¹ Para Weber no puede haber una historia de la religión sin referencia a sus bases sociales, así como la acción de las comunidades religiosas es siempre una conducta dirigida intencionalmente hacia objetos

revestidos de significado. El proceso de racionalización religiosa se ve, a su vez, determinado por intereses ideales, como el de la salvación y el de interpretar el mundo como un cosmos lleno de sentido.⁹² Weber rechazó desde un inicio las teorías etnológicas evolucionistas o funcionalistas basadas en supuestos como el del “pensamiento salvaje”, el principio “preanimista” o el totemismo para explicar el fenómeno religioso; en vez de ello, prefirió explicarlo en términos de la comprensión interpretativa de los tipos de acción de las comunidades religiosas.⁹³ Finalmente, Weber también explica y fundamenta la relación entre los intereses de determinados sectores sociales y el tipo de perspectiva religiosa que defendían o promovían.

Como todo esto forma parte de un escrito finalmente integrado en *Economía y sociedad*, un interés adicional del estudio introductorio de Kippenberg es rescatar, frente a la interpretación de Tenbruck, la importancia de esta obra pues muchas de las nociones que Tenbruck consideraba planteadas por primera vez en las secciones teóricas del primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión*, de Max Weber, de hecho, fueron anunciadas previamente en su *Religionssystematik* o en otras secciones de la *magnus opus* como, por ejemplo, en el importante capítulo VII de la parte más antigua de la “sociología de la dominación” intitulado “dominación política y hierocracia” (pp. 889-938). Ahí, Weber demuestra que además de haber refinado su versátil recurso metodológico de las afinidades electivas para explicar la relación entre las cosmovisiones religiosas y sus portadores sociales, plantea de manera embrionaria, tanto la tesis de la autonomía lógica de las ideas en el proceso del cambio social como la metáfora ferroviaria, para dar cuenta de la manera como pueden llegar a relacionarse dichas ideas con las condiciones económicas. En efecto, aunque el estilo de traducción de Ferrater Mora oculta la versión embrionaria de la metáfora del guardagujas, éste aparece ya en la página 909 de *Economía y sociedad*, muy cerca de la aplicación sociológica en la misma página del recurso de las afinidades electivas para explicar la relación entre la posición social y la racionalización religiosa: “La racionalización de lo religioso tiene sus propias leyes sobre las cuales influyen las condiciones económicas sólo como ‘vías de tránsito’ [por otro lado], la afinidad electiva entre el sacerdocio y la pequeña burguesía urbana es evidente”.⁹⁴

Por supuesto que a diferencia del pasaje más conocido donde son las ideas y las imágenes del mundo las que cumplen la función del guardagujas, aquí son más bien las “condiciones económicas” las que cumplen esa función, pero aunque cambia el signo, la metáfora es la misma.

Hacia fines de 2001, Kippenberg y Riesebrodt publicaron un volumen especialmente dedicado a discutir todas estas y otras aportaciones más, que se desprenden de la revaloración de la *Religionssystematik* incluida en *Economía y sociedad* y que, al parecer, no habían podido ser adecuadamente apreciadas hasta que apareció una edición

crítica y profusamente comentada de la *Religionssystematik*.⁹⁵ Esta revaloración ocupa un lugar muy importante en la discusión sobre la manera en que la problemática de *La ética protestante* quedó incorporada en el contexto más amplio de significado que le da la sistematización de una sociología de la religión mejor fundamentada, en la dirección de analizar el proceso de racionalización y del desencantamiento del mundo, pues sólo así puede entenderse adecuada y plenamente el significado de esa tesis, lo cual no ocurre cuando ésta es leída de manera aislada y descontextualizada.⁹⁶

Las traducciones de Chalcraft y Abellán

El año 2001 se distingue así por la aparición de nuevas ediciones y traducciones, o su anuncio, de diversos textos de Weber relacionados con la mejor comprensión del significado de su tesis sobre el protestantismo. Entre éstas sobresalen la traducción al inglés de las respuestas de Weber a sus primeros críticos por parte del equipo coordinado por David. J. Chalcraft,⁹⁷ y la traducción al español, a cargo de Joaquín Abellán, de la primera versión de 1904/1905 de los ensayos de Weber sobre *La ética protestante*, basada en la edición alemana de 1993 de Lichtblau y Weiß.⁹⁸

La traducción de Abellán es muy importante por tratarse de la primera mediante la cual el público hispanoparlante tuvo acceso a la primera versión de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, y porque supera muchas de las limitaciones de la traducción de Legaz Lacambra de 1955. En su estudio preliminar, Abellán subraya además muchos de los puntos esenciales para entender adecuadamente la tesis weberiana, tales como la diferencia entre sistema y espíritu del capitalismo moderno,⁹⁹ la posibilidad de que hubiera espíritu sin sistema, como fue el caso de la Pensilvania del siglo XVIII, o sistema sin espíritu, como ocurrió en la Florencia de los siglos XIV y XV,¹⁰⁰ Así como que con relación a las enseñanzas de Calvino y otros predicadores protestantes, “no es la dogmática la que le interesa a Weber, sino los efectos de aquélla sobre la configuración del modo de vida de los creyentes”.¹⁰¹ En cuanto a la debatida cuestión del tipo de nexo de causalidad que Weber plantea en su tesis, Abellán ofrece el siguiente resumen interpretativo:

El descubrimiento de la coincidencia entre mentalidad capitalista —que por su concepción con la actividad económica rompe con la concepción tradicional, “natural”, del trabajo— y la moral del protestantismo ascético lleva a Weber a concluir su investigación con una imputación histórica de la primera a la segunda en los siguientes términos: uno de los elementos de la mentalidad capitalista y de la civilización moderna en general, concretamente el modo de vida racional resultante de considerar la actividad económica como una profesión, nació del ascetismo cristiano (protestante) (*EP*, p. 232). Esta mentalidad capitalista, que entendía la actividad económica con una referencia moral y religiosa, y que, según Weber, impulsó el desarrollo económico capitalista moderno, desapareció posteriormente del capitalismo, pues éste, al disponer ya de una base mecánica-maquinista, no necesitó ya de ese motor [...]. Pero esto significa, al mismo tiempo, que, con el éxito económico, el compromiso económico se liberó de sus raíces religiosas. Este es el destino paradójico de la ética protestante: primeramente, la interpretación protestante del mundo lo desvaloriza como un cosmos de cosas sin valor en sí, y luego, lo convierte en un objeto que debe ser dominado racionalmente, pues un mundo sin valor desde el punto de vista religioso ya no disfruta de ninguna protección especial. Pero posteriormente, este mundo profano impone sus propias condiciones, con la consecuencia de que se vuelve inmune progresivamente a los postulados religiosos. Si al principio el protestantismo ascético había desvalorizado el mundo, éste desvaloriza luego la ética protestante [...].

La imputación causal del “espíritu” capitalista a la ética racional de base calvinista es, por otra parte, un ejemplo concreto de cómo se opera en las que Weber denomina “ciencias culturales”, es decir, esas ciencias cuyo criterio específico de investigación está constituido por la significación que para la civilización o la

cultura tiene un determinado hecho [...]. Esta imputación no implica ningún juicio de valor sobre el calvinismo con relación al luteranismo o el catolicismo, sino que se limita solamente a establecer la relevancia para la cultura de un determinado dato histórico.¹⁰²

Tanto la acotación para la validez histórica de la tesis como su vinculación a una determinada “relación a valores”, además de la paradójica condición de una ética religiosa en un mundo desencantado que ésta ayudó a gestar, están admirablemente expuestos en este resumen interpretativo de Abellán. No obstante, el término weberiano totalmente ausente en todo el “Estudio preliminar” de Abellán es el de las *afinidades electivas*, el cual tampoco le merece una nota aclaratoria en la página pertinente del texto¹⁰³ ni una entrada en el “Glosario”.¹⁰⁴ Aun si se interpreta la tesis weberiana en términos de una imputación causal, siempre conviene precisar que ésta no es de carácter directo y que, en todo caso y para complementarla, se encuentra en diversas instancias el versátil recurso weberiano de las *afinidades electivas*. En todo caso, es menester explicar siempre el papel que juega ese recurso dentro del proceso explicativo de la imputación causal, pues constituye una gran laguna expositiva, incluso en un resumen interpretativo, el simplemente ignorarlo y omitirlo.

La traducción y edición crítica de las respuestas de Weber a sus primeros críticos (1907-1910) por parte del equipo coordinado por el británico David J. Chalcraft, presenta otras características; pues a diferencia de la traducción de Abellán, se basa en la insistencia de que la célebre tesis weberiana sobre el protestantismo no puede entenderse adecuadamente al margen del contexto más amplio de interpretación que ofrecen esas respuestas; para ello sigue, desde un inicio, las advertencias que tanto Hennis como Oakes ya habían expresado desde finales de la década de los ochenta al respecto. Chalcraft empieza por señalar que la traducción de esas respuestas de Weber está muy lejos de tener como objetivo volver a llamar la atención sobre lo expuesto en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; “por el contrario, este texto es posiblemente el más famoso y leído de todo el canon clásico de escritos sociológicos y ha sido ampliamente discutido dentro de la disciplina desde que apareció por primera vez en la forma de dos artículos en 1904-1905”.¹⁰⁵ A pesar de que este texto de Weber ha sido tan extensa e intensamente discutido, Chalcraft agrega que no puede dejar de tenerse la paradójica “impresión de que lo que ‘Weber realmente quiso decir’ solamente ha sido captado muy rara vez”.¹⁰⁶

Por otro lado, Chalcraft señala que la literatura en torno a esta tesis lejos de haber disminuido con los años más bien ha aumentado, especialmente porque a últimas fechas, la discusión sobre ella ya no se limita al campo de la sociología con todas sus ramas, sino que se ha extendido a las disciplinas de la filosofía, la crítica literaria y las reflexiones culturales sobre la modernidad y la posmodernidad. Así, “cada año aparecen nuevas

contribuciones en varios campos por lo que indudablemente tomaría toda una vida mantenerse plenamente versado y al corriente con toda la literatura relacionada con la *EP*".¹⁰⁷ (en efecto, doy fe de la veracidad de semejante afirmación). Como resultaría imposible "hacer plena justicia" a todas las características de ese largo debate, Chalcraft se limita a fijar el contexto de su primera etapa, cuando Weber respondió a dos de sus primeros críticos, así como la manera en que esas críticas fueron posteriormente recibidas. Para ello, proporciona los datos biográficos tanto de Fischer como de Rachfahl,¹⁰⁸ las diferencias epistemológicas con respecto a la naturaleza de la historia y las ciencias sociales que los separaban de la perspectiva de Weber,¹⁰⁹ la clara delimitación espacio-temporal que éste introdujo en su tesis para fijar los parámetros de su validez, pero también la manera en que los insultos recíprocos, especialmente entre Weber y Rachfahl, contribuyeron a distraer la atención del meollo del debate en sus puntos realmente sustantivos.¹¹⁰

A final de cuentas, Chalcraft se sorprende, siguiendo en esto a Hennis, de que a pesar de la enorme importancia de los puntos sustantivos y pertinentes aclaraciones planteados por Weber en las cuatro respuestas a sus primeros críticos, éstas "no hayan sido estudiadas a fondo, dada la intensidad y longevidad del interés en el debate sobre la *EP*, lo cual casi está más allá de toda comprensión".¹¹¹ Por supuesto que "tampoco se trata de estar reinventando continuamente la rueda del debate", pero sí es absolutamente imprescindible considerar con cuidado lo que Weber respondió a sus críticos, y aprender así más de la "naturaleza del argumento, contexto y persona de Weber en ese proceso". A diferencia de lo afirmado por algunos críticos superficiales, impacientes o ignorantes, con respecto a que el debate ya se agotó o ya llegó a su punto final, Chalcraft considera que éste definitivamente no es el caso, pero lo que sí resulta cierto es que "el debate no puede progresar o mantenerse de manera efectiva sin que sea considerada toda la evidencia textual, y esto significa que *todos* los textos deben hacerse fácilmente disponibles no tan sólo a la audiencia especializada, sino a todos aquellos comprometidos con la práctica de las ciencias sociales, muchos de los cuales requieren de traducciones".¹¹²

La traducción y edición crítica de esas respuestas a sus críticos por parte del equipo de investigación coordinado por Chalcraft se propone "revertir esa laguna" para la adecuada comprensión de la tesis weberiana sobre el protestantismo. Para demostrar la importancia decisiva que tienen esas respuestas, especialmente la última, Chalcraft se apoya en lo expresado por Guy Oakes contra la ignorancia confesa de Pellicani, en el sentido de cómo ahí Weber aclara y refina sus argumentos sobre la ética protestante de una manera más detallada y explícita en lo referente a sus intenciones esenciales, por lo que si críticos contemporáneos como Pellicani hubieran leído esas respuestas, seguramente se habrían ahorrado muchos errores cometidos previamente por sus

predecesores de la primera década del debate, pues fueron repetidos de penosa manera por ellos siete décadas después.¹¹³

Por otro lado, Chalcraft menciona cómo para Wilhelm Hennis, en la lectura de las respuestas de Weber a sus críticos, en especial la última, se encuentra la clave no sólo para entender adecuadamente su tesis sobre el protestantismo, sino, todavía más importante, cuál era su temática y su problemática central, referida al tipo de ser humano que afronta su destino en las condiciones de una modernidad deshumanizada. De tal modo que no es cierto que Weber haya modificado su temática central entre 1905 y 1920, pues en ambos casos se trata “de la genealogía de la moderna *Lebensführung* racional mediante una representación histórica” dirigida a ejemplificar el gran tema de la preocupación antropológica de Weber por ese tipo de ser humano en las actuales condiciones existenciales de la modernidad.¹¹⁴ La importancia decisiva de las respuestas de Weber a sus críticos se encuentra, pues, en algo más que la demostración de una tesis histórica específica pues incide en la problemática central de toda su obra. Ésta tiene que ver con preocupaciones existenciales y antropológicas que ubican a Weber en la tradición del gran pensamiento político occidental que arranca con los griegos y pasa por Maquiavelo, Kant, Marx y Nietzsche, con lo cual Hennis considera que Weber rebasa, y con mucho, la estrecha y miope interpretación que quiere verlo reducido a ser un mero padre fundador de la sociología.¹¹⁵

La tesis weberiana sobre el protestantismo no puede entenderse adecuadamente, por consiguiente, al margen de las respuestas que Weber propinó a sus primeros críticos, y por ello las futuras ediciones críticas de su obra deberían de incluir por lo menos la más importante, la segunda a Rachfahl, a fin de hacer más fácil y accesible, tanto a los especialistas como a los legos, el propósito central de esa tesis.¹¹⁶ No obstante, un punto específico y sumamente importante en el que Chalcraft parece distanciarse de Hennis, precisamente en función de una cuidadosa lectura de la segunda respuesta de Weber a Rachfahl, es el de la naturaleza del vínculo entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, pues aunque acepta que la “problemática central” de Weber es efectivamente la antropológica señalada por Hennis, considera que tampoco es posible negar que ahí Weber estableció un determinado tipo de relación causal, por muy sofisticada, refinada y flexible que esta fuera:

Con todo, es imposible negar que la *EP* tiene una dimensión explicativa empírica. Por mucho que se pueda señalar que la tarea que se propuso Weber no era establecer una estricta relación causal empírica entre la economía y la religión, sino proporcionar una *interpretación* de esa relación (ver, Winkelmann 1978: 8), y por mucho que se acepte que la tesis se basa en probabilidades y afinidades más que en cadenas causales definidas, y, de nuevo, por mucho que se enfatizen sus grandes atisbos imaginativos y empáticos en la angustiada vida psicológica de los calvinistas y sectarios, lo cierto es que en algún punto tienen que afrontarse las cuestiones epistemológicas y de evidencia empírica. Y esto significa que el trabajo de los historiadores y de los sociólogos históricos resulta esencial. La sociología, en última instancia, es una disciplina empírica y

junto con la historia necesita sopesar la evidencia fáctica y las descripciones causales.¹¹⁷

Planteadas así las cosas, quedaba para más adelante el poder verificar qué ocurriría cuando se contara con una edición crítica y comentada del gran clásico de Weber que incluyera como material complementario las respuestas de Weber a sus primeros críticos. Sin embargo, tal tarea no la cumpliría ya el equipo de investigación de Chalcraft, sino el de la colaboración de otros dos investigadores británicos, quienes al año siguiente, en 2002, publicaron precisamente ese tipo de edición.

La edición crítica británica de Baehr y Wells en 2002

En efecto, en 2002 apareció en una edición Penguin una nueva traducción al inglés de *La ética protestante*, acompañada de un aparato crítico no demasiado extenso, pero que, en cambio, tenía la ventaja de presentar la traducción de la primera versión de 1905 de los ensayos weberianos, de las cuatro respuestas de Weber a sus primeros críticos y del ensayo sobre las sectas en Norteamérica en su versión embrionaria de 1906, mucho menos conocida que la versión definitiva publicada en 1920.¹¹⁸

En su estudio introductorio, después de explicar algunos puntos esenciales para la buena comprensión del texto, tales como que en éste Weber no habla de una relación entre el protestantismo y el capitalismo como tales, sino de un nexo “entre dos construcciones normativas”,¹¹⁹ los editores Baehr y Wells dan diversas razones para explicar la longevidad de la polémica generada por *La ética protestante*, que ha acabado por convertir a éste en un “clásico” de la sociología, además de considerarlo “uno de los más grandes textos de todo el siglo XX”.¹²⁰ Parte de las razones que explican la longevidad del texto y de la polémica en torno a él, derivan de los problemas que aborda y plantea: la naturaleza del capitalismo moderno, el carácter de la religión y sus posibles efectos sociales, el futuro de una humanidad empacada en un “caparazón duro como el acero”, etcétera, pero al mismo tiempo la relación de afinidad propuesta entre dos fenómenos aparentemente tan disímboles como lo son una ética religiosa y la mentalidad de un orden económico tan secularizado y “alejado de Dios” como lo es el capitalismo moderno.¹²¹

Es cierto que también Troeltsch había abordado estos temas, pero el estilo de los ensayos de Weber, su aparición en la revista de ciencias sociales más prestigiada de Alemania y la agresiva manera mediante la cual Weber respondió a sus primeros críticos, poniendo en escena distintos y opuestos argumentos sobre la naturaleza del capitalismo, acabaron por condicionar su naturaleza como una esencialmente polémica. Esta constituye para Baehr y Wells uno de los principales rasgos que explican el éxito y longevidad de la tesis weberiana, dado que sin esa recepción polémica, tal tesis habría degenerado en una simple perogrullada, una interesante pieza de museo en la historia de las ciencias sociales raramente leída, pero nunca en lo que finalmente se convirtió, es decir, en una tesis dirigente de algunas de las más fructíferas investigaciones de las ciencias sociales del siglo XX, así como en punto obligado de referencia para cualquiera que quisiera abordar en el futuro el tema de la naturaleza del capitalismo, de sus orígenes y de las relaciones entre las ideas religiosas y el desarrollo económico:

A partir de ahí, aquellos autores que quisieran proponer sus propias teorías distintivas sobre los orígenes del capitalismo moderno, no tendrían más remedio que confrontarse con la “tesis” de Weber y, al hacerlo así, ubicarse a sí mismos en una gran controversia intelectual en marcha. El argumento de Weber se convirtió

tanto en un tótem al que los académicos rendían tributo y deferencia cada vez que lo atacaban, reconociendo con ello su estatura, así como en un medio a través del cual podían discutir entre sí, ayudando a promover una espiral valorativamente cargada de información, teoría y matices de opinión [...]. Las disputas en torno a un texto son así vitales para su longevidad discursiva. La simple aceptación hubiera colocado a *La ética protestante* en un mausoleo de la ciencia social, pero no en una de sus cumbres dominantes. Mientras siga discutiéndose, especialmente por algunas de las mejores mentes de la ciencia social contemporánea, el ensayo weberiano continuará emergiendo revitalizado de una manera perenne [...]. Para pasar al panteón de las obras literarias llamadas comúnmente clásicas, el ensayo de Weber tenía que poseer también las cualidades de la fructífera ambigüedad o de esa flexibilidad textual que permite múltiples lecturas y adopciones. Y tal potencialidad creativa fue facilitada en muy amplia medida en el caso de *La ética protestante*, tanto porque hay dos versiones distintas del ensayo, separadas por las respuestas polémicas a Fischer y Rachfahl, como por su compleja relación con la totalidad de los escritos maduros de Weber sobre el capitalismo y la religión, además de incluir metáforas tan sugerentes y versátiles como la de la *stahlhartes Gehäuse* (o el “caparazón duro como el acero”) que Talcott Parsons vertió como la “jaula de hierro”, en una traducción sumamente cuestionable, pero con un impacto innegable, porque “*the iron cage*” se ha convertido en uno de los de *topoi* clave de las ciencias humanas contemporáneas.¹²²

Con relación específicamente a este último punto, el mismo Peter Baehr había publicado el año anterior un artículo dedicado a justificar las razones por las cuales el término *stahlhartes Gehäuse* debe traducirse al inglés como *shell as hard as steel* y no como lo había traducido Parsons (*the iron cage*), a pesar de la vida propia y gran sugerencia independiente que acabó por adquirir la traducción parsoniana.¹²³ Baehr señala que el término alemán usado por Weber es más complejo y mucho más moderno que el usado por Parsons, dado que el acero, a diferencia del hierro, no es un elemento, sino un producto aleatorio y versátil de la fabricación humana, duro y potencialmente flexible al mismo tiempo (como en las hojas de rasurar y el alambre), de superficie lisa, impecable y brillante, a diferencia del material rugoso, oscuro y potencialmente quebradizo del hierro en cuanto material de la primera etapa de la industrialización y no de la última como ocurre con el acero. A principios del siglo XX, el acero era visto como el material emblemático de la modernidad, con potencialidades prácticamente futuristas y connotaciones masculinas (como en su posterior incorporación del “hombre de acero” en un personaje tan de origen Nietzscheano como lo es Superman).¹²⁴ De tal modo que “el acero parece tener mucho más en común con el capitalismo racional burgués que el hierro, del cual es un refinamiento; y así como el acero implica la transformación del hierro por su mezcla con el carbón y otros elementos, así el capitalismo implica la transformación del poder del trabajo en mercancías”.¹²⁵

Si Weber hubiera querido hacer referencia a una “jaula de hierro”, a semejanza de como dumas se refirió a una “máscara de hierro”, entonces habría usado la expresión *eiserner Käfig* y no *stahlhartes Gehäuse*, pero eligió este último también porque *Gehäuse* es un término mucho más complicado que el de una mera “jaula” o “prisión”. En efecto, de una jaula o de una prisión siempre es posible escaparse (el chapo Guzmán

se escapó del penal de “puerta grande” y también pudo haberse escapado de Almoloya sin que su estancia por ahí modificara en lo más mínimo su condición de narcotraficante y de capo de la droga), en cambio la idea de la *Gehäuse*, en cuanto “concha” o “caparazón”, es algo usado cotidianamente, es parte constituyente de quien la usa, como una tortuga o un caracol, al grado de que ya no hay ni siquiera una percepción de que se trata de una “prisión”, sino al contrario, de un *hábitat* al que uno ya se ha acostumbrado y se encuentra hasta cómodo en él, sin ni siquiera pensar en la posibilidad de poder “salirse” de él. A diferencia de la idea de una jaula o una prisión impuesta coercitivamente desde fuera, el caparazón alude a un componente que permite respirar y desarrollarse, de manera restrictiva, sí, pero también protectora, pues todavía permite decisiones, movimientos y direcciones de diversos tipos, porque no se trata de algo impuesto externamente, sino de algo que forma parte de nuestra existencia misma.

Con todo, para Weber, el hombre moderno, ese filisteo que, parafraseando a Nietzsche, es un “especialista sin espíritu y un hedonista sin corazón” sumamente satisfecho con su actual posición por sentirse parte de “la etapa más avanzada en la historia de la humanidad”, no es en realidad un *homo sapiens*, sino un ente *diferente*, un ente degradado; pues si la jaula priva al hombre de su libertad, pero deja inalterada su esencia humana, el caparazón refiere a una reconstitución del ente implicado, desde el momento en que “el caparazón forma parte del organismo y ya no puede vivirse sin él”.¹²⁶ Los “últimos hombres”, *die letzten Menschen* en la alusión Nietzscheana con la que Weber termina sus ensayos sobre el protestantismo, no son ya propiamente hombres, mucho menos “superhombres”, sino entes degradados al rastrero nivel de los moluscos y gasterópodos. Para Weber, “el caparazón de acero es así el símbolo de la *pasividad*, la transformación del héroe puritano en una figura de la mediocridad de las masas”.¹²⁷ Esto tampoco quiere decir que Weber fuera un “romántico anticapitalista” de acuerdo con la clasificación de Lukács, pues parte del mensaje de *La ética protestante* era despertar a Alemania de su atraso frente al progresista desarrollo capitalista de Inglaterra, por lo que su diagnóstico final debe interpretarse “como una afirmación del mundo moderno, y no como una invitación para huir de él; un consejo de realismo, no de desesperanza. Una condenación amargada del capitalismo o una profecía sobre la decadencia de occidente nunca fueron parte de la agenda de Weber”.¹²⁸

Baehr concluye que independientemente de todos los problemas que presenta la traducción de Parsons, su metáfora de la jaula de hierro ha tenido un fructífero desarrollo propio y se ha convertido en una “idea itinerante”, al mismo tiempo que es un ejemplo sobre cómo la imaginación del traductor puede imponerse decisivamente sobre el texto y sobre sus lectores. No obstante, y en todo caso, la expresión de “un caparazón duro como el acero” evita “malos entendidos y captura mejor las sutilezas del pensamiento de Weber”.¹²⁹

Los ensayos de Weber sobre el protestantismo también han resultado sumamente atractivos y polémicos dado que pueden leerse de manera muy diversa, por ejemplo, como una contribución al despliegue de la *racionalidad* formal instrumental en occidente, o bien como un estudio centrado en el nuevo tipo de *ser humano*, con su propio y específico modo de *conducción de vida*, impuesto en las fatídicas condiciones de una modernidad deshumanizada. La diversidad de lecturas se extiende al punto nodal de si Weber planteó ahí una tesis de causalidad dura donde las ideas calvinistas desempeñan la función de ser una causa necesaria, aunque no suficiente, para la aparición de la mentalidad capitalista moderna, o si más bien formula una tesis de mera afinidad electiva donde la ética calvinista es simplemente consistente con el espíritu capitalista y no hizo nada para impedirlo u obstaculizarlo. Tales interpretaciones no son forzadas ni impuestas externamente al significado de los textos weberianos, sino que derivan de afirmaciones expresamente formuladas en éstos, lo cual es particularmente notorio en lo referente al tipo de nexo que Weber estipula para relacionar la ética protestante y el espíritu del capitalismo, pues, según Baehr y Wells:

[...] algunas veces la conexión aparece de tipo causal (una relación entre una variable independiente y una dependiente); en otras como lógica, y en otras más Weber describe la relación como una de adecuación, afinidad electiva, congruencia significativa o mera correspondencia. Además, resulta difícil saber cuál es el peso histórico efectivo que Weber atribuye a la ética protestante en el desarrollo del capitalismo.¹³⁰

El pluralismo causal al que hacía referencia MacKinnon en 1993 como una de las razones por las cuales ha resultado tan difícil para la mayoría de los críticos refutar la tesis weberiana sobre el protestantismo, puede efectivamente ser, según Baehr, un “admirable postulado metodológico”, pero en términos de la polémica frente a sus primeros críticos fue un “recurso retórico que le permitió a Weber eludir constantemente la refutación”.¹³¹ Por otro lado, la discusión en torno a la tesis weberiana no se ha limitado a la pregunta de “qué fue lo que realmente quiso decir ahí Weber”, sino que también se ha extendido a sus potencialidades de aplicación para abordar temas, y explicar problemas, no contenidos originalmente en ésta, tales como su valor para la teoría de la modernización, la sociedad de consumo, la naturaleza de la acción social, los equivalentes funcionales de la ética protestante en Japón, etcétera, entre muchos otros, de tal modo que, según Baehr, “tales aplicaciones, entrelazamientos y creativas malas lecturas del ensayo de Weber prueban su interés continuo sobre la imaginación académica”.¹³² La recepción de la tesis weberiana a partir de su traducción al inglés en 1930 tiene también que verse como una historia de éxito por el ascenso de la influencia del propio Parsons en la sociología estadounidense. Si el interés por la tesis weberiana desapareció de manera prácticamente total en Alemania durante cerca de tres décadas a partir de 1936, en Estados Unidos, en cambio, “conforme aumentó la influencia y fama

de Parsons, también lo hizo la de Weber [...] quien fue elevado a la categoría de uno de los pocos pensadores canónicos de la sociología, así como *La ética protestante* se convirtió en una de las joyas de la disciplina”.¹³³

La importancia de editar ahora al texto de *La ética protestante* en su primera versión, acompañada de las respuestas que Weber dio a sus primeros críticos, reside en que sólo así es posible ver tanto las razones y la manera por las cuales Weber fue modificando su posición inicial, a fin de extender el ámbito de su proyecto de investigación, como la manera mediante la cual refinó sus argumentos precisamente al fragor del debate con sus críticos. Traducir todos los insultos, menosprecios, sarcasmos, irritaciones y descalificaciones con los que Weber se “defendió” de sus críticos, especialmente Rachfahl, es también una tarea obligada dado que forma parte del estilo de argumentar de Weber, en una especie de “guerra total donde no hay ni rehenes ni prisioneros”, y permite ver la manera como fue desarrollando sus argumentos y contracríticas, pero también sirve para eliminar el mito del científico flemático, objetivo y “libre de valores” transmitido por tantas décadas como la del “verdadero Weber”. Baehr está consciente de que con estas traducciones se modificará radicalmente la imagen ritualista de Weber tradicionalmente ofrecida en los libros de texto de las ciencias sociales, pues “se ha ido el apóstol del autocontrol, la sobriedad y la libertad valorativa, y en su lugar fulgura un ser totalmente diferente: un peleonero luchador de callejón literario que parece haber florecido en una época anterior a cuando se firmó el contrato social: las respuestas polémicas de Weber —desagradables, brutales y para nada breves— no toman rehenes”.¹³⁴

Con todo, Baehr y Wells terminan su estudio introductorio con un balance donde no escatiman elogios ni para Weber ni para su más famosa obra; con respecto a ésta, citan la afirmación de Daniel Bell en el sentido de que es “probablemente la obra sociológica más importante del siglo XX”, y también la de Stuart Hughes para quien *La ética protestante* es “una de las grandes obras de pensamiento social de nuestro tiempo, una combinación casi única de audacia imaginativa en su hipótesis central y de meticulosa erudición en su documentación”.¹³⁵ Con respecto a Weber mismo, Baehr y Wells le rinden homenaje al reconocer que, pese a sus defectos, es el gigante sobre cuyos hombros contemplamos mejor el horizonte de nuestra actual circunstancia. La combinación de ambos reconocimientos es sintetizada del siguiente modo:

Pocos ensayos de ciencia social son más audaces, estimulantes e interesantes. La erudición contemporánea ha sujetado este texto a una constante batería de ataques críticos, y, sin embargo, la ha sobrevivido para ser leído y releído. La matriz de problemas que aborda retiene un interés y una pasión que con toda probabilidad van a perdurar. Y detrás del ensayo se encuentra un hombre de cualidades y paradojas notables. El último genio enciclopédico del siglo XX todavía espera una biografía que haga justicia a su prodigiosa versatilidad. El problema no sólo está en que nosotros los modernos carecemos del alcance de Weber, sino también que una cultura de “especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón” está muy mal equipada para entender a un

hombre que era su antítesis en la mayoría de sus aspectos.¹³⁶

Baehr y Wells no estaban al parecer informados de que en el mismo año en que se publicaba su edición comentada del texto clásico de Weber, en Alemania Michael Sukale publicaba una biografía intelectual de Weber que venía a suplir muchas deficiencias de la escrita por Marianne, pero su evaluación la dejaremos para más adelante. Antes debemos analizar la posición de Stephen Kalberg en su propia nueva traducción de la segunda versión de 1920 de *La ética protestante*, que, a su vez, venía a corregir diversas deficiencias de la traducción de Parsons.

La edición estadounidense de 2002 a cargo de Stephen Kalberg

En efecto, en el mismo año en que apareció la edición británica del clásico weberiano, en Estados Unidos aparecía otra edición, con un interesante aparato crítico pero con menos textos esenciales, a cargo de Stephen Kalberg.¹³⁷ En su extenso estudio introductorio,¹³⁸ Kalberg retoma muchos de los puntos de interpretación que ya había adelantado en sus publicaciones de 1994 y 1996, y de los cuales ya hemos dado cuenta en el capítulo anterior, pero ahora se esfuerza también por hacerlos accesibles a un público no especializado. De esta manera, su traducción, notas, glosario y estudio introductorio están dirigidos principalmente a estudiantes de ciencias sociales que van a leer por primera vez este texto clásico.

En su larga introducción, Kalberg proporciona al lector mucha información que va desde la vida de Weber hasta las características de su metodología, pasando por las circunstancias en las que el texto de *La ética protestante* fue publicado y las razones por las que generó una polémica inmediata. Algunos de los típicos malos entendidos se iniciaron por suponer que Weber presentaba el protestantismo como la causa genética de la aparición del capitalismo. Ante eso, Kalberg empieza por señalar que el estudio de Weber tenía un propósito mucho más modesto, limitado y restringido, al ser ofrecido únicamente como un “ensayo de historia cultural”, el cual estaba lejos de proponerse explicar los orígenes del capitalismo moderno, el ascenso del predominio occidental en el mundo o el capitalismo como tal, puesto que su investigación tan sólo se propuso expresamente servir de “estudio de caso para descubrir el específico linaje ‘ancestral’ del espíritu del capitalismo”.¹³⁹

No obstante, la investigación de Weber resultó desde el inicio sumamente polémica porque hay muchas afirmaciones de Weber desde la primera versión de sus ensayos que tenían claramente un carácter provocador, aun cuando para el lector contemporáneo pasen prácticamente desapercibidas, pero esto no fue así en el caso de sus colegas, quienes se sintieron irritados por aquéllas. Entre las afirmaciones de la *EP* que desataron el furor de los colegas de Weber se encuentran las siguientes: el afán de ganancia, la *auri sacra fames* (“maldita hambre de oro”), no es distintiva del capitalismo moderno pues se ha dado en todas las épocas y en todas las culturas, por lo que “no sirve para ofrecer una explicación causal de su problema específico que es el de la aparición del espíritu del capitalismo en occidente durante los siglos XVI y XVII”.¹⁴⁰

En *Der moderne Kapitalismus* (1902), Werner Sombart había presentado una interpretación evolucionista del desarrollo de la modernidad, en donde el espíritu del capitalismo simplemente constituía una evidencia adicional, y no algo excepcional, dentro del marco de esta tendencia evolutiva inevitable e irreversible. Por el contrario, Weber no tenía una interpretación ni tan determinista ni tan unidireccional del proceso histórico,

porque consideraba que el desarrollo en las diversas esferas sociales se presentaba de manera mucho más plural y diversificada, lo cual lo llevó “a enfocar su atención en una gran variedad de órdenes sociales más que en la ‘sociedad’ como un todo orgánico”.¹⁴¹

En el contexto del debate en el que se inscribían los ensayos de Weber sobre la ética protestante, es importante tomar en cuenta, por otro lado, los antecedentes de Eberhard Gothein, Georg Jellinek y el estudio estadístico de Martin Offenbacher, pero, según Kalberg, el principal resorte polémico para Weber provino de la investigación de Sombart sobre el capitalismo moderno. Ahí afirmaba éste expresamente, desde 1902, que “la religión protestante no fue causa, sino resultado del pensamiento capitalista moderno”, y desafió a sus lectores a encontrar “la prueba empírica de *contextos histórico-concretos* en contrario”. Para Kalberg, ésta fue la principal motivación de Weber para completar su investigación de la *EP* en 1903, y la respuesta a Sombart es por ello “vigorosa” y mucho más desafiante de lo que parece a simple vista, pues también era un claro e inequívoco reto a todos aquellos involucrados en Alemania en ese momento para polemizar sobre los orígenes del capitalismo.¹⁴² Kalberg incluso considera que el pasaje decisivo mediante el cual Weber concluyó su primer ensayo, donde habla de las afinidades electivas y describe paso a paso el procedimiento de investigación que va a llevar a cabo en su segundo artículo sobre este tema, es una respuesta directa a la provocación lanzada por Sombart en 1902:

Weber responde a la provocación de Sombart, incluso más directamente, cuando describe su procedimiento paso a paso. Primero investigará si existe una “afinidad electiva” (*Wahlverwandschaft*) entre ciertas creencias religiosas de la Reforma y una ética vocacional (*Berufsethik*). Si puede ser establecida esta “conexión significativa” (*sinnhaften Zusammenhang*), entonces estará en posibilidad de clarificar la “manera” y la “dirección general” mediante las cuales los movimientos religiosos, como resultado de esta afinidad electiva, influyeron en el desarrollo de la cultura material o en la vida laboral cotidiana y práctica [...]. El complejo análisis multidimensional de Weber en la *EP* puede así separarse en dos etapas principales: 1) su investigación sobre los orígenes de la ética protestante, 2) su conexión de la ética protestante con el espíritu del capitalismo.¹⁴³

Ahora bien, Kalberg retoma la interpretación expuesta desde su libro de 1994 con respecto a que en su tesis, “Weber ofrece una explicación compleja y multidimensional sobre los orígenes de la ética protestante”.¹⁴⁴ Muchos de sus críticos nunca fueron capaces de entender la distinción planteada por Weber entre los *valores* que orientan la acción hacia lo supramundano y la acción orientada por criterios utilitarios. Tampoco fueron capaces de entender que Weber no menospreciaba la importancia de los factores materiales, “especialmente económicos”, en el proceso de cambio social y tampoco parecieron captar que el *explanandum* de su tesis no es el capitalismo como tal, sino específicamente el *espíritu* del capitalismo, el cual no fue configurado exclusivamente por la ética protestante, sino por muchos otros factores. Por ello, “Weber sostuvo que la

ética protestante, ‘coparticipó’, según se ha anotado, en la formación del espíritu del capitalismo”.¹⁴⁵ La ética de trabajo, vocacional y disciplinada, del puritanismo no creó el capitalismo, sino que únicamente ayudó a configurar el espíritu del capitalismo y, mediante esta influencia indirecta, dio “un fuerte impulso al desarrollo del capitalismo moderno”.¹⁴⁶ La tesis weberiana sobre el protestantismo es así tan sólo una pieza, por importante que sea, de un conjunto mucho más amplio de investigaciones y, por tanto, su propósito y su ámbito de investigación son modestos y circunscritos:

Dicho esto, la *EP* nunca intenta establecer ni el impacto preciso de la ética protestante o su peso causal específico comparado con factores “externos”, tales como las fuerzas económicas, políticas o tecnológicas. Hacerlo así requeriría, como bien sabía Weber, un esquema teórico multicausal y comparativo que rebasaba el alcance de su “ensayo en historia cultural”. Él define su objetivo en la *EP* en términos más modestos, buscando evaluar, como ya se ha apuntado, tan sólo la medida en que las creencias religiosas se encuentran en el origen del espíritu del capitalismo, el cual abarca agrupaciones de personas mucho más amplias que los de la ética protestante. Al estudiar el surgimiento del capitalismo moderno, no es suficiente la referencia a los cálculos utilitarios, los capitalistas aventureros, los intereses materiales, la avaricia, las transacciones comerciales de los judíos, o la evolución general [como hizo Sombart], pues ninguno describe el cuadro completo. Para Weber, la ética protestante también desempeñó un importante papel.¹⁴⁷

Kalberg siempre ha sostenido (1994 y 1996) una interpretación causalista del texto weberiano de la *EP*, pero dentro de un refinado y contextualizado marco interpretativo. No se trata nunca de una relación directa o genética de la ética protestante sobre el capitalismo, sino de una relación *indirecta y parcial*, porque siempre va mediada por el factor del *espíritu* del capitalismo. Por eso, cuando Kalberg expresamente cita las referencias de Weber a la ética protestante como una “palanca”,¹⁴⁸ o como una especie de matriz “engendradora”, hace notar que éstas siempre explican la configuración del *espíritu* del capitalismo y no el nacimiento del sistema capitalista como tal. Al llegar a este punto, Kalberg afirma que Weber termina su alegato con respecto a cómo “las ideas adquieren eficacia histórica”, pues ha rastreado el linaje del espíritu del capitalismo para descubrir que la ética protestante “coparticipó” en su formación. No obstante, Weber no concluye con esto sus ensayos, sino que da un paso más al afirmar que aunque el protestantismo creó un estilo ético de vida “adecuado” o afín al capitalismo moderno, éste ya no requiere actualmente de tal apoyo normativo, pues el capitalismo “victorioso” se sostiene a sí mismo sobre la base mecánica de una racionalidad instrumental y utilitaria, la cual ha envuelto al individuo en un “empaquete duro como el acero” (*steel-hard casing*) de “osificación mecanizada”, y así se han transformado, si no es que pervertido radicalmente, las motivaciones puritanas originales.¹⁴⁹

El tema de la *interpretación* de las motivaciones religiosas desemboca en el tema de la *sociología comprensiva*, pues, según Kalberg, “entre las muchas obras de Weber, la *EP* es quizá el mejor y más vívido ejemplo de cómo combina su principal instrumento

metodológico, el *tipo ideal*, con su metodología de la comprensión interpretativa, diseñada para captar el significado subjetivo”.¹⁵⁰ Tal faena la realiza articulando los principales componentes del significado subjetivo en el modo de conducción de vida de los calvinistas, donde el principal interés de Weber es entender el significado atribuido al trabajo sistemático por este grupo social, más que juzgarlo o evaluarlo, lo cual “busca lograrlo investigando las motivaciones que subyacen a los rigurosos parámetros de trabajo de esos creyentes”.¹⁵¹ Aunque Weber no pierde de vista la importancia de los factores materiales y estructurales para explicar fenómenos sociales y económicos, nunca subestima el factor de los valores, motivaciones y creencias culturalmente condicionadas en cuanto componente esencial de toda explicación sociológica adecuada. El peso causal del pasado histórico sobre el presente debe también ser tomado en cuenta tanto como el de los portadores sociales de las ideas e intereses, así como es preciso detectar las afinidades electivas entre determinados valores e ideas culturales con los intereses de esos portadores sociales.¹⁵² Por todo ello:

Weber convoca a una sociología de comprensión interpretativa que procure entender, “desde dentro”, el significado subjetivo de las personas por medio de detalladas investigaciones de sus ámbitos de valores, tradiciones, emociones e intereses. Este procedimiento, estaba convencido, ampliaría la capacidad del sociólogo para captar el significado de la acción. Decidido a comprender a los seres humanos como “criaturas en busca de significados”, y entender cómo la gente de diversas épocas y civilizaciones revisten de significado a sus acciones, Weber esperaba que su método de comprensión interpretativa sería utilizado de esta manera “histórico-universal”. Más aún, esperaba que, a través de las comparaciones, podrían aislarse los rasgos y parámetros únicos de eras, civilizaciones y grupos distintivos. Atisbos importantes se obtendrían en tal proceso.¹⁵³

Para Kalberg, el ensayo de Weber sobre las sectas debe verse como un importante complemento estructural al interés hermenéutico de los primeros ensayos sobre la ética protestante;¹⁵⁴ en cambio, es un grave error ver en sus estudios sobre China, la India y el antiguo judaísmo una prueba “en negativo” de su tesis sobre el protestantismo:

Sobre la base de esta lectura, generaciones enteras de académicos buscaron refutar (o confirmar) “la tesis de Weber” mediante estudios empíricos al descubrir (o no poder descubrir) su equivalente en Asia. Para desarrollarse, decían, el capitalismo moderno requiere de una contraparte al ascetismo protestante. Y, de manera inversa, para estos académicos la ausencia de tal equivalente explicaba el “atraso económico”. Esta manera unilineal de utilizar a Weber, podemos verlo ahora, distorsionaba de manera fundamental su argumento.¹⁵⁵

Para Kalberg, “esa manera tan unilineal de utilizar a Weber” queda refutada con tan sólo leer las dos últimas páginas de su segundo ensayo sobre la ética protestante, donde Weber rechazó tanto la interpretación unilateral de corte “idealista” de la historia como la igualmente unilateral de corte materialista. Además, en sus estudios sobre la ética

económica de las grandes religiones del mundo, Weber puso un gran énfasis en “el otro lado de la cadena causal”, constituido por la influencia de los intereses o “fuerzas externas”, sobre las ideas o “fuerzas internas”, pero sin descuidar la autonomía de estas últimas y su capacidad de influir, a su vez, sobre los intereses materiales. Por lo tanto, para Kalberg, Weber hubiera sido el primero en cuestionar la validez de una investigación orientada exclusivamente por posibles “equivalentes funcionales del protestantismo ascético” en otras parte del mundo fuera de occidente, así como hubiera “criticado como monocausal y unilateral todas las explicaciones de desarrollo económico que sólo se refirieran al papel de las ideas”.¹⁵⁶

El texto de la “introducción general” de 1920 deja de centrar su atención en la cuestión de los orígenes del capitalismo moderno, para enfocarse en un problema mucho más amplio y complejo: el del significado de la racionalidad, en general, y de “la especificidad del racionalismo occidental moderno”, en particular. Aunque sumamente ambicioso e impresionante por todo lo que abarca en su alcance, Kalberg considera, no obstante, que la definición de Weber del moderno racionalismo occidental “también es concisa y se encuentra firmemente anclada en la observación histórica”, pese a que “sus investigaciones sobre las fuentes del racionalismo occidental quedaron en un estado fragmentario e incompleto”.¹⁵⁷ De cualquier modo, sus estudios sobre la ética económica de las grandes religiones mundiales “no pueden ser vistas (como a menudo han sido vistas) simplemente como ‘ejemplos de contraste’ y escritas con el único propósito de definir con mayor precisión el desarrollo distintivo de occidente”.¹⁵⁸ Por el contrario, esas investigaciones proporcionan descripciones y conceptualizaciones independientes del “racionalismo” único, específico y distintivo de China, la India y el antiguo judaísmo, dada la perspectiva historicista de Weber (donde el valor de lo único es crucial) y la compleja pluralidad de su noción de *racionalidad* y sus derivados.¹⁵⁹

En este sentido, esas investigaciones llevan a cabo lo que Kalberg identificaba desde 1994 como un “análisis civilizatorio” pues sirven para arrojar una luz inapreciable “sobre las diferentes vías de desarrollo seguidas tanto en Oriente como en occidente”, sin que ninguna de esas vías pueda reducirse a alguna de las otras o que sea presentada como ejemplo de modelo de desarrollo universal para todas las demás. Parte del desasosiego que Weber sentía con respecto al destino de occidente provenía, sin embargo, según Kalberg, de percibir que “las sociedades occidentales estaban perdiendo su dinamismo y apertura comparativa [pues] estaba convencido de que sin el dinamismo que resulta de los ámbitos y esferas valorativas en competencia, pronto seguiría un estancamiento masivo”.¹⁶⁰

Sólo la defensa de valores éticos puede proporcionar para Weber una auténtica dignidad y sentimiento de autoestima en el ser humano, de tal modo que si se deja de defenderlos y promoverlos, por muy plurales, contradictorios y conflictivos que sean

entre sí, no tardarían en manifestarse la decadencia y la degradación civilizatoria. La impersonal racionalidad formal en los ámbitos del derecho, la política y la economía, así como la “racionalidad teórica” en el ámbito de la ciencia, *no pueden*, como *tampoco deben*, según Weber, “proporcionar un nuevo conjunto de valores” para que los seres humanos puedan seguir viviendo; con ello, Kalberg desemboca en la misma conclusión apuntada por Hennis desde 1987, en el sentido de que la auténtica problemática central de Weber resulta ser, a final de cuentas, “la del tipo de persona (*Menschentyp*) que *podrá* vivir bajo el moderno racionalismo occidental”.¹⁶¹

A pesar de esta conclusión en cierta forma sorprendente en un intérprete como Kalberg, quien se hizo famoso en la década de los ochenta por encabezar en Estados Unidos la posición de que la temática central de Weber era la de la racionalidad, su estudio introductorio prácticamente no hace referencia a la decisiva influencia de la figura de Nietzsche en la temática de la *EP*. Tampoco hay mayores referencias ni a Simmel ni al recurso de las afinidades electivas. Tanto por estas ausencias como por no incluir entre los textos compilados en su edición el de la “palabra final”, de 1910, de Weber a sus críticos (a diferencia de lo que sí ocurre con la edición británica de Baehr y Wells), la posición adoptada por Kalberg en su estudio introductorio está muy alejada de las premisas mediante las cuales Hennis y Scaff concluyeron que la problemática central de Weber era la de la *Menschentum* y no la de la racionalidad o el racionalismo. La conclusión de Kalberg, en este punto específico y particular, no está bien fundamentada porque no ofrece las premisas adecuadas para llegar a ella. En cambio, su afirmación con respecto a que Weber tenía una visión pluralista y relativizada de los distintos procesos de racionalización y de las alternativas civilizatorias sí está muy bien fundamentada porque deriva de todo el trabajo aportado en sus valiosos trabajos de interpretación y clarificación conceptual, publicados a partir de 1980 hasta llegar a la culminación de su gran libro de 1994.

La biografía de Weber publicada por Michael Sukale en 2002

En el mismo año de 2002 apareció en Alemania una esperada biografía intelectual de Weber, la cual supuestamente vendría a superar las deficiencias, sesgos interpretativos y omisiones de la publicada por Marianne Weber en 1926.¹⁶² Sukale utiliza buena parte de la correspondencia inédita de Weber, publicada en la última década dentro del proyecto editorial de la *Gesamtausgabe*, así como la valiosa orientación de diversos estudios interpretativos alemanes, especialmente a partir de 1975, para reconstruir la interrelación entre la vida de Weber, el desarrollo de su producción intelectual y la influencia en ésta del intercambio con muchos de sus precursores y contemporáneos. Las cuestiones por el significado de la vida, la angustia existencial, los últimos valores, el poder y la dominación en todos los ámbitos de la vida y la sociedad, son entrelazados por Sukale para hacer mucho más visible, en la vida y el desarrollo intelectual de Weber, el papel crucial de los problemas ético sociales del significado, del valor y del poder sin descuidar la preocupación de toda su vida por las cuestiones religiosas. En verdad un ambicioso proyecto y en muchos aspectos más completo que el de Marianne, aunque sólo sea por la nueva evidencia epistolar presentada para confirmar que Max “nunca consumó” su matrimonio con Marianne;¹⁶³ en cambio, tuvo tórridos romances extramaritales después de cumplir los cincuenta, cuando se fue “en busca del tiempo perdido” y, quizá por ello, tuvo una de las fases más productivas de toda su vida intelectual, antes de fallecer a los 56 años.¹⁶⁴ Lamentablemente esa fase tan intensa y productiva de la vida de Weber sólo duró un sexenio, pues hubiera dado para más a juzgar por su afirmación epistolar en la primavera de 1920: “tengo un exceso de nuevas ideas”.

Pero por más “completa” que aparentemente fuera la biografía escrita por Sukale comparada con la de Marianne, lo cierto es que no llenó la expectativa de ser algo equivalente a lo que Steven lukes consiguió en 1973 con la biografía de Durkheim.¹⁶⁵ En muchos aspectos cruciales, Sukale transcribe largos párrafos de la biografía escrita por Marianne, y de ningún modo llega a cubrir todas las influencias intelectuales en la obra de Weber con la misma minuciosidad y agotamiento de fuentes mediante las cuales lukes elaboró la biografía intelectual de Durkheim. A Sukale le faltó exponer con mayor detalle y cuidado la influencia en la obra de Weber de la escuela histórica alemana de economía política, del historicismo alemán tardío de Dilthey, Menger, Ranke, Theodor Mommsen y Roscher, entre otros. La influencia de Max Scheler no es mencionada más que en una sola página,¹⁶⁶ y ni siquiera para lo más importante; la crítica de 1915 de Scheler a los ensayos weberianos sobre el protestantismo, donde le dio la razón frente a Sombart, ni siquiera es mencionada, como tampoco se hace notar que cuando Weber literalmente mandó al cine a quienes quisieran ver un “show” de esencias (*Wessensschau*), se estaba refiriendo inequívocamente a Scheler. Las influencias de Lask, Lukács y Honigsheim

sobre Weber están gravemente subestimadas y el nombre de Ernst Bloch ni siquiera es mentado una sola vez. Ciertamente en el libro de Sukale no se refleja el estilo de trabajo con el que Steven lukes elaboró su admirable biografía de Durkheim.

No obstante, la biografía escrita por Sukale representó un importante avance frente a lo que se tenía antes de 2002, y es muy superior a lo que Fritz Ringer ofrecería en 2004 también bajo el rubro de “biografía intelectual”¹⁶⁷ pero que en realidad no deja de ser una muy deficiente interpretación no sólo por debajo de la obra de Sukale, sino también de la de Marianne y del libro de Bendix de 1960. En el caso de Sukale se trata, pues, de una primera auténtica “biografía intelectual” aunque tenga importantes lagunas, en el caso de Ringer simplemente es un fraude que haya llamado a ese trabajo una “biografía intelectual” pues anuncia en el empaque lo que no aparece en el contenido del libro. La de Radkau en 2005 será más pretenciosa que ambas, pero más deficiente que la de Sukale.¹⁶⁸

Con respecto al lugar que ocupa *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en la biografía de Weber, Sukale señala que lo primero a señalar es que cuando Weber publicó en 1904/1905 la primera versión de aquélla en el *Archiv*, de ninguna manera se trataba de algo sin precedentes en el medio cultural alemán. Por el contrario, la llamada “tesis weberiana sobre el protestantismo” se incrusta en un intenso debate en marcha, entre los economistas alemanes, sobre los orígenes del capitalismo, el cual Weber “estaba muy lejos de haber inaugurado y que ya tenía su propio y largo tiempo de duración, pues era público y notorio que otros economistas competentes ya habían intentado explicar causalmente la asociación estadística entre la religión protestante calvinista y el capitalismo”.¹⁶⁹ Los ensayos de Weber fueron publicados con un deliberado interés en “ir contra la corriente” de buena parte de lo ya dicho al respecto, así como de rebasar el ámbito específico de la disciplina de los economistas para plantear una tesis interdisciplinaria que involucraba también los campos de la historia y de la teología. Por esas razones, la publicación de los artículos de Weber literalmente “cayó como una bomba en los círculos de los estudiosos de más de una especialidad (teología, historia y economía)”.¹⁷⁰

Por un lado, la tesis weberiana podía efectivamente leerse como una refutación a Marx, quien aparecía de manera prominente en el prólogo de la obra de Sombart, *Der moderne Kapitalismus* (1902), como la principal fuente de inspiración de esa magna obra, sin duda la más importante y respetada en todo el debate alemán sobre los orígenes del capitalismo antes de la publicación de los ensayos de Weber. Por otro lado, una interpretación de historia económica que atribuía un papel tan importante a las ideas religiosas en el proceso de cambio social necesariamente invadía el ámbito de competencia de teólogos e historiadores, especialmente cuando Weber demostraba que la racionalización religiosa podía seguir su propia lógica, independientemente de

condicionantes materiales. Pero lo que resultaba todavía más polémico en el contexto cultural alemán de esa época era la tesis, ésa sí total y deliberadamente original de Weber, según la cual la explicación de un elemento tan “racional”, como el proceso económico del capitalismo, pudiera tener una base “irracional”, tal y como era la ansiedad calvinista por la salvación ante el decreto de la predestinación. De tal modo que, según Sukale, “la tesis de Weber puso todo de cabeza al plantear que una causa de lo racional se encontraba en algo irracional: el ascetismo intramundano de los calvinistas y puritanos como una causa del moderno ‘espíritu’ capitalista”.¹⁷¹

Al igual que como lo había planteado de manera independiente Kalberg en ese mismo año de 2002, Sukale considera que el principal acicate y motivación de Weber para publicar sus ensayos sobre el protestantismo fue el reto que Sombart había lanzado en su gran obra de 1902 para que “alguien” demostrara, mediante una investigación “histórico empírica” concreta, que el protestantismo había sido causa motriz del desarrollo del capitalismo, pues aunque Sombart reconocía que el protestantismo tuvo algún grado de participación en el desarrollo del capitalismo moderno, tal influencia la veía desde una perspectiva marxista en el sentido de que era “más un efecto que una causa del espíritu capitalista moderno”.¹⁷² Por ello, cuando Weber puso entre comillas la palabra *Geist* (espíritu) en el título de la primera versión de sus ensayos, publicados en una revista de la cual Sombart también era coeditor, a muchos contemporáneos les pareció evidente que Weber había recogido el guante del desafío lanzado por Sombart para que “alguien” demostrara tal relación mediante un estudio histórico empírico, con lo cual Sombart, reconocido “campeón” de la más completa explicación sobre los orígenes del capitalismo moderno, aparecía ahora como el retado, si no es que como el “refutado”.¹⁷³

Parte de la polémica inmediata que despertó la publicación de los ensayos de Weber sobre el protestantismo proviene, para Sukale, de estas razones. Sin embargo, Sombart no respondió de manera inmediata, sino que esperó hasta 1911 y 1913 para responderle a Weber mediante sus libros sobre los judíos y el empresario “burgués”, así como los dos pequeños tomos sobre la influencia del lujo y la guerra en el desarrollo del capitalismo.

Antes de esto, Weber respondió a las primeras críticas que habían surgido entre 1907 y 1910 por parte de Fischer y Rachfahl, a quienes no les otorgó ningún derecho ontológico para ser considerados “académicos”, y mucho menos sus iguales. Los descalificó sin cuartel y, por ello, según Sukale, “hemos visto que Weber no era justo en el trato que daba a sus críticos”.¹⁷⁴ Mientras a Sombart y Brentano los trató en calidad de pares, a sus dos primeros críticos los descalificó como un par de charlatanes sin derecho a réplica, aun cuando por lo menos uno de ellos, Fischer, tan sólo se había atrevido a expresar tímidamente lo que ya había dicho Sombart con todas sus letras, en el sentido de que el protestantismo más bien había sido un “obstáculo” que un factor favorable para el espíritu capitalista.¹⁷⁵ Las descalificaciones en el caso de Rachfahl le

parecen a Sukale aún más injustas, pues si bien la forma en que aquél formuló sus críticas no fue precisamente la más cordial o cortés, sí tuvo muchas objeciones sustantivas importantes, tan válidas que muchos críticos que jamás leyeron a Rachfahl las repetirían en años posteriores.

La explicación para el trato tan dispar que Weber dio a sus críticos reside, según Sukale, en la manera como operaban las diferencias de estatus y las alianzas en el círculo de los “mandarines alemanes” de principios de siglo XX, donde Fischer era un simple siervo sin derecho a hablar, y en el caso de Rachfahl, aunque formalmente tenía las mismas credenciales académicas de Weber, no formaba parte del selecto grupo de las grandes promesas de la escuela histórica; para ponerlo todavía más claro: “Weber, Sombart y Troeltsch eran a mediados de la primera década del siglo XX algo así como una ‘mafia de eruditos’ y portadores de las esperanzas de la escuela histórica”.¹⁷⁶ Por ello, las referencias de Weber a Sombart y Brentano, su “venerado maestro”, siempre tuvieron un tono mucho más respetuoso y atento que el propinado a sus dos primeros e “indignos” críticos. Troeltsch siempre sería su aliado, independientemente de importantes diferencias, por ejemplo, en la manera de conceptualizar las sectas.

De cualquier modo, en el desarrollo intelectual de Weber, su tesis sobre el protestantismo nunca debe evaluarse de manera aislada. Sukale expone cuidadosamente la forma en que Weber desarrolló posteriormente una teoría general del capitalismo, cuyos orígenes se explican en función de muchos otros factores estructurales sugeridos, pero no desarrollados, desde la primera versión de los ensayos sobre el protestantismo. Al igual que la interpretación de Randall Collins de 1980 y 1986, Sukale considera que la clave para ver la manera como la tesis sobre el protestantismo se incrusta en la teoría weberiana más amplia sobre el capitalismo se encuentra en la *Historia económica general*, pero a diferencia de aquél, Sukale no cree que haya modificaciones importantes como para hablar de “dos teorías” de Weber sobre el capitalismo, puesto que más bien son complementarias.¹⁷⁷ En todo caso, “conforme se hizo más viejo”, Weber se convenció cada vez más de “la poderosa vida propia de la religión”, lo cual no contradecía su exposición de los factores estructurales que dieron origen al capitalismo moderno.¹⁷⁸

Finalmente, para Sukale no es el tema de la *Menschentum* el que proporciona la clave ni de la “problemática central” de Weber ni de su específica tesis sobre el protestantismo, sino que ésta reside en la cuestión de la relación de lo racional con lo irracional. Y la prueba se encuentra en una de las modificaciones de Weber, en 1920, para la segunda y final versión de sus ensayos sobre el protestantismo, donde le respondía a Brentano que su tesis trataba precisamente de aclarar la contradicción del fundamento “irracional” de la “racionalización” del ascetismo intramundano: “Brentano convierte esta observación en motivo de crítica de nuestros ulteriores razonamientos sobre la ‘racionalización y

disciplina' que el ascetismo intramundano impuso al hombre: una 'racionalización' para una 'conducción de vida irracional'. Y, en efecto, así es".¹⁷⁹ Sukale termina preguntando de manera retórica: "¿se puede ser más claro que esto?"¹⁸⁰

El *rematch* de Cohen en 2002

Como todos los años, la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo no sólo se expresó en nuevas interpretaciones y ediciones, sino que también reaparecieron antiguos cuestionamientos, como el del “desparsonizador” Jere Cohen, quien al parecer insatisfecho con la refutación a su fallida crítica de 1980 por parte de Richard Holton en 1983,¹⁸¹ decidió volverse a subir al cuadrilátero en 2002, pero ahora no con un simple artículo, sino con un libro al que probablemente veía digno de competir por el máximo galardón de la polémica centenaria.¹⁸²

Cohen había quedado muy mal parado en su intercambio de principios de la década de los ochenta con Holton, entre otras cosas porque éste le había demostrado que no manejaba bien ni las nociones de *capitalismo* ni de *racionalidad*; que tampoco entendió que toda la tesis weberiana tiene que ver más con el espíritu del capitalismo que con el capitalismo como sistema; que Weber mismo había citado desde la primera versión de 1904 de su primer artículo el caso de la Florencia del siglo XV como “el centro de máximo desarrollo capitalista en el mundo de aquella época”,¹⁸³ que en general Cohen ignoró flagrantemente todos los comentarios de Weber sobre la historia económica del capitalismo previo a la Reforma protestante; que no entendió bien la metodología del tipo ideal ni sus implicaciones para el análisis del desarrollo económico; que su manejo de datos empíricos era sumamente deficiente y carente de una comprensión contextual, y en general, que como sociólogo estadounidense jamás podría competir con el entrenamiento europeo que Weber tenía en cuanto historiador.¹⁸⁴

Durante cerca de un cuarto de siglo Jere Cohen calló frente a esa crítica, pero se fue a estudiar, aprendió más historia, leyó mejor la tesis weberiana y otras fuentes que no conocía en 1980 como la *Historia económica general*, se sumergió en el estudio de la metodología del tipo ideal, absorbió otras críticas, mejor artilladas que la suya, publicadas después de 1980, y todo lo reunió para presentar su libro en 2002 y subirse ahora al ring para debatir no nada más con Holton, a quien por cierto sintomáticamente no cita ni una sola vez, sino para enfrentar a cualquier otro “campeón” defensor de la “invicta” tesis weberiana.

Cohen inicia su libro señalando que la controversia en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo sigue en pie porque todavía no ha sido resuelta. Por un lado, no ha surgido nueva evidencia empírica para apoyarla de manera concluyente, pero, por otro, “décadas enteras de críticas han fracasado en desacreditar la idea de una influencia religiosa sobre la acción capitalista”.¹⁸⁵ Precisamente por ello, hay un aspecto teórico de esa tesis que sí se ha resuelto después de todo a su favor, la de la influencia de la religión sobre ciertos aspectos de la economía, lo cual ha dejado totalmente fuera de combate a aquellos críticos de la tesis weberiana, como Kurt Samuelsson, que negaban cualquier

tipo de relación entre estas dos esferas, dado que, según él, “los factores ideativos no pueden afectar el ámbito material”. Muy pocos hoy en día, agrega Cohen, ven las ideas como un mero epifenómeno de la base económica o material, pues incluso los neomarxistas recurren a Gramsci para demostrar que un buen enfoque marxista jamás ignoró la “autonomía relativa” de la superestructura ideológica. De tal modo que en el terreno teórico Weber ha ganado la batalla: “La multidimensionalidad weberiana predomina en la sociología establecida sobre el enfoque materialista unifactorial [...], la religión puede y de hecho afecta la vida económica, las únicas preguntas que quedan por resolver son cuándo, cómo y qué tanto”.¹⁸⁶

En el caso específico de la tesis sobre el protestantismo, tales interrogantes han sido más difíciles de resolver porque los defensores de ésta, incluido Weber mismo, no le conceden absolutamente nada a los críticos, mientras que algunos de estos últimos, como MacKinnon, afirman que la tesis está totalmente equivocada. Cohen propone, por tanto, una negociación política, ambas partes tienen que ceder algo porque lo que se necesita es una interpretación intermedia que preserve lo correcto y descarte lo no confirmable:

Esto significa que cuando Weber exagera, más que intentar desacreditarlo totalmente, lo mejor es tratar de sintonizar hacia abajo la estimada magnitud del impacto del protestantismo. También significa dividir la tesis de Weber en sus partes constituyentes, poniendo a prueba separadamente cada subhipótesis, para retener selectivamente aquellas que hayan sido verificadas por la evidencia histórica [...]. La clave para dividir la tesis weberiana se encuentra en la cuestión de cómo lleva a cabo el protestantismo su impacto, pues afecta al capitalismo de muy diversas maneras. Cada uno de estos nexos entre el protestantismo y el capitalismo es un mecanismo separado de influencia, y puede ser sopesado de manera separada [pues] no por el hecho de que ocurra alguna influencia religiosa esto significa que toda la teoría sea correcta, como tampoco la ausencia histórica de un mecanismo hipotético significa la ausencia de todo tipo de influencia religiosa. De hecho, la tesis weberiana ha sido difícil de refutar *in toto* porque la refutación de un mecanismo particular todavía deja a los demás como viables. Sólo una puesta a prueba comprehensiva de todas las subhipótesis de Weber al mismo tiempo puede proporcionar una evaluación adecuada de su obra.¹⁸⁷

Después de sugerir esta solución para cortar las muchas cabezas de la hidra de un solo tajo, Cohen propone agregar de su cosecha algunos mecanismos de influencia del protestantismo sobre el capitalismo, no planteados expresamente por Weber, sino apenas sugeridos por él, además de eliminar algunas restricciones “innecesarias” de su tesis, tales como la de supeditar los mecanismos de influencia al papel mediador del “espíritu del capitalismo”, dado que esta noción está muy mal definida y, además, es muy difícil de poner a prueba. Para Cohen, hay muchos otros efectos económicos, según él *directos*, del protestantismo sobre el capitalismo que no pasan por la mediación del “espíritu del capitalismo”, tales como la ética del trabajo, la norma de la frugalidad y algunas doctrinas que ayudaron a legitimar al capitalismo. La modificación de la tesis weberiana propuesta por Cohen es necesaria, según él, porque sólo así “pueden especificarse correctamente los mecanismos mediante los cuales el protestantismo influyó en el capitalismo”.¹⁸⁸

Ahora bien, esta propuesta para “ir más allá de Weber” mediante una crítica a profundidad de su tesis está directamente influida por su metodología, de tal modo que a pesar de la crítica que presentará, Cohen considera que su estudio es básicamente “un análisis weberiano” porque “se apoya principalmente en Weber para la formulación de su marco teórico y deriva muchas hipótesis de su obra; sólo de manera secundaria pone a prueba su famosa tesis”.¹⁸⁹ Dicho lo cual, Cohen demuestra que frente a la crítica a su artículo de 1980 por no conocer bien la metodología weberiana, especialmente la del tipo ideal, ahora sí ya hizo su tarea, y aunque reconoce que “de hecho, el uso de los tipos ideales es inevitable” para estudiar bajo un solo rubro, por ejemplo, al puritanismo, también debe tenerse cuidado con ellos porque pueden ser usados de muchas maneras y “Weber adoptó ciertas prácticas peligrosas que el presente estudio busca evitar”.¹⁹⁰ En efecto, al construir sus tipos ideales sobre la ética protestante y el puritanismo, Weber les dio una mayor consistencia lógica interna de la que jamás tuvieron en la realidad histórica, lo cual implica el riesgo de una simplificación capaz de desembocar en una “falsificación histórica”.¹⁹¹

El otro tema que Cohen no había tomado en cuenta en su artículo de 1980, pero que ahora está dispuesto a reconocerle una enorme importancia, es el del recurso de las *afinidades electivas*, pues si bien en sus ensayos Weber planteó una relación causal entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo, “él no intentó, sin embargo, *probar* su causación, sino que en vez de esto empleó el método de las ‘afinidades electivas’, el cual sólo intentaba mostrar una congruencia o ‘correlación’ entre el protestantismo ascético y el espíritu del capitalismo, es decir, mostrar que ambos dirigían la conducta en la misma dirección general”.¹⁹² Y las razones por las cuales, según Cohen, Weber “prefirió el análisis correlacional al análisis causal” derivan de la dificultad de determinar el orden temporal de la cuasalidad entre los acontecimientos, así como de mantener controlado el peso de las variables materiales, de tal modo que “la indeterminación de la dirección causal explica y justifica el enfoque de las ‘correlaciones’”.¹⁹³ Aunque Cohen afirma expresamente su propósito de adoptar en su crítica el enfoque de las *afinidades electivas* para examinar “la congruencia entre las doctrinas religiosas y la conducta económica”, dado que tal método “permite analizar si la lógica de una doctrina llevó o no a un particular curso de acción”,¹⁹⁴ lo cierto es que todo su sistema de poner a prueba los diversos componentes de la tesis weberiana se basa, de hecho, en un criterio eminentemente causalista.

Por otra parte, Cohen propone introducir un nivel adicional de análisis que, según él, no está presente en el estudio de Weber, y que consiste en diferenciar los efectos de la *conducta* de los efectos de la *cultura*. Los primeros son inmediatos, afectan a los individuos de manera consciente y deliberada y son más fáciles de medir e identificar; los segundos son de más largo plazo, afectan de manera no consciente a amplios sectores

sociales y aunque originalmente provienen de los primeros, se mantienen mucho tiempo después de que éstos ya se extinguieron. Esto explica por qué “para el tiempo en que el capitalismo llegó a dominar la producción en el siglo XIX, cualquier ayuda directa del puritanismo tuvo que haber sido cultural”.¹⁹⁵ Un ejemplo de *efecto de conducta* es la tendencia de los primeros puritanos a trabajar duro porque ése era su deber ante Dios; un ejemplo de *efecto cultural* es la justificación de las desigualdades capitalistas sobre la base de que el trabajo industrioso merece mayor recompensa que el trabajo fácil o el ocio. “Los efectos culturales del puritanismo se extendieron lo mismo a la cristiandad posterior y a la cultura secular, por ejemplo, que a la cultura dominante de la Inglaterra victoriana”.¹⁹⁶

Finalmente, Cohen considera que es necesario incluir en el análisis de la relación entre ideas e intereses la manera en que toda la tradición judeocristiana, y no nada más la protestante, pudo haber desarrollado un determinado tipo de valores que afectaron el desarrollo de toda la cultura occidental y que, en su aspecto económico, pudieron haber sido fundamentales para el surgimiento del capitalismo.¹⁹⁷ No obstante, Cohen parece desconocer la metáfora del guardaguas, mediante la cual Weber estipuló específicamente la manera en que se relacionan las ideas con los intereses y que tiene una importancia decisiva para interpretar el significado explicativo de sus ensayos sobre el protestantismo. Por otro lado, Cohen menciona la importancia de tomar en cuenta la paradoja de las consecuencias no buscadas.¹⁹⁸ Pero esto parece ser más una afirmación protocolaria de dientes para fuera, porque en el análisis ofrecido por Cohen —en los capítulos centrales de su libro— para nada la pone en práctica pues pretende “ponerlo todo a prueba” en función de intencionalidades directas, conscientes y deliberadas. La prueba decisiva para Cohen reside en lo que los puritanos dijeron expresamente en sus diarios y cartas y no en un análisis propiamente dicho de las consecuencias no buscadas como el que hace Weber.

Con estos instrumentos Cohen se lanza a descomponer en partes y “subhipótesis” la tesis weberiana sobre el protestantismo, para lo cual se inspira evidentemente, aunque no lo cite, en el modelo de crítica desarrollado por Richard Hamilton en ¹⁹⁹6 en su libro sobre la “desconstrucción social de la realidad”. De esta manera, llega a la conclusión de que aunque el puritanismo no creó la ética de trabajo que ingresó a la cultura occidental mediante la tradición judeocristiana, sí la fortaleció antes de pasar a formar parte de la cultura secular: “El factor religioso consiste en buen medida en intensificar, modelar y diseminar las normas económicas capitalistas”.¹⁹⁹

En segundo lugar, el puritanismo no fue una fuerza externa capaz de romper el orden del tradicionalismo económico, porque en muy buena medida el puritanismo es profundamente tradicionalista. El puritanismo no contenía el *ethos* para la expansión capitalista pues era más compatible con una economía estática que con el cambio y el

crecimiento: “En suma, la ética puritana era muy diferente al espíritu del capitalismo, pues a pesar de algunas similitudes, había grandes diferencias, incluso oposiciones directas entre ambos. No había ninguna afinidad fuerte entre ellos, sino a lo más una afinidad parcial”.²⁰⁰

En tercer lugar el puritanismo no ayudó a legitimar las prácticas capitalistas mediante los efectos de la conducta, sino más bien mediante los culturales. El capitalismo no se legitimó nada más con factores religiosos, sino también mediante muchos otros elementos, como el uso de la riqueza cívica. En todo caso, la legitimación por los efectos culturales del puritanismo llegó en una etapa muy avanzada del desarrollo capitalista, “pues [los efectos] no estaban presentes para legitimar al capitalismo moderno en sus etapas iniciales”.²⁰¹

En cuarto lugar, no fue la ansiedad y la incertidumbre por la salvación lo que caracterizó a los grandes empresarios puritanos capitalistas, sino más bien la certeza de sentirse entre los elegidos. Para probarlo, Cohen cita los diarios de dos puritanos ingleses del siglo XVII, en la línea de investigación marcada por Gordon Marshall para el caso de Escocia, a fin de probar que la duda por la salvación no fue la principal motivación en la conducta de esos puritanos. Lo que de ningún modo resulta claro es “si ese confiado activismo tuvo un efecto sustancial en la transformación de la economía”, pues esos puritanos eran un grupo demasiado pequeño como para configurar una clase empresarial.²⁰²

En quinto lugar, la preocupación por la salvación en muchos otros puritanos se manifestó en una gran diversidad de direcciones además de la económica, y en algunas ocasiones la realización de piadosas “buenas obras” tuvieron claramente un carácter antieconómico. Además, la motivación para llevar a cabo esas buenas obras fuera de la esfera económica y el lugar de trabajo era mucho más fuerte que para realizarlas dentro de esos espacios.²⁰³

En sexto lugar, la disciplina puritana y las sanciones religiosas no tuvieron la misma importancia en Inglaterra que en Norteamérica. En el primer caso el peso de la disciplina de grupo de las sectas fue mucho menor. En el caso inglés es necesario eliminar el factor de la disciplina religiosa como un elemento que haya podido ayudar al desarrollo del capitalismo pues “nunca produjo los mismos efectos que Weber describió para el caso de América”.²⁰⁴

En séptimo lugar, a pesar de toda la importancia que Weber atribuyó a las sanciones religiosas como factor motivacional para el ascetismo intramundano del calvinismo, tales sanciones proporcionan una explicación poco satisfactoria para entender cualquier tipo de impacto sustantivo del puritanismo sobre el capitalismo. No sólo fueron los efectos de la ansiedad por la salvación mucho más débiles de como los describió típico idealmente Weber, sino que las sanciones religiosas también fracasaron en concentrar la acción en la

racionalidad económica. “Más aún, el enfoque de las sanciones religiosas es en muy buena medida irrelevante para entender el posterior impacto de las ideas puritanas sobre una cultura más amplia”.²⁰⁵

De tal modo que Cohen sentencia el siguiente veredicto: “Las hipótesis acerca de la ética del trabajo, el ahorro y la legitimación fueron verificadas pero con importantes salvedades; por otro lado, las referentes al espíritu del capitalismo, la salvación, la disciplina religiosa, las sanciones y la aprobación de la riqueza y su adquisición fueron en muy buena medida falsadas”.²⁰⁶ En cuanto al modo específico como operan los “mecanismos de influencia” del puritanismo sobre el desarrollo del capitalismo, Cohen concluye que

[...] no se encontró ninguna influencia significativa entre los mecanismos que implican el espíritu del capitalismo, la disciplina religiosa, la ansiedad por la salvación o la demostración de la salvación personal. Similarmente, la realización de buenas obras hizo muy poco para ayudar a la expansión capitalista. En conjunto, hubo influencias de conducta y culturales en operación. Algunos de los efectos de conducta fueron mixtos o limitados en su impacto; en cambio, las influencias culturales fueron mayores y más duraderas [...] después de que un selectivo proceso de tomar elementos prestados había tenido lugar y después de que el capitalismo dominante se había convertido en algo tan institucionalizado que requería de legitimación.²⁰⁷

Cohen considera que en este último punto la tesis de Weber también necesita ser corregida porque aunque está en lo cierto al postular que la expansión económica moderna fue gestada por algo más que el mero afán de ganancia, de codicia o de necesidades de consumo, no es cierto que la ética de trabajo haya finalmente desembocado en un puro utilitarismo secularizado donde la piedad puritana se desvaneció completamente; por el contrario, “a través de su influencia cultural permaneció como una fuerza moral gobernando al capitalismo moderno”.²⁰⁸ No obstante, la ética de trabajo puede fomentar mucho más el éxito capitalista cuando viene acompañada de incentivos para la ganancia que cuando se presenta sola.²⁰⁹

El balance final de Cohen con respecto a la validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo es el siguiente: por tener antecedentes en la tradición religiosa judeocristiana, haber llegado demasiado tarde como para legitimar un proceso capitalista ya puesto en marcha y no haber suficientes puritanos en términos numéricos como para constituir una clase empresarial, “la contribución del puritanismo, y de la religión en general, fue importante pero no críticamente decisiva” para el desarrollo del capitalismo moderno.²¹⁰ Poner a prueba la tesis weberiana es muy complicado porque, de hecho, se compone de varias tesis parciales y, por ello, necesariamente “la tesis de Weber está parcialmente en lo cierto y parcialmente equivocada; algunos mecanismos de influencia operaron tal como fueron planteados, pero otros no”.²¹¹ A final de cuentas:

Hay algo de cierto en la proposición de que el protestantismo influyó el capitalismo moderno, pero menos

de lo que Weber afirmó. Muchos menos mecanismos de influencia operaron de los que él enumeró; la mayoría de los que sí operaron fueron más débiles de lo que supuso, y su impacto fue menos revolucionario de lo que pensó. La verdad o falsedad de la tesis de Weber depende de la manera en que sea propuesta. En el nivel más general, es verdad que las ideas religiosas pueden afectar la economía; el protestantismo sí ayudó al capitalismo moderno. Más aún, Weber especifica correctamente la ética de trabajo como mecanismo de influencia. No obstante, si la tesis de Weber es planteada en términos del espíritu del capitalismo, uno se encuentra parado en hielo frágil. Su existencia no puede ser verificada; y si existió, entonces tendría poca afinidad con el puritanismo, puesto que los dos serían algo antitéticos. Igualmente, la tesis de Weber no es correcta si se cuelga de la manera en que las preocupaciones por la salvación impulsaron a los puritanos hacia el trabajo y la ganancia, de la manera en que la racionalidad religiosa incrementó la racionalidad económica o de la conquista de la tradición por el individualismo religioso.²¹²

Para Cohen, quienes defienden la tesis weberiana no parecen percatarse de la gran debilidad empírica de su noción del *espíritu capitalista* o de la implausibilidad de que la conducta económica fuera vista como señal de elección por los puritanos del siglo XVII. Pero, por otro lado, sus detractores y críticos no han podido demostrar que el protestantismo no hizo *algún tipo* de aportación al desarrollo del capitalismo moderno. Más aún, el error más grande de la mayoría de los críticos de la tesis de Weber ha sido el no percatarse de que

[...] se trata de una tesis multifacética: si uno o varios de los mecanismos de influencia propuestos se invalida, la obra de Weber ofrece otros que son más consistentes con la evidencia, de tal modo que la tesis en su conjunto no puede, ni ha podido, ser refutada por críticas parciales y limitadas. Una vez que la tesis de Weber es desagregada en sus varios mecanismos de influencia, su validez o falsedad no necesita verse ya como una proposición de todo o nada.²¹³

Un aspecto que sólo en escasas ocasiones ha sido tomado en consideración, por ejemplo por Tawney, Walzer y Little, es que el puritanismo fue una fuerza revolucionaria mucho más importante en el campo de la política que en el económico, donde su influencia parece haber sido mucho más moderada de lo que supusieron Weber y sus seguidores.²¹⁴

A diferencia de la posición adoptada por Cohen, en 1980, donde pretendió refutar globalmente la tesis weberiana sobre la muy endeble base de encontrar en la Florencia del siglo XV muchos elementos para probar que ya había ahí una importante formación capitalista, su posición en 2002 es más bien la de afirmar que la tesis weberiana *es una exageración*, pero con muchos elementos de verdad. Después de criticar a Weber por lo que Cohen considera que son sus “inexactitudes empíricas”, sus “debilidades lógicas” y su abuso por la manera en que utiliza los tipos ideales,²¹⁵ Acaba por reconocerle que su gran aportación está en “el nivel teórico” por la manera en que desarrolló el mejor marco posible para analizar la relación entre las ideas e intereses en el proceso del cambio social y porque en sus estudios posteriores sobre la ética económica de las religiones universales, y especialmente su *Historia económica general*, ofreció un balance mucho

más equilibrado con respecto a cómo “los factores no religiosos influyeron en la transformación del capitalismo”.²¹⁶ De tal modo que Weber “sí realizó” y “muy bien”, en esos estudios posteriores, la relativización del peso causal histórico que pudo haber tenido el protestantismo en el desarrollo de la cultura occidental, lo cual tampoco significa que “este último énfasis sea del todo consistente con lo que Weber escribió antes”.²¹⁷

La “evidencia” mediante la cual Cohen concluye que Weber había planteado “hipótesis equivocadas” sobre los mecanismos de influencia del puritanismo en el desarrollo del capitalismo moderno es, a su vez, sumamente débil, endeble y escueta. Se basa en los diarios y cartas de únicamente *dos* empresarios puritanos del siglo XVII, Elias Pledger y Nehemiah Wallington, para construir su propio tipo ideal que supuestamente refuta el construido por Weber con las figuras de Baxter y Franklin. No obstante, al igual que ocurrió con el caso de la teología del convenio argumentada por MacKinnon en 1988, la evidencia presentada por David Zaret en 1985, y también la de Gordon Marshall en 1981 para el caso de Escocia, resulta mucho más rica y diversificada y, a final de cuentas, apoya más la reconstrucción de Weber que la de sus críticos. En este sentido, Cohen se volvió a subir al cuadrilátero en 2002 con una evidencia mucho menos sólida y concluyente que la que creía tener. A su favor puede decirse que su crítica de 2002 está mejor fundamentada y es mucho más equilibrada que la de 1980, en parte porque su verdadero adversario parece ser más Holton, su verdugo de 1983, que el propio Weber. De ahí sus ambivalencias respecto a la manera en que revalora a Weber en 2002, y para muestra damos tres botones del capítulo de ese libro, donde Cohen ofrece sus conclusiones.

Con respecto a todas las aplicaciones que ha tenido la tesis weberiana y que rebasan su explícito y delimitado marco de validez espacio temporal, Cohen concluye que “resulta irónico cuando un sociólogo considera su teoría útil para la comprensión de unos cuantos casos históricos, y después surjan investigaciones para probar que la teoría era mucho más general en su utilidad y aplicabilidad”.²¹⁸ Respecto a lo que representa la figura de Weber, y lo que finalmente Cohen propone hacer con su tesis sobre el protestantismo: “A pesar del genio de Weber y de su elegancia teórica, y a pesar del papel formativo de su obra en la configuración del conocimiento actual, algunas partes de su argumento deben ser descartadas o modificadas”.²¹⁹ Finalmente, con respecto a lo que significó el propio “marco conceptual” de Weber para la sociología de la religión, la historia económica y la elaboración de su propio libro de 2002, Cohen le reconoce lo siguiente:

Su esquema conceptual ha proporcionado el punto de partida para investigar los efectos de la religión en el capitalismo moderno. Ha generado una gran abundancia de hipótesis para la verificación histórica y dado relevancia teórica al trabajo sobre esta cuestión. Al proponer varios mecanismos mediante los cuales el puritanismo afectó al capitalismo, la fuente primordial de este estudio ha sido Max Weber. Él ha

proporcionado el esquema conceptual usado aquí. [220](#)

Ringer, Attali, el misticismo, los *hackers* y la traducción al español del *Antikritisches Schlußwort*

En 2002 también aparecieron publicados un artículo de Fritz Ringer para defender la tesis de que Max Weber siempre tuvo una posición *causalista* en la explicación de fenómenos históricos y sociales, aun cuando no menciona expresamente su tesis sobre la ética protestante,²²¹ y uno de Christopher adair-Toteff, quien demuestra que Weber desarrolló un creciente interés por el fenómeno religioso del misticismo, al grado de que en sus últimos años lo consideraba una categoría analítica del mismo rango que la del ascetismo, pese a que en la primera versión de sus ensayos sobre la ética protestante su atención estaba primordialmente centrada en el segundo fenómeno religioso y el misticismo apenas y si fue mencionado.²²²

Por otro lado, las típicas deformaciones de la tesis weberiana cubrieron en 2002 su cuota de todos los años. Le tocó a Jacques Attali la muy poca honrosa distinción de encabezarla al presentar una caricatura de esa tesis, probablemente “tocada de oídas”, pues es incapaz de proporcionar alguna página o edición de las pocas “citas textuales” que hace de la clásica obra de Weber y, en cambio, afirma que el principal objetivo de ésta era supuestamente difundir un mensaje antisemita.²²³ Para ya no perder el tiempo en exhibir la ignorancia de Attali sobre la obra de Weber, ni las múltiples deformaciones, simplificaciones y tergiversaciones que hace de ésta, procedo a citar su más sumaria y representativa conclusión:

Al creer que hace la apología de la ética del capitalismo protestante, Weber no hace más que agregar un piso en la escalada del antisemitismo[...]. El debate rápidamente inaugurado en torno a esta obra imponente acabó por reconocer a Max Weber como el más grande sociólogo de su tiempo. Y todavía hoy en día, muchos citan con respeto esta suma de ignorancia e ingenuidad, sin ver que es una de las principales fuentes —junto con Marx a quien él detestaba— del antisemitismo alemán.²²⁴

También la cuota de las aplicaciones extrapoladas de la tesis weberiana, para explorar temas y ámbitos de investigación totalmente fuera de los explícitos parámetros de validez espacio temporal señalados por Weber, fue cubierta en 2002, como todos los años, mediante una ingeniosa propuesta para estudiar ahora “La ética de los *hackers* y el espíritu de la era informática”.²²⁵ De hecho, tal título ya había sido usado en un libro publicado en 2001, pero más con una intención juguetona que con una intención seria por explorar las semejanzas entre el comportamiento de las sectas protestantes del siglo XVII estudiadas por Weber, con el comportamiento de ese grupo sectario de los *Hackers* de las computadoras y la informática contemporánea, el cual asegura realizar sus acciones de piratería y sabotaje de acuerdo con un riguroso código ético.²²⁶

Kirkpatrick se propone, en cambio, tomar más en serio tal semejanza o analogía a fin

de llegar a la conclusión de que así como Weber encontró que las sectas protestantes fueron víctimas de su propio éxito pues ayudaron a desarrollar, en contra de sus intenciones originales, un sistema económico y social que acabó por secularizarse y hacer a un lado las motivaciones religiosas que lo acompañaron en sus inicios, así también “la ética de los *hackers*” ayudó a realizar la meta de la computación personal ubicua que revivió los antiguos ideales de la autonomía y el “empoderamiento” personal por medio del ejercicio de la razón, pero a la larga tales ideales se vieron rebasados por la extensión prácticamente planetaria del uso de las computadoras personales y la globalización del internet, donde todo esto acabó por convertirse en una mera necesidad de la vida cotidiana para la mayoría de los usuarios y no en un privilegio reservado para una pequeña secta de privilegiados regidos por sus propios y rigurosos códigos éticos. Hoy en día, los ideales y el pretendido código ético de los *hackers* “parecen casi anacrónicos” pues “el espíritu radical de los pioneros de las PC es una memoria —en la medida en que lo que aún acosa al moderno usuario de la PC se encuentra en la figura mítica del ‘hacker’ o pirata informático— mientras que su artículo básico de fe se ha convertido en algo mundano e incontrovertible”.²²⁷ Por ingenioso que resulte esta extrapolación, no prueba nada a favor o en contra de la validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo, a no ser, quizá, su potencialidad aparentemente infinita para inspirar nuevas áreas de investigación y exploración para lo que C. Wright Mills denominó con gran tino “la imaginación sociológica”.

Finalmente, en 2002 apareció traducido por primera vez al español el importante *Antikritisches Schlußwort* (1910) de Max Weber, el cual fue vertido con una ligera variación en el título como “Mi palabra final a mis críticos”, y publicado en el último número de 2002 de la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*.²²⁸ Este texto, basado en la segunda respuesta de Max Weber a Felix Rachfahl, resulta fundamental para entender los auténticos propósitos de la tesis weberiana sobre la ética protestante, y ya tanto Gordon Marshall y Guy Oakes como Wilhelm Hennis habían señalado desde la década de los ochenta que simplemente no podía hacerse una crítica adecuada a tal tesis sin haber leído este texto crucial. Más aún, para Hennis resultaba un verdadero “escándalo” que esa tesis se hubiera discutido durante más de ochenta años al margen del texto donde Weber expone con la mayor claridad posible cuáles eran sus auténticos propósitos y, más aún, donde expresamente define cuál es su “problemática central” (*Fragestellung*) no nada más para su tesis sobre el protestantismo, sino para toda su obra: la preocupación por el tipo de ser humano (*Menschentum*) que debe vivir en las modernas condiciones de un capitalismo burocratizado y deshumanizado.

La traducción venía precedida de un texto de quince páginas que exponía los pormenores del contexto que había llevado a Weber a escribir su “palabra final” a sus críticos, se resumían las críticas de Rachfahl a Weber y se señalaba que a pesar de todas

sus limitaciones y de toda la irritación que le provocaron a Weber, esas críticas tenían grandes méritos, pues tendrían también una gran repercusión implícita en la “guerra académica de los cien años” que acababa de iniciarse, pues

Es probable que sin el acicate de la crítica de Rachfahl, Weber no nos hubiera dejado un resumen tan pormenorizado como el que presenta en su “palabra final” con respecto a los objetivos, límites, metodología y “matices” que inspiraron a su proyecto original de investigación sobre este tema. Por otro lado, muchas de las críticas de Rachfahl, por estrechas, simplistas o injustas que puedan parecer, serían repetidas en las décadas siguientes por muy diversos autores, de distintas partes del mundo, que ignoraban lo que Rachfahl había escrito al respecto [y] repiten, con variantes y de manera muy independiente entre sí, algunas críticas que, en honor a la verdad, Rachfahl fue el primero en formular hacia 1909. [y si esos autores] repiten, sin saberlo, variantes de las críticas que Rachfahl ya había hecho a Weber en 1909, entonces el *Schlusswort* de éste adquiere una muy especial actualidad, pues en él Weber parece responder *avant la lettre* a muchos otros críticos además de a Rachfahl, por lo que en virtud de ello, se justifica plenamente el que la hayamos traducido, no sin cierta intención de provocación, con el título de “Mi palabra final a mis críticos”.²²⁹

La publicación de esta traducción por primera vez al español es el precedente inmediato para la publicación de la primera edición crítica en español de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, con lo cual ingresamos al año de 2003.

La primera edición crítica de la *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* en español publicada en México en 2003

En efecto, en julio de 2003 apareció en el Fondo de Cultura Económica la primera edición crítica y comentada en español del célebre texto weberiano.²³⁰ Además de revisar a profundidad la traducción de Legaz Lacambra de 1955, a fin de actualizarla en términos clave como los de *Lebensführung*, *Kulturkreisen*, *Entwicklung*, “afinidades electivas”, “ascetismo intramundano” y “jaula de hierro”, todos los cuales habían sido traducidos de una manera muy deficiente o anacrónica, se corrigieron también diversas estructuras sintácticas para hacerlas más acordes con el original en alemán. El modelo para editar el texto se tomó de las ediciones críticas de otras obras de Weber publicadas desde 1985 dentro del proyecto de la *Gesamtausgabe*, pero no pudo consultarse ninguno de los dos volúmenes que serán dedicados a las dos versiones de los ensayos de Weber sobre la ética protestante dado que aún no habían aparecido en el momento en el que se preparó la edición crítica mexicana (y contra lo esperado, siguen sin aparecer en la segunda mitad de 2012). En este sentido, la edición mexicana fue la primera en el mundo que se adelantó al proyecto alemán de contar con una edición basada en notas críticas, filológicas y explicativas, así como variantes de texto, pues la francesa de Kalinowski en 2000, la británica de Baehr y Wells en 2002 y la estadounidense de Kalberg también en 2002, seguían otros modelos de edición no basados en los criterios de la *Gesamtausgabe*. Por otro lado, ni la de Kalinowski, la de Kalberg ni tampoco la traducción española de Joaquín Abellán, de 2001, de la primera versión de 1904/1905, incluían un texto tan importante como el de la “respuesta final” de Weber a sus críticos en 1910, aunque Wilhelm Hennis había advertido la imperiosa necesidad de incluirlo en una auténtica edición crítica a fin de entender adecuadamente la intención y objetivos de los ensayos weberianos sobre la ética protestante. Baehr y Wells sí lo incluyeron, pero ni por la calidad de sus notas explicativas ni por la ausencia del señalamiento de las variantes entre las dos versiones puede considerarse la valiosa edición Penguin como una auténtica edición crítica, por lo menos no en el sentido en que estaba proyectada la edición alemana de Hartmut Lehmann dentro de la *Gesamtausgabe*.

La edición mexicana cuenta además con un sistema de corchetes que permite ver con claridad las variantes, agregados y modificaciones que Weber introdujo en su segunda versión de 1920 frente a la primera de 1904/1905, de tal modo que constituye una edición de *las dos versiones* de la obra y no nada más de la de 1920, única traducida y difundida durante todo el siglo XX, o de la de 1904/1905 en la que se basan las traducciones española de Abellán y la británica de Baehr y Wells. La de Kalberg se basa, por su parte, en la tradicionalmente difundida versión de 1920. Todas estas nuevas ediciones, salvo la de Abellán, incluyeron además el ensayo de Weber sobre las sectas

protestantes, pero mientras que la británica publicó la versión embrionaria y más corta de 1906, las de Kalinowski, Kalberg y Gil Villegas publicaron la más amplia y reelaborada versión de 1920 que Weber preparó especialmente para ser incluida a continuación de sus ensayos sobre la ética protestante, dentro del primer volumen de los *Ensayos sobre sociología de la religión*.

La edición mexicana incluyó además las secciones de *Economía y sociedad* y del primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión* donde Weber hace alusiones al significado de los efectos económicos del puritanismo. También se tomó en cuenta el último capítulo de la *Historia económica general* donde Weber resumió sintéticamente ante sus alumnos su teoría más amplia sobre los orígenes del moderno sistema capitalista y el delimitado papel que jugó en ello la ética protestante. Para Randall Collins y otros críticos, este texto resulta de fundamental importancia para entender mejor el significado de los ensayos weberianos sobre la ética protestante. En general, la elección de todos estos textos, publicados en calidad de apéndices en la edición mexicana, se inspiró en la selección que Johannes Winckelmann preparó en 1968 para una edición alemana del clásico texto weberiano y que fue la más usada en las universidades alemanas entre esa fecha y 1996. En la Universidad de Heidelberg, a finales de los años setenta e inicios de los ochenta, por ejemplo, era la única edición utilizada en los seminarios de Lepsius, Schluchter y Hans Norbert Fügen. Ésa es la razón principal por la cual se seleccionaron los textos incluidos en la edición mexicana y no otros, pues la inclusión de textos metodológicos, como el de la “objetividad” de 1904, por importantes que sean, se salen del género apropiado para una edición crítica de la *EP* y la rebajarían, literalmente por su “degeneración”, a una antología de miscelánea. En todo caso la edición mexicana se rigió, para sus criterios de elaboración de notas y selección de textos, en los de la *Gesamtausgabe* y no en los de una selección miscelánea. Por eso, en parte, es una edición crítica.

La antología de textos culmina con la traducción por primera vez al español del *Antikritisches Schlußwort* en el que Weber refutó a Rachfahl y proporcionó su “palabra final” a sus críticos,²³¹ pero por lo visto no nada más del periodo de la primera década del debate, sino también para muchas décadas posteriores, según queda señalado al final del apartado anterior del presente capítulo de esta investigación. Probablemente Hennis y Oakes (pero también Baehr, Whimster y Chalcraft) opinarían que la traducción e inclusión de este texto específico, así como el ensayo redactado por el editor para explicar el contexto que llevó a Weber a escribirlo, es la aportación más importante de la edición crítica mexicana, dado el virtual desconocimiento en el mundo hispanoparlante de este texto crucial antes de esta traducción, así como por la importancia exegética y hermenéutica del texto mismo para complementar cualquier nota crítica y aclaratoria a los ensayos sobre la ética protestante.

Ahora bien, una edición con estas características no puede ser inocente o neutral en cuanto a su significado interpretativo y hermenéutico. Cada nota crítica y aclaratoria, cada elección para la traducción de términos clave, así como la justificación de por qué se eligió una específica traducción para un determinado término y no otra, estuvo regida por una muy consciente y concreta interpretación previa del significado del clásico texto de Max Weber, así como del lugar que ocupa en el contexto de su obra global. Por ello, en el estudio introductorio se expuso deliberadamente cuáles fueron esos criterios interpretativos, ubicándose en una específica posición dentro de la polémica centenaria en torno a uno de los textos más importantes de toda la tradición de la sociología occidental.

Ahí se señalaron expresamente, pues, las siguientes consideraciones: 1) “Max Weber jamás afirmó que el protestantismo fuera la causa genética del capitalismo ni mucho menos que la Reforma protestante precediera cronológicamente al desarrollo del capitalismo moderno”²³² (pues en todo caso lo que está a discusión es si la ética protestante fue causa o no de la mentalidad o espíritu del capitalismo moderno); 2) la explicación de Weber sobre los orígenes estructurales del capitalismo moderno la desarrolló en obras posteriores a la primera versión de la *EP*, tales como *Economía y sociedad* y la *Historia económica general*, de tal modo que la tesis sobre la ética protestante es tan sólo una parte de un conjunto explicativo mucho más amplio;²³³ 3) el propósito fundamental de Weber en la *EP* no era ni refutar a Marx ni contraponerle una interpretación idealista de la historia²³⁴ (pues el editor ya era plenamente consciente en 2001 de las tesis de Hennis, Scaff y Tyrell con respecto al probable mayor peso de Nietzsche sobre el de Marx en el planteamiento de la problemática weberiana, así como el respeto que Weber siempre tuvo por la figura de Marx); 4) la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo no puede verse en términos de una causalidad *genética* de la primera sobre el segundo, sino en términos de una relación más abierta y flexible de afinidades electivas²³⁵ (la cual puede ser una *variante* de la explicación causal pero no de corte genético, dado que, según Weber, puede haber *espíritu* del capitalismo sin *forma* o *sistema* capitalista y viceversa); 5) la tesis weberiana se rige por un rico y complejo pluralismo metodológico donde no es posible reducirlo todo a una explicación unifactorial “de última instancia”, y de ahí proviene buena parte de su fuerza y longevidad frente a diversos tipos de fallidas críticas a lo largo de cien años;²³⁶ 6) la tesis también tiene una explícita delimitación de validez espacio temporal pues se trata de una investigación parcial y sumamente delimitada, por lo que “en este sentido, los ensayos sobre *La ética protestante* no constituyen una abstracción teórica con posibilidades de extrapolación a cualquier época o parte del mundo donde se encuentren protestantes, sino una investigación rigurosamente acotada a un periodo histórico en el mundo occidental situado entre el siglo XVI y el siglo XVIII”;²³⁷ 7) la tesis se ubica más allá de la

contraposición entre “materialismo” e “idealismo” pues su interpretación sobre cómo se relacionan las ideas con los intereses, basada en el teorema del guardaguas, el recurso de las afinidades electivas y la paradoja de las consecuencias no buscadas, plantea un novedoso marco teórico para explicar cómo las ideas alcanzan “eficacia” histórica, más allá de la superada dualidad entre materialismo e idealismo.²³⁸

La edición crítica de 2003 también planteó *por primera vez* para el mundo hispanoparlante no tanto la existencia de dos versiones diferentes de la *EP*, sino que señaló detalladamente en dónde residían y en qué consistían tales variantes y modificaciones, así como cuáles son las implicaciones teóricas más importantes de las correcciones que Weber introdujo para la segunda versión de 1920, entre las que sobresale la aparición conceptual del término clave del *desencantamiento del mundo*.²³⁹

De tal modo que al ser ésta la *primera interpretación*, en el mundo hispanoparlante, plenamente consciente de las variantes y modificaciones entre las dos versiones de la *EP*, así como del desarrollo histórico genético de las distintas obras de Weber, pudo llegar al siguiente planteamiento respecto al significado del debatido problema de la *causalidad* en la tesis weberiana sobre el protestantismo. En la primera versión de 1904/1905, tal como lo señaló Hartmut Lehmann desde 1996, Weber parece conducir un interesante experimento científico, sumamente flexible y abierto en cuanto a las conjeturas y potenciales refutaciones a su hipótesis. Sin embargo, para cuando redactó la segunda y “definitiva” versión de 1920, Weber habla más como una “autoridad consagrada” que presenta los *resultados* de una investigación, “contra la cual ya no acepta mayor objeción”,²⁴⁰ en parte porque tiene la confianza de poder apoyarla ahora en todas las investigaciones de sus tres volúmenes de sociología de la religión comparada, así como de los textos preparados para *Economía y sociedad* redactados a partir de 1911 y que por lo tanto no estaban presentes cuando publicó la primera versión de la *EP*, independientemente de que las polémicas con Fischer y Rachfahl, entre 1907 y 1910, también obligaron a Weber a delimitar con mayor precisión los objetivos y propósitos últimos de esa “temprana” investigación.

Ahora bien, ¿cómo afectaron específica y concretamente esas obras y resultados a la segunda versión de la *EP*? Si se lee con cuidado la interpretación en mi introducción como editor a la edición crítica de 2003, podrá observarse que ya ofrezco ahí una interpretación *causalista*, aunque acotada, de la tesis weberiana sobre el protestantismo con fundamento en dos aspectos teóricos y metodológicos esenciales de la sociología de Weber que sólo pudieron haber aparecido para la segunda versión de 1920, puesto que se trata de elementos pensados y elaborados por él a partir de 1911, o 1910 cuando más temprano si es que también se toma en consideración el texto de “Mi palabra final a mis críticos”. ¿cuáles son, pues, esos elementos? básicamente dos: 1) su *definición de sociología* que aparece en la primera página de *Economía y sociedad* pero cuya

concepción se remonta al artículo en *Logos*, de 1913, “sobre algunas categorías de la sociología comprensiva”, y 2) su *teorema del guardagujas* mencionado por primera vez en un artículo publicado en el *Archiv* (vol. 41, núm. 1) en 1916, pero cuya concepción es expresamente ubicada por Tenbruck también en 1913, aunque según Marianne lo contenido en ese artículo se remonta incluso a 1911.²⁴¹

La “Introducción del editor” a la edición crítica de la *EP* de 2003 ofreció así un contexto interpretativo del significado de los ensayos de Weber sobre el protestantismo para el problema de la *causalidad* con fundamento en dos elementos *que no aparecen expresamente* en el texto como tal, ni en la segunda versión y mucho menos en la primera. Sin embargo, en mi opinión, fundada en el conocimiento de la literatura alemana pertinente al tema de los años setenta, dichos elementos no sólo se encuentran presentes de manera subyacente ahí, sino que permiten, además, explicar mejor el significado de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, así como el lugar que ocupan dentro de la obra global de Weber. De tal modo que procedí primero a aplicar la definición de sociología de la primera página de *Economía y sociedad* a los ensayos sobre la ética protestante mediante dos pasos: 1) hacer el ejercicio hermenéutico de la comprensión interpretativa del significado de la acción social para el tipo ideal del puritano calvinista del siglo XVII, a fin de entender la manera en que la angustia existencial provocada por el terrible decreto de la predestinación acabó por generar tanto una visión del mundo como un *modo de conducción de vida* basados en la intensa actividad intramundana y la ética para el trabajo disciplinado de la vocación profesional;²⁴² 2) realizar la *explicación causal* propiamente dicha de la definición, “en su desarrollo y en sus efectos” al encontrar que el efecto, o consecuencia, de tal visión del mundo y *modo de conducción de vida* fue el que generó, “de manera no intencionada”, una acumulación de capital que afectó la dinámica por la que ya venía encarrilado el desarrollo capitalista desde finales de la Edad Media:

El calvinista puritano no se propuso consciente y deliberadamente esta consecuencia económica, pero de todas maneras la generó. Por eso se produce aquí una paradoja de las consecuencias no buscadas, en donde resulta imprescindible separar, por un lado, la *comprensión* de las intenciones buscadas de las consecuencias y efectos no buscados, por el otro. *Explicación causal* o *erklären*: el dogma de la predestinación religiosa del calvinismo generó una ética de trabajo afín al espíritu del capitalismo, lo cual incidió, de manera no buscada, en una acumulación del capital que, a su vez, modificó la dinámica de intereses del desarrollo del capitalismo.²⁴³

Inmediatamente después, y para reforzar la aplicación que había hecho de la definición de sociología de la primera página de *Economía y sociedad* a los ensayos sobre la ética protestante, procedí a señalar que se había recurrido intencionalmente a la imagen de la “trayectoria por la que ya venía encarrilado el capitalismo”, porque ésta remite al teorema usado por Weber en 1916 para explicar la manera en que se relacionan

ideas e intereses en los procesos de cambio histórico y social. Señalé también expresamente ahí que tal imagen, redactada en 1916, sólo pudo haber influido a la segunda versión de 1920 de la *EP* y no a la primera de 1905,²⁴⁴ pero además resalté que tal imagen resulta crucial y decisiva para entender el problema de la causalidad:

Teniendo en cuenta el procedimiento de la etapa de la explicación causal, o *erklären*, del sentido de la acción social del protestantismo “en su desarrollo y en sus efectos”, reconstruida en los párrafos anteriores, podemos aclarar ahora mucho mejor su significado mediante el siguiente párrafo redactado por Weber en 1916: “Los intereses materiales e ideales, y no las ideas, dominan directamente la acción de los hombres. Pero muy a menudo las ‘imágenes del mundo’, creadas por las ‘ideas’ han determinado como guardaguas los rieles sobre los que la acción viene impulsada por la dinámica de los intereses”.²⁴⁵

Al igual que la definición de sociología, en 1920, el teorema del guardaguas no aparece explícitamente formulado en el texto de la *EP*, no obstante, considero que Weber lo tenía muy presente al momento de elaborar la segunda versión. En mi interpretación, su importancia para la correcta lectura de la *EP* es tan grande que por eso lo seleccioné, tanto para ubicarlo como epígrafe de toda la obra, como para diseñar la portada de la edición donde aparece una fotografía de un guardavías a punto de cambiar la trayectoria de un ferrocarril que representa al capitalismo encarrilado y que se perfila a una distancia ya muy cercana. Además, también elegí precisamente el título de “El guardaguas” para publicar un adelanto de mi “Introducción del editor” en la revista *Metapolítica* a principios de 2003, seis meses antes de publicarse en el Fondo de Cultura Económica pero con el pleno consentimiento de esta casa editorial.²⁴⁶ Cuatro meses después, en el ejemplar de *La gaceta del Fondo de Cultura Económica* de junio de 2003, donde se anunció la inminente aparición de la edición crítica en cuestión, también se publicó un adelanto de un fragmento de mi “Introducción del editor”, donde se seleccionó precisamente para tales propósitos la parte donde se ilustra la manera en que Weber puso en práctica la combinación del método hermenéutico con el de la explicación causal en su más famosa tesis.²⁴⁷ La manera como el teorema del guardaguas se aplica a la tesis weberiana sobre el protestantismo, y considero que éste es uno de los rasgos más distintivos y originales de mi interpretación, quedó expresada pues del siguiente modo

Esta es una proposición teórica general que Weber desprendió de su análisis sociológico comparado de las “grandes religiones del mundo”. No obstante, ayuda a entender la manera en que veía el complejo problema de las relaciones entre el protestantismo ascético calvinista y la ética del trabajo del capitalismo moderno, al momento de preparar en 1920 la segunda versión de sus ensayos. En cuanto fenómeno ideológico, al adquirir eficacia histórica, el protestantismo ascético generó consecuencias paradójicas: por un lado, del principio de la predestinación se derivó no un fatalismo pasivo, sino una religiosidad activa y práctica, esencialmente afín a la ética de trabajo del capitalismo moderno, y, por otro lado, la consecuencia no buscada de generar una importante acumulación de capital modificó, a partir del siglo XVII, la trayectoria por la que ya venía encarrilada la dinámica del capitalismo moderno. En este sentido puede decirse que “la imagen del mundo” configurada por las ideas religiosas calvinistas desempeñó la función del guardaguas que modificó la

trayectoria de la vía sobre la que venía encarrilado el desarrollo histórico del capitalismo moderno, impulsado éste, fundamentalmente, por intereses materiales. Basado en esta metáfora, Weber muy bien pudo haber intitulado sus ensayos “La función del protestantismo ascético como guardaguasas en la trayectoria del desarrollo del capitalismo moderno” a fin de evitar los malentendidos de quienes creían que propuso una simplista explicación de causalidad genética del protestantismo sobre el capitalismo.²⁴⁸

En el resto del estudio introductorio señalo la importancia que también tiene leer las dos versiones de la *EP* —debidamente diferenciadas en mi edición crítica mediante el recurso de corchetes y notas aclaratorias— tomando en cuenta que Weber incorporó su muy delimitado interés de 1904/1905 sobre el espíritu del capitalismo “en el contexto mucho más amplio del sentido de la racionalidad en la modernidad en general”, el cual ya tenía claramente desarrollado como una prioridad para 1920.²⁴⁹ La influencia decisiva que desempeñaron como fuentes inspiradoras de la tesis weberiana algunos textos específicos de Simmel, Troeltsch, Sombart, Jellinek y Rickert es analizada de manera un tanto pormenorizada,²⁵⁰ y hasta donde tengo noticia, este tipo de genealogía no se había llevado a cabo, por lo menos para el caso de la *EP*, en ningún otro trabajo mexicano.

De cualquier modo, la lectura diferenciada entre las dos versiones permite concluir que si en la primera hay un mucho mayor énfasis en el recurso de las *afinidades electivas*, dado el carácter de interesante “experimento científico” en su propuesta inicial, para la segunda versión de 1920 Weber es mucho más claro en su énfasis causal, dada la influencia desarrollada en su concepción de *sociología* a partir de 1913 y dada la manera como concibe la relación entre ideas e intereses mediante el teorema del guardaguasas, respaldado éste por sus investigaciones de sociología de la religión comparada que emprendió también a partir de 1913. Probablemente ésta sea una de las mejores maneras para explicar por qué este texto clásico ha tenido lecturas diferentes a lo largo de cien años, sobre todo en lo que respecta al problema del tipo de nexo de causalidad planteado en aquél.

Las reseñas de Sabido, Pérez Franco, Ballesteros y Zabudovsky

La guerra académica de los cien años no quedaría del todo completa si no se hiciera mención a las reseñas, por parte de autores mexicanos, que mereció la edición crítica del Fondo de Cultura Económica de 2003. Sobresalen a este respecto la de Olga Sabido, en 2003, y Lilia Pérez Franco, en 2004 por el énfasis que pusieron en la importancia del teorema del guardagujas para entender la manera en que Weber relacionó las ideas con los intereses en su célebre tesis sobre la ética protestante.²⁵¹ También tienen un muy apreciable valor heurístico y crítico al respecto la de Arturo Ballesteros, en 2004,²⁵² y la de Gina Zabudovsky, en 2005; la primera porque pone un fuerte énfasis en la importancia del recurso de las afinidades electivas, y la segunda porque señala recientes interpretaciones del texto, especialmente las que van en la dirección de resaltar su importancia para los análisis de la ética del trabajo y la ética del consumo en la sociedad posmoderna, así como de la ética de los *hackers* en la sociedad cibernética.²⁵³ Conviene señalar que la reseña más completa y detallada de las cuatro, así como la que más énfasis puso en las potencialidades de la nueva edición crítica para la labor docente, fue la de Pérez Franco.²⁵⁴

La traducción al inglés en 2003 de la tesis doctoral de Max Weber

En 2003 se tradujo al inglés la muy importante obra de Max Weber, de hecho su primer libro, *Zur Geschichte der Handelsgesellschaften im Mittelalter* (1889) (*Sobre la historia de las compañías comerciales en la Edad Media*), una edición que cuenta con la ventaja sobre el original alemán de haber traducido todas las copiosas citas de complicados documentos legales en italiano, latín y español antiguo que Weber dejó sin traducir, además de que tiene un muy buen aparato crítico.²⁵⁵ Marianne Weber califica esta obra como la “voluminosa tesis doctoral” de Weber y la ubica en “la zona limítrofe entre la historia jurídica y la historia económica”.²⁵⁶ Pero, de hecho, lo que Weber defendió como tesis doctoral fueron tan sólo los capítulos centrales (3-5, pp. 85-167) de su primer libro, según advierte atinadamente en su estudio introductorio el editor y traductor al inglés de esta obra;²⁵⁷ Así, el título con el que fue publicada la disertación doctoral de Weber fue el de *Desarrollo del principio de solidaridad y del fondo especial de la compañía comercial pública a partir de las comunidades domésticas y empresariales en las ciudades Italianas*.²⁵⁸

El argumento principal de la tesis doctoral de Weber se centra en las características legales de las compañías comerciales medievales del sur de Europa en cuanto precursoras históricas de las formas modernas de las empresas comerciales. Weber subraya así diversos aspectos del derecho y prácticas comerciales medievales que sobreviven todavía en las asociaciones comerciales del capitalismo moderno, y que, incluso, posteriormente darían origen a las empresas o corporaciones multinacionales. Tales raíces pueden rastrearse hasta la Edad Media, y el primer libro de Weber es una erudita historia de esos orígenes. La personalidad jurídica de las corporaciones comerciales estuvo muy imbuida por el espíritu corporativo de la Iglesia católica por ser pilar básico del orden social medieval.

El quinto capítulo del primer libro de Weber está dedicado al caso de las compañías comerciales de Florencia, durante los siglos XIV y XV, con un especial énfasis en las empresas de las familias Alberti y Peruzzi.²⁵⁹ De tal modo que cuando algunos críticos ignorantes, como Jere Cohen en 1980,²⁶⁰ creían refutar a Weber por haber “descubierto”, supuestamente contra su tesis sobre el protestantismo, el hilo negro de prácticas comerciales capitalistas en la Florencia del Renacimiento, simplemente no sabían que Weber era un especialista y autoridad consagrada en ese tema mucho antes de empezar a escribir sus célebres ensayos sobre el protestantismo, donde, por cierto, menciona expresamente a la Florencia de los siglos XIV y XV como “el centro de máximo desarrollo capitalista en el mundo de aquella época”,²⁶¹ sin que Cohen y otros “críticos” mal versados en conocimientos históricos siquiera se lo hayan sospechado.

En esto reside precisamente la importancia de la traducción al inglés del primer libro de Weber para la guerra académica de los cien años, pues tanto el prólogo de Charles Lemert como la introducción del traductor y editor, Lutz Kaelber, subrayan la importancia de ese libro para entender mejor el significado de su célebre tesis sobre el protestantismo. Más aún, el gancho de la portada anuncia inmediatamente después del título de la obra que se trata de “The First Complete English Edition of Weber’s *Prelude The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism and Economy and Society*”. El prologuista nos avisa, además, que por fin encontramos “el otro zapato” que hace pareja con el de la *EP*,²⁶² y que estuvo tan escondido debajo de la cama durante todo un siglo para hacer cojear y ver mal a muchos críticos despistados. Se trata nada menos, pues, que de una obra que “muy bien pudiera tratarse del eslabón perdido para llegar a una respuesta más honesta de la cuestión para la cual muchos consideraron equivocadamente suficiente a *La ética protestante*”.²⁶³ Esta última es una pieza de un rompecabezas mucho más amplio que Weber empezó a armar desde su disertación doctoral. Leídas esas dos obras de manera conjunta, nos advierte el traductor y editor Kaelber, podemos llegar a tener un cuadro más completo de la manera mediante la cual Weber explicó el surgimiento del capitalismo moderno.²⁶⁴ Mientras que la disertación proporciona una explicación estructural para entender la manera en que se configuraron las empresas comerciales del capitalismo moderno desde finales de la Edad Media, los ensayos sobre el protestantismo proporcionan la explicación motivacional complementaria para un periodo posterior de ese desarrollo. También es necesario reconocer las diversas formas en que los temas de la disertación doctoral de Weber, especialmente el de la formación del empresariado italiano medieval y sus vínculos con el orden jurídico, reaparecen modificadas en su *Historia económica general* y en *Economía y sociedad*.²⁶⁵ La manera como se manifiestan esas continuidades y diferencias, según Kaelber, puede resumirse del siguiente modo:

En suma, hay continuidad en el argumento de Weber referente a la importancia de las compañías medievales, aun cuando en su obra posterior abordó el tema de la distintividad del capitalismo occidental y el racionalismo, y no, según lo había hecho al inicio de su carrera, a partir de los fundamentos legales de las empresas comerciales medievales [...]. Esta continuidad es explorada en la *Historia económica general*. Ahí, como en otros escritos cercanos a su muerte, exploró también las barreras al surgimiento del capitalismo moderno que se encuentran en el esquema organizativo de la economía medieval, las cuales habían estado más allá de los objetivos de su disertación. Más allá de este horizonte aparecía también la mayor barrera individualmente considerada que se encuentra en el lado motivacional del capitalismo moderno. Esto lo exploró en *La ética protestante*, donde ubicó los *commenda* en el contexto del capitalismo *aventurero*, y no del capitalismo moderno. Finalmente, en *Economía y sociedad*, Weber expandió el método histórico comparativo de su disertación a distintas áreas del derecho, incorporando las reglas y costumbres legales de diferentes épocas y regiones, y explorando a cabalidad la interdependencia entre el derecho y las otras esferas sociales.²⁶⁶

Una extrapolación más de la tesis weberiana para explicar la formación del Estado moderno, por parte de Gorski en 2003

Diez años después de haber publicado un avance de su tesis doctoral sobre el papel del calvinismo en la “revolución disciplinaria” que influyó en la configuración de la formación estatal de Holanda y Prusia durante el siglo XVII,²⁶⁷ Philip S. Gorski publicaría en forma de libro una extensión mejor fundamentada y mucho más detallada de esa misma tesis, la cual se basa, según hemos visto más arriba, en una extrapolación de la tesis weberiana sobre el protestantismo, al análisis de la formación del Estado moderno.²⁶⁸

En su artículo de 1993, Gorski había analizado, en efecto, la enorme importancia de “la revolución disciplinaria” del calvinismo en la formación estatal de Holanda y Prusia, para lo cual tomó como punto de partida la tesis weberiana sobre el protestantismo dado que consideraba sumamente limitadas las teorías de Foucault y Norbert Elias para explicar adecuadamente los procesos de formación estatal. Gorski exploró el papel de las revoluciones disciplinarias generadas por el ascetismo protestante en la configuración de dos tipos distintos de Estado moderno: las repúblicas constitucionales y las monarquías burocráticas militares. Mediante esa extensión teórica de la tesis weberiana, Gorski procuró también corregir las deficiencias de las teorías del Estado neomarxistas y neoinstitucionales. En el análisis de Gorski hay, pues, dos rasgos del movimiento calvinista que resultaron decisivos: la disciplina *social* y la *organización colectiva*. El calvinismo tuvo un efecto distintivo por la manera de emplear la vigilancia como técnica de organización política de las masas. El impacto político revolucionario del calvinismo derivaba de la combinación de una ética radical de disciplina social y una estrategia muy efectiva de organización colectiva. La tesis weberiana describió, en este sentido, la manera en que el movimiento calvinista proporcionó el canal mediante el cual la disciplina del monasterio entró en el mundo político. Así, la ética protestante dejó un doble legado para el mundo político moderno porque el calvinismo desató dos “estrategias” importantes y competitivas de disciplina social: revoluciones “desde abajo” y revoluciones dirigidas por el Estado “desde arriba”.

En muy buena medida, la aplicación extrapolada que hace Gorski de la tesis weberiana para explicar el papel de la disciplina calvinista en la formación de los Estados modernos no es muy diferente a la que ya había llevado a cabo desde 1931 Otto Hintze, el “Weber prusiano”.²⁶⁹ Hintze investigó, en efecto, hasta qué punto la ética calvinista contribuyó a generar una visión de razón de Estado en la conducción política de Brandenburgo a principios del siglo XVII, y sintetizó la tesis weberiana de la siguiente manera: “Max Weber ha demostrado cómo, particularmente en Inglaterra y Escocia, el capitalismo, en cuanto forma moderna de la empresa económica, recibió un fuerte

impulso con las convicciones sobre ética y economía del calvinismo puritano”.²⁷⁰ Por ello, Hintze consideró legítimo estudiar la influencia del calvinismo en el desarrollo de la razón de Estado a principios del siglo XVII, y para ello exploró los canales sociales mediante los cuales la energía calvinista se introdujo gradualmente en la hasta entonces rutinaria y apacible vida de Brandenburgo. Esto no pudo ocurrir sino hasta que la hegemonía austro-hispana fue derrotada por la mejor estrategia de la política francesa durante la guerra de los treinta años. “Puede decirse que el calvinismo tendió el puente mediante el cual la *raison d'état* europea occidental hizo su entrada en Brandenburgo”.²⁷¹

De manera similar, y emulando en ocasiones expresamente a Otto Hintze, en su libro Gorski no pone el énfasis de su explicación en el papel del impacto militar en el capitalismo a fin de entender la manera en que se formaron los Estados modernos, especialmente absolutistas, sino que para él la clave explicativa reside en la importancia de la revolución disciplinaria y el tipo de consecuente socialización que generó la Reforma protestante.²⁷² Al refinar y difundir una gran variedad de técnicas y estrategias disciplinarias, tales como la vigilancia comunitaria, el control mediante el encarcelamiento y la racionalización burocrática, Calvino y sus seguidores crearon una infraestructura de gobernabilidad religiosa y control social que acabó por servir de modelo en el resto de Europa.²⁷³ Gorski demuestra así, por ejemplo, cómo la disciplina social de inspiración calvinista contribuyó a la gobernabilidad y pacificación de la sociedad holandesa, así como a la racionalización y centralización del Estado prusiano.²⁷⁴ También compara el tipo de disciplina social practicada por luteranos y católicos en contraste con la de los calvinistas, para encontrar que estos últimos llevaron a cabo la revolución disciplinaria más lejos y más rápido, lo cual ayuda a explicar la gran fuerza política que acabaron por tener los Estados calvinistas en el mundo moderno.²⁷⁵ El libro de Gorski consiste, pues, en una más de esas imaginativas y creativas extensiones de la tesis weberiana sobre el protestantismo, para abordar temas y problemas no contemplados por ésta, sin que se ponga en duda la validez intrínseca de la tesis weberiana misma. También en este sentido, el libro de Gorski tiene una gran semejanza con la investigación realizada por Hintze en 1931.

El “paradigma Weber” del Coloquio de Heidelberg de 2003

En abril de 2003 se llevó a cabo, en el seno de la Universidad de Heidelberg, un coloquio donde se discutió la posibilidad de establecer el programa de investigación de Max Weber como un “paradigma” autónomo, autosuficiente y productivo.²⁷⁶ Tal “paradigma” incluye muchos temas y términos de uso común no sólo en el ámbito de las ciencias sociales, sino también del lenguaje periodístico y hasta televisivo. La célebre tesis sobre el protestantismo y el capitalismo; la noción de *carisma* aplicada lo mismo a políticos que a astros del fútbol, de la televisión o del cine; las quejas por la “burocratización” o por el “desencantamiento del mundo”; la clasificación de formas y estilos de gobierno como “patrimonialistas” o “sultanistas”; la necesidad o imposibilidad de mantener la “neutralidad valorativa” en las investigaciones científicas o en los comentarios periodísticos; las ventajas y desventajas de la “racionalidad instrumental” de las sociedades modernas; el “tipo ideal” de político, académico o galán; los peligros, riesgos y deslices del “liderazgo plebiscitario” del demagogo; la política conducida mediante una “ética de responsabilidad” y no mediante principios fundamentalistas u oportunistas; o bien la necesidad de hacer de la política y la ciencia una verdadera “vocación”, todo ello aparece incluido en lo que las más recientes investigaciones alemanas identifican ya como el “Paradigma Weber”.²⁷⁷ En el mencionado coloquio de Heidelberg de abril de 2003 se plantearon también muchas otras líneas de investigación originalmente no contempladas por Max Weber pero que se inspiran en las categorías y los conceptos de su paradigma de investigación. La publicación de esas ponencias fue dedicada en honor de M. Rainer Lepsius y Wolfgang Schluchter, “maestros de muchas generaciones en Heidelberg”.

La discusión en este coloquio del tema específico de la tesis weberiana sobre el protestantismo parece estar orientada en todos los casos por la necesidad de interpretarla dentro del más amplio contexto que le da sentido, aunque éste sea visto de muy diferentes maneras. Así, Pietro Rossi considera que todo el significado de la tesis sobre la ética protestante se inscribe en el contexto de una problemática histórico-universal fundamentada en la comparación entre las grandes culturas, donde lo específico y único del “racionalismo occidental” puede determinarse a partir de los rasgos que, dentro del racionalismo de dominio del mundo de la tradición judeocristiana, el protestantismo llevó hasta sus últimas consecuencias.²⁷⁸ Para Rossi, la tesis sobre el protestantismo no tiene validez en sí misma fuera de este marco más amplio que le da sentido. A una conclusión parecida parece llegar Hans Kippenberg, sólo que para él la tesis weberiana sobre el protestantismo debe interpretarse en el contexto de la *Religionssystematik*, es decir, la sección de la “sociología de la religión” que Weber escribió entre 1911 y 1913 y que posteriormente fue incorporada en *Economía y sociedad*, pues ahí es donde se encuentran los principales descubrimientos teóricos mediante los cuales Weber

modificaría sustancialmente la segunda versión de sus ensayos sobre el protestantismo, especialmente después de hacer el descubrimiento clave, su “gran descubrimiento” según Kippenberg, de la noción del *desencantamiento del mundo*.²⁷⁹ En este sentido, los otros estudios comparativos de sociología de la religión que llevó a cabo Weber no deben verse como meras pruebas en negativo para confirmar la validez de la ética protestante, sino al revés, pues tanto ésta como aquéllos se inscriben en el contexto teórico de más amplio alcance que Weber concibió al momento de concluir su *Religionssystematik*, la cual proporciona la dirección teórica general para atribuir significado a los estudios particulares.²⁸⁰

Friedrich Wilhelm Graf, más una autoridad en Troeltsch que en Weber aunque domine muchos aspectos sutiles y escondidos de la obra del segundo, considera que el marco más amplio de interpretación de los ensayos sobre el protestantismo lo proporciona más bien el muy peculiar y rico ambiente cultural de la transición del siglo XIX al XX en la Universidad de Heidelberg, o mejor aún, de “las constelaciones de pensamiento científico cultural de Heidelberg”.²⁸¹ Éstas se constituían por el muy fructífero intercambio que se dio a partir de 1894 en esa Universidad entre Troeltsch, Jellinek, Windelband (pero todavía no Rickert), Gothein y algunos otros, de tal manera que para cuando Max Weber llegó a ese medio intelectual en 1896, procedente de la vecina Universidad de Friburgo, se encontró con un grupo de académicos que ya estaban enfrascados en discutir la cuestión del significado cultural del protestantismo para el mundo moderno, tema que ya llevaban un buen tiempo analizando en las “constelaciones de discusión” (*Gesprächskonstellationen*), especialmente en el seminario de Jellinek a partir de que éste publicara su polémico estudio donde probaba que la declaración de los derechos del Hombre y del ciudadano debía mucho más a la Reforma protestante que a las ideas de la ilustración francesa. En este sentido, Weber fue un *recién llegado* que ingresó a un grupo intelectual que ya tenía puesta la mesa y la agenda de la discusión del significado cultural del protestantismo, y a él, en cuanto flamante profesor de economía política, le tocó abordar ese tema en el delimitado ámbito de la esfera económica. Graf protesta así contra la enorme “industria” contemporánea dedicada a investigar la obra de Weber, pero que no toma en cuenta las influencias que éste recibió de sus pares, dado que se prefiere presentarlo, o bien como un pensador que sacó todo de su cabeza y no le debía nada a nadie, o bien como el académico que dirigía en Heidelberg las investigaciones, lo cual simplemente no es el caso.²⁸²

En más de un aspecto, Weber era muy dependiente de Jellinek y de Troeltsch, quienes gozaban a principios del siglo XX de un prestigio académico mucho mayor que el del recién llegado profesor de economía, a quien, por cierto, veían más como una gran promesa política. De tal modo que la originalidad de la tesis weberiana es muy relativa, y fue más bien su vociferante manera de defenderla frente a sus primeros críticos lo que

acabó por identificarlo con ella, aunque para muchos siempre fue la tesis de “Troeltsch y Weber”. Por otro lado, a partir de su colapso nervioso, Weber se volvió especialmente agradecido hacia Troeltsch, su más cercano amigo, quien siempre mostró una especial preocupación por el estado de salud de su colega. Graf cita al respecto una carta inédita de Weber a Marianne donde se muestra que ambos se referían al teólogo como “Troeltschito” (*Troeltschchen*), “el amigo más querido” (*der “liebste Freund”*).²⁸³ En suma, para Graf la tesis de Weber sobre la ética protestante, especialmente en su primera versión, debe interpretarse en el contexto más amplio de las “constelaciones de intercambio cultural” que se dieron en Heidelberg hacia 1900, pues muchas ideas que todavía hoy siguen considerándose originales de Weber, en realidad provienen de ese medio cultural.²⁸⁴

Harald Wenzel y Zenonas Norkus adoptan, por su parte, pero de manera independiente entre sí, la interpretación de considerar la tesis weberiana sobre el protestantismo como una regida básicamente por la compleja noción de *racionalidad*, en especial en su variante instrumental y dentro de un modelo de elección racional, pues sin esta perspectiva más amplia, sería imposible dar una adecuada cuenta de lo que se proponía Weber en esa tesis.²⁸⁵ En cambio, Hans-Peter Müller considera que son las nociones de *trabajo*, *profesionalización*, *cultura* y *modo de conducción de vida* (*Lebensführung*) las que proporcionan el marco más amplio y adecuado para interpretar la célebre tesis weberiana sobre el protestantismo.²⁸⁶ Aunque Weber no pueda ser considerado “el teórico de la sociedad del trabajo por excelencia”, una reelaboración de sus categorías y conceptos, especialmente tal y como aparecen en los ensayos sobre el protestantismo, puede proporcionar un renovado paradigma de explicación científica para abordar y explicar “los actuales problemas de la sociedad laboral e informática de principios del siglo XXI”,²⁸⁷ de una manera mucho más rica y adecuada que la de otros paradigmas alternos y competitivos, pero en el fondo mucho más pobres, como los de Habermas, Luhmann o la teoría de la elección racional.²⁸⁸ Finalmente, Karl-Siegbert Rehberg adopta una posición ecléctica donde combina las posiciones de Hennis y Eisenstadt para afirmar que la correcta interpretación no sólo de la tesis sobre la ética protestante, sino en general de toda la obra de Weber, debe hacerse tomando muy en cuenta su preocupación antropológica existencial sobre el tipo de persona o ser humano que se encuentra detrás del proceso de la acción social; para lo cual, resulta inevitable, por otro lado, la función a la vez restrictiva y potencializadora de las instituciones sociales, políticas, económicas y religiosas en las que forzosamente tiene que llevarse a cabo tal proceso de acción.²⁸⁹

La posición de todas las ponencias presentadas en el coloquio de Heidelberg de abril de 2003, donde se abordó de alguna manera la tesis weberiana sobre el protestantismo (no en todas las ponencias se tocó este tema), fue la de considerar que ésta no puede

leerse adecuadamente al margen de un contexto interpretativo más amplio que le da sentido, ya sea por la relación de esa tesis con otras de las obras de Weber, o por su dependencia hacia ciertos conceptos clave, o por las preocupaciones culturales filosóficas de fondo en el pensamiento de Weber o por el contexto histórico-cultural en el que se dieron las influencias intelectuales fundamentales para que Weber elaborara su tesis. En este sentido, se confirmó de cierto modo la orgullosa afirmación de Hennis, en 1987, con respecto a que ya nadie discute en Alemania la tesis weberiana sobre el protestantismo de manera aislada y fuera de contexto, o centrando la atención en la cuestión de la validez empírica de su nexo de causalidad. No obstante, el objetivo fundamental de las ponencias presentadas en ese coloquio no era de ninguna manera primordialmente exegético ni centrado en la discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo, sino que su propósito esencial era más ambicioso. En efecto, tal objetivo era renovar y redescubrir las potencialidades del “Paradigma Weber”, lo cual significa básicamente volver a presentarlo como el paradigma dominante de las ciencias sociales en Alemania, toda vez que para principios del siglo XXI los paradigmas dominantes de finales del siglo XX ya se encontraban rebasados o superados dado que habían exhibido sus grandes limitaciones explicativas. De esta forma, Rehberg menciona en una nota de la primera página de su ponencia, que ésta se rigió por los objetivos propuestos por los editores del volumen a principios de 2003 en el sentido de renovar la capacidad explicativa del “Paradigma Weber”:

Gert Albert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund y Claus Wendt posicionaron en febrero de 2003 los objetivos centrales del coloquio de la siguiente manera: “Dado que actualmente hemos llegado en la sociología alemana al punto en que ha tocado su fin el predominio de la teoría de la acción comunicativa [Habermas] y de la teoría de sistemas autopoietica [Luhmann], en cuanto paradigmas centrales de investigación, se ha llegado también a la conclusión sistemática de que el programa de investigación de Weber adquiere una importancia central para la construcción teórica sociológica del futuro”.²⁹⁰

Y, en efecto, los editores inician la presentación de su volumen justificando el renovado interés en el “Paradigma Weber” precisamente por el agotamiento de los paradigmas del siglo pasado, pero también porque el de Weber ofrece muchas más potencialidades explicativas y teóricas dada su pluralidad, versatilidad, interdisciplinariedad, multidimensionalidad y rica fundamentación en el proceso histórico comparativo, de la cual, en especial, tienen muy notorias carencias y deficiencias los demás paradigmas alternativos que, a final de cuentas, fueron de más corta duración:

En la sociología alemana aparece ya un proceso de nueva orientación teórica y metodológica. El predominio establecido durante el siglo pasado por la teoría de la acción comunicativa, la teoría de sistemas autopoietico y la teoría de la elección racional ha perdido cada vez más su incuestionabilidad. Esto abre de nuevo la búsqueda por la relevancia sistemática de otros pensadores y propuestas. Max Weber es sin duda uno de los padres fundadores más innovadores de la sociología. [Por su interdisciplinariedad, multidimensionalidad,

apertura y autonomía], es posible reelaborar el pensamiento de Weber como un paradigma que de manera aproximativa, en su autonomía y productividad, pueda establecerse al lado de otros paradigmas científicos [...]. Nuestra invitación en el coloquio de tres días de abril de 2003, en Heidelberg, fue seguida por científicos de distintos ámbitos de las ciencias sociales y de la cultura, a fin de discutir y explicitar el significado central del programa de investigación de Weber para la construcción de la teoría sociológica del futuro.²⁹¹

La presente investigación puede caber perfectamente dentro de los objetivos planteados en Heidelberg y pasar a formar parte así del nuevo “Paradigma Weber”. Conviene señalar aquí, por otro lado, que en ese mismo coloquio también se hizo hincapié en la gran potencialidad que tiene hoy en día el enfoque del “proceso civilizatorio” de Norbert Elias, el cual, no obstante, es interpretado como dependiente y derivado de las aportaciones de Weber y Mannheim y, por tanto, de un más amplio paradigma que podría identificarse como el paradigma Heidelberg.²⁹²

Tucídides, *La ética protestante* y la Guerra del Peloponeso: Wilhelm Hennis vuelve a la carga en 2003

En un artículo de 2003 redactado especialmente para su compilación de reseñas y artículos de los noventa y el cual sirvió de título general de la obra, Wilhelm Hennis, quien en cierta forma heredó el título del “weberólogo incómodo” a la muerte de Tenbruck en 1994, reclamó la herencia de Weber en una tradición de pensamiento mucho más importante y de más abolengo que la tradición de la sociología, a saber, la del pensamiento político clásico.²⁹³

En efecto, para Hennis la investigación sobre la obra de Weber ha descuidado la formación clásica de éste y, por ello, se ha perdido de vista que Weber pertenece más a la línea de pensamiento político realista que arranca con Tucídides, pasa por Maquiavelo y Hobbes, para desembocar en Montesquieu y Tocqueville y finalmente llegar a Max Weber, “el último pensador europeo” de una dimensión semejante a la de esos titanes clásicos del pensamiento político. En este sentido, Weber ha sido frecuentemente malinterpretado al querer convertirlo en una figura palatable a la tradición democrática occidental sin tomar en cuenta que ésa no era para nada su preocupación central: “*To make the world safe for democracy* es algo que con toda seguridad jamás le interesó [...]; lo que le interesaba a Weber era la ‘organización social’ en la que pudieran apoyarse los ‘cuerpos sociales’”.²⁹⁴ Hennis rastrea y demuestra documentalmente la enorme influencia que Tucídides tuvo en Weber desde sus años de bachillerato. El realismo político de Weber deriva, pues, más de Tucídides que de Bismarck, y por eso, al igual que el modelo, Weber se veía a sí mismo como un “sofista” (en el buen y auténtico sentido de la palabra y no en su acepción platonizante), no como un sabio, más como un analista *realista* de la política y no como filósofo político. Si bien toda filosofía política no es más que una nota a Platón, la tradición de *ciencia política* que arranca con Tucídides llega a la interpretación realista contemporánea de las relaciones internacionales, pasando por Weber.²⁹⁵ Una vez que Hennis demuestra la indiscutible genealogía de pensamiento político realista en la obra de Weber, para lo cual utiliza citas y cartas que convierten su artículo en un fragmento modelo sobre cómo debe hacerse una auténtica “biografía intelectual”, procede a preguntarse lo más importante para los propósitos de la presente investigación, a saber:

¿Qué papel juega en el contexto de Tucídides la nueva atención que se ha asignado a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*? ¡Pues en que ésta es la “Guerra del Peloponeso” de Max Weber! Para Tucídides, esa guerra había sido la más grande “convulsión” (*Kinesis*) de todos los tiempos, el acontecimiento más violento de la historia mundial, y con ello la pena sin fin que trajo consigo [...]. Quizá también pudiera decirse de la “ética protestante” de Weber, que ésta representaba en su opinión la modificación más grande que tuvo por objeto la historia mundial, la ruptura con toda tradición, “el gran quiebre de la historia mundial” (Sombart), la “*Great Transformation*” (Karl Polanyi). Con encono vio Weber el significado del camino de inoculación del

modo económico capitalista en las almas de los hombres al calificarlo de un “monstruoso desarrollo” (*EP*, p. 287) que determinaría a toda la cultura humana ulterior. Hacia el final de la *EP*, Weber dejó abierta la posibilidad de que hubiera descrito una “revolución”, que sólo tendría paralelo con la Guerra del Peloponeso de Tucídides. Para Goethe, generaba el conocimiento de hoy un condicionamiento inexorable y recíproco entre la “acción” y la “renuncia” y así expresaba “su despedida, su renuncia a un periodo de humanidad integral y Bella que ya no volverá a darse en la historia, del mismo modo que no ha vuelto a darse *otra época de florecimiento ateniense clásico*” (*EP*, p. 286).²⁹⁶

Hennis apela, además, a la situación biográfica de que “el largo periodo de incubación” de la *EP* cae en los años en que Weber pasó mucho tiempo en roma, recuperándose de su enfermedad nerviosa pero también leyendo el libro de Roscher sobre Tucídides, así como las melancólicas reflexiones de Edward Gibbon sobre la caída del imperio romano.²⁹⁷ La interpretación clasicista de Hennis sobre cómo se gestó parte de la problemática de la *EP* es demasiado audaz, pero no por ello deja de ser verosímil, y así, aunque breve, se adhiere a sus otras aportaciones para fijar una posición muy definida y distinguida dentro de las trincheras de la guerra académica de los cien años, la cual adquiere aquí, además, un paralelismo con la Guerra del Peloponeso de Tucídides.

La edición crítica francesa de Grossein de *La ética protestante* en 2004

Al llegar 2004 por fin apareció la esperada edición crítica del texto clásico de Weber a cargo del reconocido erudito y traductor Jean-Pierre Grossein.²⁹⁸ La traducción francesa de Grossein es más precisa y con un mucho mayor dominio técnico de la terminología weberiana incluso que la de Isabelle Kalinowski. De tal modo que después de que Francia tuvo que bandeárselas durante el siglo XX con la *peor traducción* entre todas las lenguas occidentales del clásico weberiano, representada por el pésimo trabajo hecho por Jacques Chavy en 1964, al arrancar el siglo XXI contaba en cambio con dos excelentes nuevas traducciones y por lo menos, en el caso de la de Grossein, con una auténtica y rigurosa edición crítica. Además de contar esta última con un excelente aparato crítico, también utiliza el sistema de corchetes para distinguir las modificaciones y agregados que Weber introdujo en la segunda versión de 1920 frente a la primera versión de 1905. En cuanto a los textos incluidos como complemento a los dos ensayos fundamentales, Chavy procedió de la siguiente manera: agregó el ensayo sobre las sectas protestantes en sus dos versiones, la embrionaria de 1906 y la versión final mucho más completa y extensa de 1920; ofreció por primera vez en francés la traducción de las cuatro respuestas de Weber a sus primeros críticos; en cambio, suprimió la importante “introducción general” (*Vorbemerkung*) de Weber a sus tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión*, redactada en 1920 y considerada como probablemente el último texto que salió de la pluma de Max Weber. La razón de Grossein para suprimir de su edición ese texto fundamental proviene de la decisión de eliminar una de las fuentes que ha generado el mayor número de malos entendidos con respecto a los propósitos y objetivos que Weber tuvo en sus ensayos sobre el protestantismo. En términos de homogeneidad de los textos, la decisión de Grossein es correcta, pero de alguna manera la ausencia de ese texto empobrece su excelente edición, ya que, en todo caso, pudo haber tomado la más prudente y sabia decisión de Kalberg de enviar el crucial texto de 1920 al final de su edición en calidad de apéndice, y con la expresa indicación de que se trata de un texto no pensado para servir de introducción a los ensayos sobre la ética protestante, sino a los tres volúmenes de sociología de la religión.

A diferencia de la edición mexicana del Fondo de Cultura Económica aparecida el año anterior, la edición de Grossein tampoco incluye los textos complementarios ni de *Economía y sociedad* ni de la *Historia económica general* ni de los aspectos teóricos del primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión* que inciden directamente en la temática de la relación entre la ética protestante y el capitalismo moderno. Probablemente Grossein tuvo mucho más en mente que el editor mexicano el formato que los editores alemanes dieron a su edición dentro de la *Gesamtausgabe*, en dos tomos separados e independientes entre sí, en uno de los cuales incluyeron la primera

versión de 1905 y las respuestas de Weber a sus primeros críticos, probablemente en el primero, mientras que en el segundo incluyeron las versiones finales de 1920 tanto de los dos ensayos principales como el de las sectas. El editor mexicano trabajó en cambio de acuerdo con las necesidades y facilidades editoriales del Fondo de Cultura Económica, para lo cual tuvo más en cuenta algunas ediciones alemanas vigentes del clásico texto weberiano en donde se incluyen los textos complementarios de las otras obras de Weber donde aborda la cuestión de la relación entre el protestantismo y el capitalismo. Dado que el Fondo de Cultura Económica tiene los derechos de traducción de *Economía y sociedad* y de la *Historia económica general*, lo más pragmático y prudente era aprovechar esos recursos para integrarlos en la edición mexicana de acuerdo con el modelo alemán de las ediciones vigentes, por otro lado, ya muy probado en la docencia y la investigación de las universidades alemanas. Además, según se ha visto a lo largo de los últimos dos capítulos de la presente investigación, las referencias de Randall Collins, Jere Cohen y el biógrafo alemán Michael Sukale, a la importancia decisiva del complemento de la *Historia económica general*, especialmente en su último capítulo, para entender tanto la explicación global de Weber sobre los orígenes del moderno sistema capitalista, como de su específica tesis sobre la ética protestante, demuestran y refuerzan la necesidad de tener a la mano como apéndice ese texto clave al emprender la lectura de los ensayos sobre el protestantismo.

De cualquier modo, la otra gran aportación de la edición francesa de Grossein es su ensayo introductorio, o simplemente “Presentación”, donde proporciona elementos muy valiosos para situar los propósitos y el contexto interpretativo que rodea al clásico texto de Weber, así como para fijar su posición con respecto a cuestiones clave como son: la relación de la explicación causal con la de las afinidades electivas; la relación de las ideas con los intereses en la explicación del cambio social, y la cuestión de hasta dónde es válido suponer que Weber tenía una aproximación en algún grado “evolucionista” o “neoevolucionista” en su interpretación de la historia y del proceso del cambio social. Respecto al propósito original de Weber al redactar sus ensayos sobre el protestantismo, la posición de Grossein no deja de ser tanto sorprendente como original al afirmar, con un buen conocimiento de causa, que dichos ensayos están más inclinados hacia la *sociología económica* que hacia la *sociología de la religión* pues revelan aspectos más importantes sobre la primera que sobre la segunda. En efecto, Grossein plantea los propósitos de Weber del siguiente modo:

[...] la racionalidad económica formal aparece anclada en motivaciones no económicas, “irracionales”. Por ello, Weber señala que, bien entendido, el interés propio no es el único motor de la dinámica social y que el utilitarismo debe ser en sí mismo un objeto de análisis histórico genético. Es precisamente este análisis el que lleva a cabo en *La ética protestante* al rastrear el anclaje ético religioso de un *ethos* económico. En este sentido, puede decirse que *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* es más una sociología económica que una sociología religiosa, puesto que es sobre todo una investigación sobre la acción económica, que

interroga las particularidades del orden económico moderno, desde el ángulo de la conducta de vida que le corresponde, al inscribirse en el proyecto de una “historia universal del capitalismo”.²⁹⁹

Tal perspectiva está además, según Grossein, inscrita en lo que correctamente ya había identificado Wilhelm Hennis, desde 1987, como la preocupación más amplia de Weber por “el tipo de ser humano” (*Menschentum*) cuyo destino es vivir en las condiciones de un capitalismo tecnificado y cada vez más deshumanizado.³⁰⁰ La participación de Weber en los debates del congreso evangélico social (*Evangelisch-sozial Kongress*) a partir de 1892 obedecía, sí, a una preocupación de Weber por el significado “práctico” del cristianismo, “y de manera aún más precisa por el papel del protestantismo en el mundo moderno”,³⁰¹ pero eso no implica que tal interés tuviera una orientación dogmática a partir de un sesgo determinado por la confesión religiosa, pues Weber mismo, según se lo confesó a Tönnies en una carta del 19 de febrero de 1909, se sentía “insensible a la música de la religión”. Por esta razón, y sin tampoco declararse antirreligioso o “arreligioso”, Weber manifestaba su interés en el *análisis científico* de la religión en cuanto fenómeno revestido de un enorme significado cultural.³⁰² Tampoco en este ámbito el realista Weber podía hacerse ilusiones respecto a lo que la religión podía alcanzar basada exclusivamente en su prédica moral, pues “escéptico con respecto a los ideales de la reforma social derivados de las visiones religiosas, Weber no podía estarlo menos frente a cualquier idea de rearme moral apoyado en la pureza de las buenas intenciones”.³⁰³ Y para poner un ejemplo sumamente ilustrativo de lo que esto significa, Grossein cita una afirmación sarcástica de Weber frente a las aspiraciones morales de sus amigos Tönnies, Schulze-Gaevernitz y Michels, quienes querían imprimirle un sello ético liberal a las transacciones bursátiles, lo cual simplemente le parecía absurdo e iluso al realista Max Weber, quien les replicó: “Una bolsa de valores poderosa no puede ser un club de ‘cultura ética’”.³⁰⁴

De tal modo que los ensayos de Weber sobre *La ética protestante* están inscritos en una preocupación de “relación a valores” culturalmente condicionada por el alcance que pueden llegar a tener las ideas religiosas en una reforma social, pero esto tiene que abordarse desde una perspectiva científica, la cual para el caso de Weber estaba delimitada por su enfoque anclado primordialmente en una sociología económica y sólo de manera derivada en una sociología de la religión. El debate sobre si Weber era un idealista o un materialista le parece a Grossein tanto obsoleto como mal planteado puesto que “la obnubilación por la cuestión de saber si Weber era ‘idealista’ o ‘materialista’, marxista o antimarxista, constituyó por mucho tiempo —y todavía constituye— una traba a la percepción original de una obra que deliberadamente se sitúa más allá del idealismo y del materialismo”.³⁰⁵ No obstante, ésta no ha sido ni la única de las trabas ni la más importante, puesto que todavía resulta más grave que el debate centenario en

torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo esté sembrado de cadáveres de críticas que nacieron muertas, ya sea porque atacaron posiciones que Weber nunca defendió, o sea porque no tienen ninguna relación efectiva con el objeto de estudio de la investigación en cuestión.³⁰⁶

Es cierto que el planteamiento de Weber no fue, a pesar de todos sus esfuerzos pedagógicos, el más claro posible, empezando por la naturaleza misma de la disciplina de la investigación desde la cual debe ser juzgada su célebre tesis: ¿se trata fundamentalmente de un análisis histórico, económico o sociológico? Weber parece inclinarse por la primera alternativa, pero a menudo utiliza argumentos de corte sociológico para exponer o defender su tesis, lo cual aumenta la confusión entre sus críticos. Para Grossein, todo indica, en consecuencia, que “la originalidad” de la tesis weberiana es problemática y parece programada para generar malos entendidos, lo cual también desemboca en que se le simplifique, deforme, subestime o se le vulgare, en muchas ocasiones sin ni siquiera haberla leído, como ocurre con el evidente caso de Jacques Attali, a quien Grossein exhibe por haberse inventado “citas textuales” que supuestamente provienen del célebre clásico de Weber, pues Attali hasta las entrecomilla pero es incapaz de dar una sola referencia completa, porque en sus notas “no hay ninguna referencia paginada y usa una traducción no identificable”.³⁰⁷ Dentro de las citas inventadas por el entrecomillado de Attali se encuentra la de hacer decir a Weber que el capitalismo industrial “es el único que es honesto”, cosa que Weber jamás afirmó en ninguna parte y es más bien producto de la propia y flagrante “deshonestidad” de Jacques Attali, el pícaro que quiso pasarse de listo para fungir como un “académico”. Ante la manera de Attali de deformar las cosas y llevarlas al extremo de acusar a Weber de compartir un supuesto antisemitismo con Marx, Grossein declara que él no está dispuesto “a polemizar en ese nivel” de vulgaridad y simplemente remite a Attali a que lea, si puede, un estudio biográfico de Guenther Roth sobre la historia familiar angloalemana de Max Weber, donde demuestra que el antisemitismo nunca fue una lacra que padeciera o afectara su juicio.³⁰⁸

Grossein propone, ante las evidentes limitaciones de críticos como Attali, que es mejor “regresar a los argumentos racionales”. Para ello expone la tesis de Weber mediante una yuxtaposición de citas textuales tomadas no tanto de sus ensayos centrales sobre la ética protestante, sino de las respuestas a sus primeros críticos, especialmente Rachfahl; ahí Weber insistió en que su propósito central era llevar a cabo una “historia del *modo de conducción de vida* moderna en su significación práctica para la economía” y ello requería analizar primero cuál fue el “estilo ético de vida” adecuado al desarrollo del capitalismo moderno. La importancia de estas respuestas para entender mejor el propósito central de los ensayos weberianos sobre el protestantismo ya había sido resaltada por Hennis por lo menos desde 1987 y Grossein retoma la cita de la “palabra

final” de Weber a sus críticos en 1910 señalada por Hennis para poner de manifiesto cuál era su auténtica y genuina “problemática” central.³⁰⁹ “lo que a mí me interesaba *centralmente* no era lo que nutrió al capitalismo en expansión, sino el desarrollo de un tipo de ser humano [*Menschentum*] que fue creado por la confluencia de determinados componentes religiosos y económicos”.³¹⁰

Por lo que se refiere al modo de “demostración” de estos propósitos, Grossein considera que “el primer problema a tratar es la cuestión del análisis causal”,³¹¹ especialmente porque en Francia los dos Raymundos, Aron y Boudon, afirmaron que Weber no postuló en sus ensayos ningún nexo de relación causal, sino uno significativo de meras afinidades electivas. En el fondo, Grossein considera que el contraste entre la explicación causal y la basada en las afinidades electivas es una oposición falsa, pues el texto de Weber admite más bien una lectura donde ambas aparecen como complementarias: “La investigación de las ‘afinidades electivas’, lejos de estar separada de la investigación de las relaciones de causalidad, es presentada como un momento y un medio de esta última”.³¹² En efecto, si las *afinidades electivas* se definen como una relación de *adecuación* interna entre dos fenómenos de la realidad social, es necesario subrayar que tales “relaciones de adecuación” no son concebidas por Weber como relaciones de interdependencia que tendrían la modalidad de una ley, pues tal tipo de relación es vista como algo imposible por Weber “en vista del encadenamiento causal de los fenómenos históricos complejos” (primera respuesta de Weber a Fischer en 1907). Por otro lado, aunque ese tipo de relaciones de afinidad pueden ser de un grado e intensidad variables, eso no implica que no tengan efectos causales pues, según Grossein

[...] la elucidación de estas “relaciones de adecuación” permite tomar en cuenta, en el análisis *causal* de las dinámicas sociales, toda una gama de “gradaciones” (*Gradabstufungen*), de mediaciones y de paradojas que entretejen la infinita complejidad de la realidad social: la no congruencia entre las intenciones y las consecuencias de la acción, la no inmediatez entre el contenido y los efectos prácticos de las ideas, la no linealidad del desarrollo histórico, la articulación paradójica de lo racional y lo irracional, para evocar algunas temáticas centrales.³¹³

No obstante, cuando se compara la posición de Grossein en 2004 con la que tenía en 1996 o 1999 respecto al tema de las afinidades electivas, lo menos que puede decirse es que se convirtió a una mucho más receptiva y conciliadora, probablemente por influencia de Schluchter, con quien Grossein empezó a tener un contacto directo y personal después de 1999. Incluso Grossein toma expresamente³¹⁴ del libro de Schluchter de 1979 la idea de aplicar a la tesis de la ética protestante el “dispositivo metodológico” de las proposiciones contrafácticas de los juicios de posibilidad objetiva a fin de determinar el peso causal de un factor determinado en un acontecimiento histórico, aun cuando tal aplicación tenga que ser —de hecho— “reconstruida” porque no aparece como tal ni en

la primera ni en la segunda versión de los ensayos sobre la ética protestante. Más aún, Grossein parece ignorar que Weber llegó a negar expresamente la posibilidad de aplicar tal “dispositivo metodológico” al caso del espíritu capitalista en su respuesta final de 1910 a Rachfahl: “Y finalmente, si alguien quisiera conocer mi opinión sobre el probable destino del capitalismo (considerado como *sistema* económico) si imagináramos excluido el despliegue de los elementos específicamente modernos del ‘espíritu’ capitalista tal y como se ha dado, todo lo que uno puede honestamente responder es que, en suma, no lo sabemos”.³¹⁵ Esto tampoco quiere decir que no pueda hacerse, tal y como lo demostró magistralmente Schluchter, pero siempre en calidad de una “reconstrucción” interpretativa, pues esas categorías y dispositivos metodológicos no aparecen como tales en el caso de la tesis de Weber sobre la ética protestante.

De cualquier modo, Grossein señala que las diversas complejidades y sofisticaciones del argumento de Weber sobre la ética protestante son las que convierten a su tesis en una muy difícil de “atacar de frente”,³¹⁶ pues cuando se hace así difícilmente puede tenerse éxito en una posible “refutación” dado que deja abiertos demasiados flancos a la contra respuesta inmediata por medio de los diversos recursos con los que cuenta el arsenal de la compleja y sofisticada tesis weberiana. Precisamente esto es lo que ocurre con aquellos críticos que han intentado ilusamente “refutarla” a partir de los errores estadísticos para el caso de Baden en el siglo XIX sin percatarse de que esos datos son un mero pretexto para “plantear el problema” y, por ello, no afectan al meollo de la tesis que se encuentra, en todo caso, en la exposición histórica de los siglos XVII y XVIII.³¹⁷

El otro aspecto que según Grossein siempre ha constituido “un punto de tropiezo”³¹⁸ para la correcta interpretación de la tesis sobre la ética protestante es el del lugar que Weber asigna a las ideas en los procesos de cambio social. En el análisis de Weber frecuentemente las motivaciones originales de una acción tienen consecuencias no buscadas, y éste es a final de cuentas el meollo de su tesis sobre la ética protestante; sin embargo, al no ser capaces de verlo así, muchos críticos caen en el error de creer que pueden “refutar” la tesis weberiana mediante afirmaciones expresas y directas de los predicadores calvinistas, o de Calvino mismo, sin percatarse de que para Weber lo importante no es, por ejemplo, el expreso “mensaje antimamónico” de Calvino, sino las consecuencias no buscadas que generó el tipo de modo de conducción de vida gestado a partir de la angustia por el decreto de la doble predestinación. Por ello, ni MacKinnon ni Disselkamp ni Jere Cohen pueden afectar directamente, con sus descubrimientos de mensajes antimamónicos en diversos tipos de puritanos, la tesis weberiana, pues lo que importa no es lo que pensaban expresa y deliberadamente esos actores, sino las consecuencias no buscadas que generaron sus ideas en el ámbito de la vida práctica y cotidiana. Así, Grossein hace notar que “la sutil dialéctica teológica y psicológica reconstruida por Weber es atropellada en los análisis de A. Disselkamp”,³¹⁹ quien se

limita a poner ejemplos de tales mensajes sin tomar en cuenta la paradoja de las consecuencias no buscadas de la acción. A menudo “tampoco se capta bien el lugar que ocupa el análisis de la predestinación en el conjunto de la argumentación weberiana”, pues aunque muchas denominaciones protestantes no se rijan por tal decreto, se pierde de vista que Weber indica que más allá de su contenido específico, la doctrina de la predestinación representa “la forma más extrema de esta confianza *exclusiva* en Dios”, es decir, la manifestación donde se llega en este tipo de racionalidad religiosa hasta sus últimas consecuencias, lo cual permite estudiar en condiciones de pureza casi experimental la manera como se entrelazan entre sí las ideas con los intereses religiosos prácticos.³²⁰

Otro aspecto que a juicio de Grossein ha sido muy descuidado en muchas críticas a la tesis weberiana es que de plano desconocen, o simplemente no toman en cuenta, el estudio complementario sobre las sectas protestantes, en donde Weber puso el acento no tanto en las complejas modalidades de las apropiaciones subjetivas de las ideas religiosas, sino más bien en los *principios y formas de organización* que permiten a las sectas controlar la calidad ética de cada miembro del grupo. En este análisis “estructural” de las formas de socialización y control social, ya no importan tanto las variantes que puedan tener las ideas religiosas protestantes, por ejemplo, con respecto al significado del decreto de la predestinación, pues lo decisivo es la idea de la *confirmación* en la sistematización ética del modo ético de conducción de vida.³²¹

Grossein aborda hacia el final de su estudio introductorio el problema sobre cómo concebía Weber la naturaleza del desarrollo histórico, y más precisamente, hasta qué punto puede verse o no en Weber a un teórico evolucionista, o neoevolucionista, de la historia y del proceso de cambio social.³²² La respuesta está en la naturaleza metodológica del tipo ideal, la cual no siempre es bien comprendida por sus detractores. Para Weber los procesos evolutivos son básicamente construcciones típico ideales, es decir, recursos heurísticos para captar complejos procesos histórico sociales, pero jamás debe confundirse el nivel constructivo con el ontológico: la manera en que Weber formula su análisis de los procesos de desarrollo “pone en evidencia que Weber se sitúa siempre en el plano ideal típico y no en el plano empírico”.³²³ Y esto lo mismo para el caso del proceso de racionalización en el derecho y para los casos de racionalización en la economía o en las ideas religiosas. Por ello, Grossein se manifiesta expresamente contra la interpretación de Tenbruck,³²⁴ quien en más de una ocasión está dispuesto a darle rango ontológico de tipos reales a los procesos de racionalización y autonomía de las ideas religiosas. En cambio, Grossein considera que la interpretación de Schluchter, quien sostuvo desde 1979 que Weber tenía un programa de investigación “mínimo evolutivo” basado en las construcciones típicos ideales, es la correcta, pues permite ver por qué Weber consideraba los procesos de racionalización como plurales, a veces paralelos, y sin

obedecer ningún parámetro lineal de validez universal. En el caso de occidente, el interés de Weber reside en detectar, según Schluchter, los fundamentos generales de un desarrollo particular (*Sonderentwicklung*), y es precisamente “[...] en esta epigénesis donde se inscriben los estudios sobre la ética protestante, al presentar la Reforma y el protestantismo como un momento ‘bisagra’, un ‘pivote’ en la historia de esta cultura occidental, en el entendido de que se sitúa en la confluencia de ‘constelaciones de factores’ múltiples y ‘singulares’”.³²⁵

El párrafo final del estudio introductorio de Grossein termina por reiterar una de sus advertencias iniciales: lo importante del análisis de Weber no es si éste es “idealista” o “materialista”, sino en que al explorar el contenido de la cultura moderna y las vías por las que transitan las sociedades occidentales, proporcionó un invaluable diagnóstico de la condición moderna que puede ayudarnos a entender los problemas más vitales que afronta nuestra existencia en las sociedades industriales contemporáneas.³²⁶

Weber y la sociedad posmoderna en el análisis británico de Nicholas Gane

Precisamente este último punto es el que analiza Nicholas Gane, profesor británico de la Universidad de York, en un libro de 2004 donde compara las aportaciones de Weber con las de Jean François Lyotard, Michel Foucault y Jean Baudrillard y discute sus implicaciones para lo que ha sido denominado por Lyotard como “la condición posmoderna”.³²⁷ Gane presta una especial y detallada atención a las nociones de *racionalización y desencantamiento del mundo* en la obra de Max Weber a fin de desarrollar una serie de temáticas paralelas entre la tesis de la racionalización en Weber y las críticas de la cultura contemporánea por parte de Lyotard, Foucault y Baudrillard. Para Gane, los tres principales teóricos franceses de la posmodernidad y el posestructuralismo desarrollan por un lado, y responden por el otro, a la interpretación de Weber sobre el significado del surgimiento, naturaleza y trayectoria de la cultura moderna y su endémico proceso de racionalización, sólo que los franceses van más allá del sociólogo alemán en sus estrategias, hasta cierto punto utópicas, de intentar experimentar con nuevas formas de afirmación y “re-encantamiento” del mundo.

Gane considera que si bien la decisiva influencia del análisis de Weber para la expansión del proceso de racionalización y sus inesperadas consecuencias ha sido explorada para el caso de la “dialéctica del iluminismo” realizada por los teóricos de la escuela de Fráncfort, no se ha explorado, en cambio, por lo menos de manera equivalente, la enorme influencia de Weber sobre los teóricos franceses de la posmodernidad, especialmente por el lado de la vertiente de la influencia de Nietzsche que comparte el pensador alemán con ellos.³²⁸ Weber puede ser interpretado también así como el “padre” de las teorías de la posmodernidad por la manera como aborda y expone las consecuencias trágicas y no buscadas del proceso de la expansión de la racionalidad instrumental en la sociedad contemporánea. En efecto, Weber fue el primero en ver que la racionalización es un proceso que acaba por desembocar paradójicamente en un nihilismo cultural, pues avanza mediante la devaluación de los valores últimos, lo que genera un creciente reduccionismo de las cuestiones de significado y valor que definen el alcance de la acción creativa a meras cuestiones técnicas, instrumentales o científicas, cuyo valor último tiende a ser supuesto y no discutido o cuestionado expresamente. Tal reducción de la búsqueda de valores últimos a la de valores instrumentales secularizados lleva lógicamente a un orden social impersonal en el que los individuos son tratados como medios instrumentales y no como fines en sí mismos. Y con ello, la vida contemporánea termina por regirse por un racionalismo impersonal, “desencantado” porque se encuentra ajeno e independizado de las raíces religiosas que iniciaron todo el proceso, o en otras palabras, de la motivación que generó el ascetismo intramundano de la ética protestante como respuesta al problema del decreto de la

predestinación.³²⁹

Así, la interpretación de Gane de la tesis weberiana sobre el protestantismo no cuestiona ni pone en duda su validez intrínseca, ni en cuanto a sus efectos causales sobre la esfera económica y social ni en cuanto a sus consecuencias para el desarrollo de la paradójica tragedia de la cultura de la modernidad. Simplemente la toma como una pieza fundamental del más amplio y complejo análisis de Weber sobre el proceso de la racionalización en general,³³⁰ y la manera en que éste acaba por desembocar en la caótica pluralidad de racionalidades y de valores de la condición posmoderna. Weber se separa en su análisis y diagnóstico de los posmodernistas franceses por su resignado realismo, frente a la utópica mentalidad de los segundos por trascender las limitantes restrictivas que impone el desarrollo del proceso de racionalización. Es decir, mientras Weber rechaza la posibilidad de resistir tal proceso mediante la seducción de la esfera erótica o el re-encantamiento estético, los posmodernistas franceses exploran precisamente esas posibilidades para transgredir las restricciones que impone el orden racionalizado.³³¹

La propuesta final de Gane reside en sugerir diferentes maneras mediante las cuales podría desarrollarse el pensamiento de Weber por nuevos caminos a partir de la manera en que su tesis sobre el proceso de racionalización fue apropiada por los posmodernistas franceses, puesto que el examen de la resistencia en las esferas estética (Lyotard), política (Foucault) y erótica (Baudrillard) al proceso de racionalización y de desencantamiento del mundo es capaz “de arrojar nueva luz sobre la sociología de la racionalización de Weber, así como sobre su teoría de la crisis de la modernidad y, más aún, permitirnos especificar las fortalezas y debilidades de las (posmodernas) críticas transgresivas de la cultura moderna”.³³²

Pero si esta propuesta británica representa un avance en la polémica centenaria sobre la tesis weberiana por su frescura, audacia y originalidad para proponer nuevas vías para su exploración, lamentablemente otro autor británico propondría ese mismo año de 2004 una crítica marxista de las implicaciones políticas de esa tesis en una dirección que apunta a un claro y burdo retroceso en la discusión.

Kieran Allen en 2004: un burdo retroceso marxista en la discusión de la obra de Weber

En efecto, también en 2004 se publicó desde Irlanda una “introducción crítica” a la obra de Weber en dirección marxista, la cual recae en reduccionismos y simplificaciones aparentemente superados desde hacía varios años, pero que en pleno 2004 parecían reiterar la maldición sisífrica sobre la tesis weberiana en torno a la ética protestante, maldición que, por lo visto, todavía no está exorcizada.³³³ Así, Kieran Allen comete buena parte de los más vulgares errores en su interpretación del significado de la tesis sobre la ética protestante: es una tesis “idealista” aunque se diga lo contrario,³³⁴ A favor de los intereses imperialistas y burgueses aunque se diga lo contrario,³³⁵ Escrita con la clara y deliberada intención de refutar a Marx, aunque se diga lo contrario,³³⁶ y, sobre todo, atribuyó “un papel heroico a la burguesía con el fin de ganarle una polémica al marxismo” para lo cual simplificó las diferencias de las distintas variedades del protestantismo a fin de demostrar que “la psicología de masas de la gente fue directamente afectada por esa versión del protestantismo” y desvalorar con ello “los sufrimientos de la explotación” que padecieron las masas proletarias en tal proceso. Más aún, Weber le bajó el tono a los elementos revolucionarios del protestantismo a fin de “proyectar un apoyo lógico y necesario para el capitalismo”, de tal modo que “al ignorar las condiciones materiales que dieron lugar al capitalismo, borró las brutales realidades del colonialismo, la expropiación y el papel del terror político y económico usado en la imposición de nuevas disciplinas de trabajo”.³³⁷

Esta lectura “ideológica” y de “denuncia” del interés de clase explotadora que supuestamente subyace a la tesis de Weber sobre la ética protestante, simplemente no se fundamenta en ningún pasaje textual, ignora que el propósito de Weber ahí no es proporcionar una explicación sobre los orígenes del *sistema* capitalista y que esa explicación debe buscarse en todo caso en otros trabajos como la *Historia económica general*. Allen tampoco hace ninguna referencia a la influencia de Nietzsche en la tesis sobre el protestantismo y desconoce la verdadera relación de Weber con Marx. El libro de Kieran Allen ignora, en suma, buena parte de la literatura generada en el último medio siglo en torno a la tesis weberiana sobre la ética protestante. En cuanto a su “denuncia política” de Weber, parece ignorar que la investigación más seria y detallada sobre ese asunto es el libro escrito por Wolfgang Mommsen en 1959 y traducido al inglés en 1984,³³⁸ pero el “crítico” irlandés ni siquiera lo cita en su bibliografía a pesar de cubrir los mismos temas y aspectos de la obra de Weber, sólo que Mommsen de manera seria y rigurosa, mientras Allen lo hace de manera panfletaria y sin evidencia documental sólida y de primera mano para fundamentar sus especulativas afirmaciones. Allen deberá cubrir así una muy extensa lista de lecturas, incluido el clásico libro de Mommsen, antes de

aventurarse a sacar una segunda edición de su muy deficiente y poco rigurosa “introducción crítica” a la obra de Weber si es que aspira a ser tomado en serio por la comunidad académica y dejar de servir de mero ejemplo ilustrativo sobre cómo, en pleno siglo XXI “y aunque usted no lo crea” todavía se escriben ignorantes caricaturas panfletarias sobre la obra de Weber en general y su tesis sobre el protestantismo en particular.

La noción de profesión en la sociología de Max Weber según Ballesteros Leiner

En junio de 2004 Arturo Ballesteros Leiner defendió en la Facultad de ciencias Políticas y sociales de la UNAM, su tesis doctoral sobre el significado y potencialidades de aplicación empírica de la noción de *profesión* (*Beruf*) según fue concebida por Weber en diversos trabajos suyos, pero en especial en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*.³³⁹ A partir de esta obra, Ballesteros reconstruye el estudio filológico de la noción de *Beruf* hecha por Weber, y concluye que la mejor manera de traducir este término en castellano es como “profesión” y no tanto como “vocación”.³⁴⁰

Ballesteros no cuestiona la validez intrínseca de la tesis weberiana sobre la ética protestante ni la manera como relaciona esta ética con la mentalidad capitalista moderna, sino que más bien se sirve de esta tesis para encontrar en el modo de *conducción racional de la vida sobre la base de la idea de profesión*, un elemento constitutivo y definitorio de la cultura moderna.³⁴¹ A partir de ahí discute algunas expresiones representativas sobre la manera como otros teóricos posteriores, influidos por Weber, tales como Parsons, Habermas y Randall Collins han desarrollado una más completa sociología contemporánea de las profesiones, relacionada con las justificaciones morales o las motivaciones que le dan sentido a la acción e institucionalización de las profesiones. De Parsons retoma la distinción entre el aspecto económico y el aspecto valorativo del desarrollo de las profesiones liberales, así como su estudio sobre el caso de la profesión médica y la relación de las profesiones con la estructura social en una sociedad industrial avanzada; de Habermas rescata su teorema de la crisis de motivación en el sistema de formación de profesiones, y de Collins resalta su tesis de la “sociedad credencialista” en la que vivimos dadas sus exigencias productivistas. Finalmente, Ballesteros agrega una lista de las investigaciones empíricas realizadas en México sobre la naturaleza de las profesiones en muy distintos ámbitos; entre las cuales sobresalen la del equipo de investigación de la Universidad autónoma Metropolitana (UAM) dirigido por Manuel Gil Antón sobre los académicos mexicanos en las instituciones de educación superior; la investigación histórica del desarrollo de las profesiones de México encabezada en El Colegio de México por Francisco arce Gurza; la historia de los maestros de educación primaria elaborada también en El Colegio de México por Alberto Arnaut, y el estudio sobre la disciplina de la sociología en México realizado en la UNAM por Juan Felipe leal y otros investigadores.

La tesis de Ballesteros Leiner demuestra así cómo un aspecto específico, pero central, de la tesis weberiana sobre la ética protestante ha tenido y sigue teniendo enormes potencialidades de desarrollo para la investigación teórica y empírica de la sociología de las profesiones tanto en las sociedades industriales avanzadas como en nuestro propio país. Su distinguida ubicación en la guerra académica de los cien años

aquí analizada reside en que demuestra la enorme versatilidad de la tesis weberiana para seguir realizando, con efectividad e imaginación sociológica, investigaciones concretas por vías y ámbitos mucho más variados que los que hubiera concebido como factibles el propio Max Weber.

Weber y la confrontación con el mundo irracional en la interpretación de Roger Bartra

Durante 2004 también aparecieron tres ensayos de Roger Bartra dedicados respectivamente a Kant, Max Weber y Walter Benjamin.³⁴² Tanto el formato como la idea central y hasta el título general bajo el cual fueron agrupados estos ensayos parece inspirado por el magistral experimento de una trilogía biográfica que Stefan Zweig llevó a cabo hacia 1925 en Salzburgo para abordar el tema de la locura en tres genios alemanes: Nietzsche, Hölderlin y Heinrich von Kleist.³⁴³ Bartra no aborda un caso tan extremo como el de la locura, sino el del desequilibrio generado por enfermedades mentales de menores alcances, y por ello no analiza tanto una “lucha contra el demonio” como lo hace Zweig, sino tan sólo “el duelo de los ángeles” representados éstos por la locura sublime, el tedio y la melancolía, según se manifestaron en Kant, Max Weber y Walter Benjamin, quienes aunque no llegaron al extremo de la locura, estuvieron cerca de ella, aun cuando en el caso de Kant se tratara de una mera enfermedad senil.

La pregunta central que aborda Bartra en su trilogía es, pues, la de ¿por qué la irracionalidad y el desorden mental logran alojarse en el corazón de la cultura moderna orientada por el racionalismo? Para ello compara la manera en que la filosofía ilustrada, la sociología “científica” moderna y el pensamiento crítico marxista afrontaron al oscuro mundo irracional. El segundo capítulo del libro de Bartra, “El *spleen* del capitalismo: Weber y la ética pagana”,³⁴⁴ combina el diagnóstico de la modernidad de Baudelaire en *El spleen de París*, con el de la personalidad de Weber, especialmente por las implicaciones del análisis ofrecido en sus ensayos sobre la ética protestante. Al parecer, para Bartra resulta fascinante que la figura disciplinada, racionalista y académica de un Weber “decimonónico”, supuestamente regido en su vida cotidiana por los severos cánones de una “ética protestante”, haya podido tomar parte en los experimentos culturales vanguardistas de la pléyade de artistas, escritores, bailarinas, anarquistas, freudianos radicales y “proto *hippies*” que se reunían periódicamente, al despuntar el siglo XX, en el pequeño poblado de Ascona, a orillas del lago Maggiore. El origen de la atracción ejercida por este poblado sobre diversas figuras vanguardistas europeas del principios del siglo XX provenía de la reputación terapéutica de su centro de curación para enfermedades nerviosas, ubicado específicamente en Monte Verità y en donde se practicaban diversos métodos de medicina alternativa para tratar enfermedades psicosomáticas que no podía curar la medicina “científica”.³⁴⁵ Hay así algunas semejanzas entre Monte Verità y *La montaña mágica*, de Thomas Mann, pero el nivel experimental de la primera, especialmente por lo que se refiere a la ruptura con los parámetros culturales dominantes, era mucho más radical.

Bartra considera que Weber fue a Ascona “huyendo del tedio” del “ambiente

académico y conservador de Heidelberg”.³⁴⁶ Sin embargo, el caso es mucho más complicado, en parte porque Weber siempre estuvo en contacto con grupos de vanguardia cultural, especialmente en Heidelberg que lejos de tener un ambiente intelectual “conservador”, se caracterizaba por la discusión vanguardista en muchos ámbitos y temas, por ello fue centro preferido de atracción, antes de la Primera Guerra Mundial, para “jóvenes apocalípticos” como Lukács y Ernst Bloch, quienes en pleno Heidelberg llevaban un modo de vida para nada “convencional” o “conservador”. Por otro lado, no es de extrañar que Weber explorara las posibilidades terapéuticas de Ascona para sus propios padecimientos nerviosos, tal y como Hermann Hesse lo haría en otro momento. Por último, un filósofo y sociólogo alemán muy adicto a las potencialidades que ofrecía Ascona, y que no es mencionado una sola vez en la biografía cultural de Martin Green, era Max Scheler, quien, según hemos visto en el capítulo pertinente de la presente investigación, precisamente para 1914 empezó a tener muy variadas vertientes de acercamiento a la problemática planteada por Sombart y Weber sobre la relación entre la ética protestante y la cultura capitalista contemporánea. De tal modo que las motivaciones para que académicos vanguardistas alemanes fueran atraídos por el imán de Ascona son mucho más fuertes y variadas que la mera “huida del tedio”. No obstante, Bartra tiene razón en que “si Max Weber huía del tedio, lo logró con éxito: se metió en el ojo de un huracán político-erótico atravesado por las más complicadas intrigas familiares, policíacas e intelectuales”;³⁴⁷ por otro lado, no es del todo cierto que “la relación de Max Weber con los medios contraculturales tiene su origen en su amistad con las célebres hermanas von Richthofen, Else y Frieda”,³⁴⁸ pues si bien ésa es la interpretación desarrollada por Martin Green desde 1974 y es en la que Bartra se basa fundamentalmente, lo cierto es que la relación de Weber con esos medios se inicia en Heidelberg en un ambiente mucho más rico y plural que el que podían aportar por sí solas las hermanas von Richthofen.

Una muy importante corrección a la sesgada y parcial interpretación de Martin Green fue el volumen de valiosas aportaciones, y fuentes primarias sobre el tema, compilado por Sam Whimster en 1999.³⁴⁹ Ahí se abordan diversos aspectos de la relación de Weber con diferentes movimientos de la “contracultura”, incluidos por supuesto los de Ascona, pero que no se restringen a éstos, y por lo mismo demuestra las limitaciones de la interpretación de Green, quien aunque también participó en esta compilación con un breve artículo, tal parece que tan sólo lo hizo para exhibir más claramente los límites de su propia interpretación.³⁵⁰ En contra de las interpretaciones que consideran que Weber entró relativamente tarde en contacto con anarquistas y otros movimientos contraculturales, Whimster afirma que “tal y como lo muestran muchos de los artículos de este volumen, Weber tenía un gran respeto por la opción anarquista” porque ambas perspectivas tenían un importante punto de contacto en la influencia de Nietzsche y su

crítica a la cultura moderna.³⁵¹ Tal contacto, sin embargo, no se inició con los viajes a Ascona pues Whimster considera que el diálogo de Weber con los movimientos de contracultura se dio desde mucho antes en Heidelberg y que buena parte de la obra de Weber, por lo menos desde la primera versión de sus ensayos sobre la ética protestante, refleja ya el intercambio constante con las posiciones de esos grupos,³⁵² más aún: los puntos de vista de la obra de Weber “se desarrollaron en una parte no pequeña en un diálogo con las voces al margen” de la cultura establecida.³⁵³ Por ello, puede concluirse que “la historia de las interconexiones de Weber con el anarquismo son tanto anteriores como posteriores a Ascona”³⁵⁴ y no puede sostenerse, según lo hicieron las interpretaciones de Mitzman, y Martin Green, un supuesto primer contacto con las posiciones de esos grupos a partir de 1913.³⁵⁵

Una de las aportaciones fundamentales del volumen compilado por Whimster es la traducción al inglés, y publicación por primera vez en cualquier idioma, de las cartas que Weber envió a Marianne desde Ascona en 1913 y 1914.³⁵⁶ Tal correspondencia, sintomáticamente no utilizada en la biografía que escribió Marianne, modifica diversos aspectos de la interpretación “clásica” con respecto a la relación de Weber con los movimientos contraculturales, en el sentido de que ese contacto no era algo tan extraordinario o fuera de lo común en el desarrollo intelectual de Weber. Por eso, Whimster considera que lo importante es dar una explicación más profunda sobre el significado de ese contacto, más allá de sólo registrarlo como un mero episodio de “curiosidades” en la historia de las ideas, puesto que

Los intercambios de Weber y los anarquistas implicaron desacuerdos básicos pero también la habilidad de mantener el diálogo a pesar de esas diferencias. Hasta ahora, los estudios sobre Weber no habían ido más allá de registrar la “fascinación” de Weber con el anarquismo. Las contribuciones compiladas en la presente colección obligan a moverse del interesante *explanandum* hacia a una explicación más profunda. ¿Por qué Weber estaba cohabitando (literalmente) en Ascona con anarquistas y cómo deberían seguirse esas líneas duales de acuerdo y desacuerdo?³⁵⁷

Whimster considera que hay una línea de continuidad entre el diagnóstico de la crisis de la modernidad que aparece desde 1905 en las últimas páginas de la primera versión de *La ética protestante*, hasta las respuestas de salida limitada y realista que Weber proporcionó en sus conferencias de “La ciencia como vocación”, de 1917, y “La política como vocación”, de 1919, en un parentesco entre las tres obras mencionadas que va más allá del papel central que desempeña en éstas la noción de *Beruf* o “vocación profesional”.³⁵⁸ En esas conferencias Weber responde, en un diálogo implícito pero sumamente claro, a los desafíos éticos que diversos anarquistas, pacifistas y socialistas radicales habían lanzado con sus diagnósticos alternativos a la crisis de la modernidad. Algunas de las figuras con las que dialoga Weber provienen sin duda de su estancia en

Ascona, pero otras, como el joven Lukács o como Michels, se remontan a contactos previos en Heidelberg, y otras más, quizá las más importantes para la distinción entre la ética de convicción y la ética de responsabilidad, son posteriores a Ascona y provienen del encuentro, en octubre de 1917 en el castillo de Lauenstein con jóvenes pacifistas y socialistas románticos ligados al movimiento del expresionismo, entre los que sobresale la figura de Ernst Toller.³⁵⁹

De tal modo que por todo esto, más lo expresado en sus cartas desde Ascona, es necesario revisar la manera tradicional de interpretar cómo Weber valoraba y entró en contacto con los movimientos “contraculturales”. Lejos de ser alguien desacostumbrado a ese tipo de “racionalidades alternativas”, Weber estaba muy familiarizado con ésta, y aun cuando no las compartía (como no comparte el pacifismo del sermón de la Montaña en cuanto ética adecuada para la acción política), no por ello dejaba de entenderlas y hasta admirarlas en su propio terreno valorativo. Específicamente Weber valoraba al caso de Ascona como “un oasis de pureza” en cuanto a su integridad ética, aun y cuando no lo viera como una respuesta viable y realista a los dilemas de la modernidad.³⁶⁰

Otro aspecto que también requiere una urgente revisión es la relación de Weber con el psicoanálisis. Al seguir la interpretación tradicional de Martin Green, Bartra repite la distorsionada imagen de la relación de Weber con Freud.³⁶¹ La base de esa imagen proviene de la carta de Weber dirigida a Else Jaffé para justificar el rechazo de publicar en el *Archiv* un artículo recomendado por ella del freudiano Otto Gross. Weber expresa su rechazo primordialmente a la interpretación y práctica que Gross hacía del psicoanálisis, y sólo de manera subordinada critica sumariamente a Freud. No obstante, mejores conocedores de la obra de Weber han convocado a que se revise esa deformada interpretación tradicional.³⁶² Weber no tan sólo utilizó de manera vanguardista términos freudianos incluso desde sus ensayos de la *EP* (tal y como ocurre con el término *abreacción*³⁶³), sino que estaba muy lejos de desdeñar o “ser indiferente” a las aportaciones de Freud dado que consideraba que “éstas podrían revelarse como una fuente de interpretación de una gran importancia para toda una serie de fenómenos relacionados con la historia cultural y, muy especialmente, con la historia de las religiones y las costumbres”.³⁶⁴ A fin de valorar mejor la relación de Weber con Freud, Grossein remite a un importante artículo de 1992 de Howard L. Kaye donde se ponen de manifiesto las enormes “afinidades electivas” entre el análisis cultural de Weber y el posterior de Freud en *El malestar en la cultura* (1930).³⁶⁵ De manera pertinente para corregir algunas interpretaciones tradicionales sobre cómo abordó Weber el problema de lo “irracional”, Grossein advierte que “en todo caso, lo irracional no es reducido por Weber a una categoría residual como parecen pensarlo aquellos que quieren ver en él a un hombre tradicional del iluminismo”.³⁶⁶

En lo que se refiere específicamente a la tesis weberiana sobre el protestantismo, la interpretación de Bartra tiene un gran acierto, pero también una muy grave limitación. El origen de ésta deriva de que Bartra considera las objeciones de Malcolm MacKinnon, de 1988, a dicha tesis como “la última palabra” en el tema³⁶⁷ sin tomar en cuenta las refutaciones que, a su vez, recibió esa crítica por parte de David Zaret y Guy Oakes en 1993. Según vimos en la sección correspondiente del capítulo X de la presente investigación, Zaret demostró, con una evidencia documental de primera mano mucho más rica y diversificada que la de MacKinnon, que en realidad la teología del convenio de la *Confesión de Westminster* se ajusta mucho más al tipo ideal de la ética protestante construido por Weber, incluida la innegable influencia del decreto de la doble predestinación, que a la reconstrucción de MacKinnon; en cuanto a la crítica de Oakes, lo más importante es su observación con respecto a que las intenciones expresamente planteadas en los textos de teología resultan irrelevantes cuando se usan como “evidencia” para intentar “refutar” la tesis weberiana, dado que ésta se basa expresamente en la paradoja de las consecuencias no buscadas de la acción social. En otras palabras, lo más importante en la tesis weberiana fue la manera como amplios sectores sociales interpretaron, a su manera, el decreto de la predestinación y no la manera supuestamente “correcta” en que fue formulada en los textos teológicos. Éste es el meollo del método de la comprensión que Weber desarrolla y aplica en su *sociología interpretativa*, y que nunca hay que perder de vista por la manera en que repercute sobre la paradoja de las consecuencias no buscadas de la acción social.

No obstante, decíamos que la interpretación de Bartra de la tesis weberiana sobre el protestantismo tiene también un gran acierto, el cual reside en la manera como entiende y subraya la versátil naturaleza del recurso metodológico de las afinidades electivas. Bartra considera que el uso de ese recurso por parte de Weber en diversas partes de su obra es sumamente “revelador” no sólo de lo que se propuso demostrar en su tesis sobre la ética protestante, sino también de la estructura de su personalidad y su mundo vital. Con respecto a la tesis sobre el protestantismo, Bartra formula la cuestión medular del siguiente modo:

En *La ética protestante* las afinidades electivas ocupan un lugar metodológico fundamental: sostiene que, ante la tremenda confusión de influencias mutuas entre las bases materiales, las formas sociopolíticas y las manifestaciones espirituales de la Reforma, la única manera de proceder es investigando si pueden reconocerse afinidades electivas entre ciertas formas religiosas y la ética profesional. Weber concluye que, de esta forma, se podrá aclarar el modo en que, como consecuencia de dichas afinidades electivas, el movimiento religioso influyó en el desarrollo de la cultura material. De hecho, toda la segunda parte del libro está integrada por la exposición de las afinidades electivas entre la ética profesional del protestantismo ascético y el desarrollo del capitalismo. Weber usa la idea de las afinidades electivas para evitar la tesis según la cual el capitalismo es fruto de la Reforma y la afirmación de que el espíritu capitalista sólo pudo surgir gracias a ella.³⁶⁸

Aunque Bartra exagera cuando afirma, deslumbrado por este recurso metodológico, que “Max Weber generalmente huía de las explicaciones causales genéticas que pudiesen introducir una búsqueda de leyes sociológicas o históricas”,³⁶⁹ puesto que también las afinidades electivas pueden ser vistas como una *variante de la explicación causal* según han insistido en ello tanto Schluchter como Grossein, lo cierto es que la finura del análisis de Bartra capta muy atinadamente muchas de las sutiles potencialidades de ese recurso polifacético para entender problemas tan vastos como el de la modernidad en general:

Para entender el nuevo desorden politeísta que avanzaba, gracias al desencanto racionalizador, la idea de usar la metáfora de las afinidades electivas era muy buena. ¿cómo enfrentar el caos de los vínculos entre el placer y la melancolía, entre las bondades y los dolores, entre lo sagrado y la fealdad, entre lo maligno y lo Bello, entre la razón y la secularización? La sociedad moderna, enredada en esa maraña desordenada de “correlaciones”, no se somete a un destino aciago, sino más bien a los volubles ritmos de las afinidades electivas.

Las afinidades electivas tejen una inmensa red social cuya construcción no está predeterminada, no obedece a un modelo o plan ni se dirige fatalmente a un fin escrito en las tablas del destino. Y sin embargo, el resultado del anudamiento de una infinidad de afinidades electivas no es un conjunto caótico, sino una configuración sociocultural coherente y organizada. Una de estas configuraciones fue reconocida por Weber como el “espíritu del capitalismo”. Aunque podamos hallar muchas lagunas y defectos en su explicación, debemos reconocer que se trata de un hallazgo sociológico realizado mediante el uso creativo de la metáfora de las afinidades electivas propuesta por Goethe. Yo preferiría hablar de las afinidades selectivas: el ligero cambio nos acerca a las nociones biológicas modernas sobre la evolución basada en un proceso de selección natural de los caracteres más funcionales o aptos. De esta manera, la metáfora de las afinidades selectivas nos ayuda no sólo a entender la construcción de texturas sociales, sino también a plantearnos problemas genéticos sobre su origen y desarrollo.³⁷⁰

En esto la interpretación de Bartra es impecable y visionaria, aun cuando su representación sobre la personalidad de Weber, el tipo de relaciones que tenía con los movimientos culturales vanguardistas y, sobre todo, el tipo de lugar de creación cultural que era y es Heidelberg, no sea ni la mejor ni la más adecuada o actualizada. Bartra tendrá que revisar toda su interpretación sobre estos temas, entre otras cosas porque los autores en que él se basa, como es el conspicuo caso de Martin Green, ya se encuentran actualmente revisando sus propias versiones de los años setenta y ochenta, ante el tipo de evidencia documental e interpretativa que sacó a la luz tanto el volumen compilado por Sam Whimster en 1999 como un artículo de mi maestro Mario Rainer Lepsius sobre la relación erótica de Max Weber con la pianista Mina Tobler, publicado en el *Max Weber Studies* de 2004,³⁷¹ pero también por la nueva información que aporta Radkau.³⁷²

Alan Sica y la tesis sobre el protestantismo en el mundo periodístico del nuevo siglo

En 2004 Alan Sica publicó dos aportaciones complementarias entre sí y pertinentes para la guerra académica de los cien años aquí analizada. Por un lado, una “bibliografía comprensiva” con pretensiones exhaustivas de más de 4 600 títulos, especialmente de fuentes secundarias, sobre diversos aspectos de la vida y obra de Max Weber.³⁷³ Aunque tal bibliografía cubre hasta el año 2003, no es tan exhaustiva como pretende ni tan útil como otras publicadas antes, básicamente por dos razones: por un lado, se limita a registrar únicamente la literatura en inglés y con ello, a diferencia de la bibliografía compilada por Seyfarth y Schmidt en Alemania en 1977, no registra lo publicado en otros idiomas, incluidos títulos en alemán, español, francés, italiano, ruso y japonés, en un cómodo y útil ordenamiento cronológico;³⁷⁴ por otro lado, Sica tampoco ordena su amplia bibliografía por temas ni de manera cronológica, con lo cual a la postre resulta menos útil y manejable que la bibliografía, también exclusivamente de títulos en inglés, realizada en 1988 por Peter Kivisto y William H. Swatos.³⁷⁵ Por ello, la bibliografía compilada por Sica ha resultado ser a final de cuentas un mero y útil complemento actualizado de las bibliografías más útiles y manejables publicadas previamente.

La otra aportación de Sica en 2004 fue la publicación, como “compañero a su bibliografía”, de un volumen de ensayos dedicados a demostrar la incomparable actualidad y relevancia de la obra de Weber en el horizonte del siglo XXI.³⁷⁶ Sica parte del supuesto, debatible para algunos pero no para él, sobre cómo Max Weber es el único pensador clásico del pensamiento social que sobrevivió a las pruebas y los desafíos de las grandes transformaciones del siglo XX; además no sólo se mantuvo actual y pertinente, sino que incluso incrementó su importancia al demostrarse, especialmente después de 1989, que mientras Marx y Freud se volvieron relativamente obsoletos, los diagnósticos de Weber sobre la modernidad son el punto de partida tanto de los teóricos de la posmodernidad, como de las transformaciones que se vio obligada a realizar la escuela de Fráncfort en la obra de Habermas. Para Sica tal tesis ni siquiera es discutible cuando se compara la figura de Weber con otras menores que en el pasado llegaron a verse como sus iguales, tales como son Durkheim, Pareto, Spengler, Sorokin, Piaget o Parsons,³⁷⁷ sino que incluso se verifica cuando se compara a Weber con Marx y Freud, los otros dos pensadores sociales verdaderamente “grandes” del siglo XX. No obstante, “ahora que Marx ha sido puesto a un lado por la vía de una transformación histórica del tipo que a él le hubiera gustado observar, y con un Freud denigrado por todos lados por pelotones de detractores, tanto de instruidos como de ignorantes, sólo Weber sobrevive como el principal teórico social del siglo XX cuyas ideas pueden guiarnos con confianza cognitiva en la era que ha llegado”.³⁷⁸

Alan Sica pone un gran énfasis en la actualidad del diagnóstico de la modernidad que Weber dio con su interpretación del significado del proceso de racionalización,³⁷⁹ Así como en la difusión masiva que han adquirido sus ideas sobre el carisma, la burocratización, el patrimonialismo o la popular imagen de la jaula de hierro. La enorme pertinencia del diagnóstico de la modernidad llevado a cabo por Weber lo convierte en un pensador que rebasa los límites de la teoría social y lo convierte en uno de los filósofos más importantes de nuestro tiempo;³⁸⁰ Asimismo, sus recursos de expresión literaria y conceptual permiten compararlo con grandes escritores de la talla de Thomas Mann, con quien tiene evidentes semejanzas, aun y cuando lo prudente sería no llevar esa analogía demasiado lejos.³⁸¹ Pero para Sica lo más importante de la actualidad de Weber para el siglo XXI proviene de la manera en que su obra ha sido recibida en “la esfera pública”, especialmente periodística, de las últimas dos décadas, lo cual puede demostrarse con un “estudio empírico” de revisión de esas fuentes para llegar a la siguiente apreciación:

Puede sostenerse con cierta confianza que es Weber quien ha permanecido como la cima más alta del periodo clásico, cuya obra y persona continúan inspirando una interminable emulación, comentario, crítica y utilidad en los estudios empíricos o de “corriente teórica”, así como en formas menos farragosas de publicaciones donde rara vez aparecen los nombres de teóricos sociales. Su terminología es citada, sin ironía y sin pena, por todo mundo, desde columnistas de periódico hasta filósofos de la religión; sus principales intereses teóricos y sustantivos son aquellos que continúan inspirando internacionalmente cuerpos cada vez más grandes de trabajo académico; sus teorías y persona parecen estar presentes en el actual ambiente cultural e intelectual de una manera en la que están ausentes sus pares históricos. Hay un enfoque distintivamente weberiano, casi un “ambiente weberiano”, perteneciente a varios aspectos de la escena social contemporánea y que ya no requiere de ninguna disculpa o vacilación para citarlo, pues aún tiene tanto poder analítico como lo tenía el marxismo hasta hace apenas veinte años, o como el que conserva Durkheim si se aplica a zonas mucho más restringidas de la vida social.³⁸²

Sica considera que si bien antes de la década de los ochenta el nombre de Max Weber era conocido nada más por especialistas y estudiantes de ciencias sociales, a partir de esa fecha se ha convertido en un nombre cada vez más familiar en el periodismo. El paso de la fama del mundo académico especializado al periodístico es ubicado por Sica en la denuncia de diversos aspectos de la figura de Weber en el *best seller* de Alan Bloom, *The Closing of the American Mind* (1987), especialmente porque, dado su éxito, hasta fue publicado por entregas en algunos periódicos estadounidenses. Bloom presentó caricaturas de diversos aspectos de la obra de Weber, pero con ello hizo más fácil el acceso de grandes masas de lectores a su figura y terminología.³⁸³ Incluso escritores como Francis Fukuyama y Alan Ryan han contribuido también a difundir la imagen de Weber como un racionalista y nihilista que ha hecho mucho daño a la fundamentación ética de la “sana”, y ejemplar, mentalidad del tradicional modo de vida americano.³⁸⁴ No obstante, las caricaturas periodísticas de Weber no se restringen, ni mucho menos, a sus

“detractores” pues predominan sus supuestos defensores como David S. Landes, quien utiliza la receta de la “ética protestante” como requisito indispensable para cambiar la mentalidad de los países económicamente atrasados y así puedan superar la “etapa” del subdesarrollo.³⁸⁵ En 1998 el editor en jefe del *U. S. News*, Mortimer Zuckerman, proclamó el pensamiento de Weber como un factor configurador en los “*Creators of Our Prosperity*” en Estados Unidos, pues “gracias” a su tesis sobre la ética protestante contribuyó a eliminar la idea de que hacer dinero era algo moralmente malo, la convirtió en algo éticamente “bueno” y así pudieron amasar su fortuna, libres de estorbos, empresarios tan admirables como Bill Gates. Para Zuckerman, “el capitalismo americano” ha sido capaz de “confirmar los atisbos de Weber” al emplear prácticas comerciales novedosas en vez de esconderse detrás de barreras arancelarias. El espíritu del empresario capitalista, “promovido” por la tesis de Weber para “darle” una base ética, es así el que apoya e impulsa al “espíritu” de buenos y exitosos empresarios capitalistas como Bill Gates.³⁸⁶

Algo parecido es lo que hizo Michael Novak, en 1993, con su libro sobre la ética católica y el espíritu del capitalismo, donde también se caricaturiza a la tesis weberiana para cambiarla de signo y hacer compatibles sus virtudes con el catolicismo. Asimismo, hay periodistas británicos en *The Guardian* que contrastan el supuesto fatalismo y pasividad de las religiones orientales “con el protestantismo capitalistamente orientado y tan celebrado por Max Weber”.³⁸⁷ Sica pone otros ejemplos de caricatura de las ideas de Weber cuando se habla del “desencantamiento del mundo” o la “rutinización del carisma”, términos que al igual que la “sabiduría popular” sobre la tesis de la ética protestante se difunden masivamente sin dar ningún contexto “de qué es lo que quería decir exactamente Weber con estos términos o en qué configuraciones históricas intentaba aplicarlos”. Lo mismo ocurre con la frase cada vez más repetida según la cual “Max Weber ha triunfado sobre Karl Marx”, donde se ignora flagrantemente el tipo de relación intelectual que Weber tenía con la figura de Marx.³⁸⁸

Además de los muy variados ejemplos periodísticos de cómo se ha popularizado una visión deformada de la tesis weberiana sobre el protestantismo, Sica considera que ésta ocupa un lugar central en la “familiaridad” que hay actualmente en Estados Unidos con el nombre de Max Weber, en buena medida porque cada vez son más los libros de texto de la historia de ese país que hacen referencia a esa tesis. En efecto, “una gran batalla de ingenios ha consumido por un buen tiempo las energías de los historiadores al tratar de calibrar la validez de ‘la tesis de la ética protestante’ cuando es aplicada a las era colonial y federalista de Estados Unidos”.³⁸⁹ Sica explica que el gran auge de la tesis weberiana para dar cuenta de la historia de Estados Unidos es el resultado de una gran batalla ideológica contra el marxismo que se remonta a los años de la Guerra Fría, no sólo por lo que se refiere a la importancia de las ideas en los procesos de cambio social, sino también

porque para muchos historiadores estadounidenses la optimista visión de la “teoría de la modernización” es concebida como un derivado directo de la tesis weberiana.³⁹⁰ Sica presenta así una impresionante lista de libros de historia de Estados Unidos que usan la tesis weberiana, incluido su ensayo sobre las sectas, ya sea para “complementarla” con nuevos datos y nuevas biografías, o bien para sugerir que Weber debió prestar mayor atención a los datos duros de la historia económica de ese país y no tanto al contenido de “tratados intelectuales”, a fin de explicar mejor *the American experience*.³⁹¹ No obstante, ninguna de esas “modificaciones” parece poner en duda la validez de la tesis weberiana entendida en términos de una clara conexión causal. A lo más, algunos historiadores han puesto un gran énfasis en el carácter comunalista de la economía de las sectas protestantes en la sociedad norteamericana colonial:

Sin embargo, incluso con tales modificaciones debidamente registradas, el historiador Henretta resume su investigación con la siguiente observación: “Las ambigüedades de la ‘ética protestante’ llevadas a Nueva Inglaterra por John Hull, Joshua Scottow y John Higginson alcanzaron una clara definición en el ‘espíritu capitalista’ de los fundadores de Waltham y Lowell, sus descendientes religiosos y biológicos”. De tal modo que considerar la historia temprana americana sin utilizar las ideas de Weber parece prácticamente inconcebible en la etapa actual de desarrollos académicos.³⁹²

Y en efecto, Sica concluye su evaluación citando más ejemplos para demostrar que “el rango de historiografía respecto a la cultura de Estados Unidos, de sus inicios coloniales hasta su encarnación posmoderna, que se ha beneficiado de las ideas de Max Weber es demasiado amplia y profunda como para representarla aquí en su totalidad”.³⁹³ No obstante, es posible dar una idea con una docena de títulos incluido *The Iron of Malancholy*, de John King, el cual ilustra cómo un fresco y ventajoso punto de vista psichistórico puede ser fructíferamente conectado con intereses más antiguos sobre los procesos de conversión y la actividad religiosa; tales estudios son la punta de un iceberg que no ha sido analizado a cabalidad ni por los historiadores estadounidenses ni por los especialistas en Weber”.³⁹⁴

La “biografía intelectual” de Fritz Ringer en 2004

Al analizar la aportación alemana de Michael Sukale en 2002, hicimos una referencia comparativa a los méritos de esa biografía con la que Fritz Ringer publicaría en 2004.³⁹⁵ Mencionamos las razones por las cuales esta última no debió de haber sido identificada como “una biografía intelectual” de Max Weber dado que evaluada en esos términos aparece como una biografía sumamente deficiente que deja mucho que desear. Si se le compara con la hecha por Marianne, la “biografía” de Ringer no puede impedir que se le vea como una obra muy inferior, incluso juzgada desde el específico punto de vista del desarrollo intelectual e influencias que inciden en la gestación de la obra de Max Weber. El libro de Ringer es más bien *un estudio introductorio* a la vida y obra de Weber, donde los diversos aspectos de su obra, especialmente de su obra tardía, son ordenados cronológicamente y ubicados en un contexto de desarrollo biográfico. No obstante, eso está muy lejos de ser una auténtica biografía intelectual como la que hizo de manera modélica en 1973 Steven lukes para el caso de Durkheim.³⁹⁶

Baste un pequeño pero muy pertinente ejemplo para los propósitos de la presente investigación a fin de demostrar la anterior aseveración. En el capítulo 4, dedicado a la exposición de la gestación de los ensayos sobre la ética protestante, uno esperaría que un historiador tan connotado como Fritz Ringer, a partir de su ejemplar estudio sobre los “mandarines alemanes”,³⁹⁷ hubiera dedicado buena parte de su esfuerzo a detallar las fuentes e influencias teológicas que influyeron en la gestación de la obra más célebre y discutida de Max Weber, especialmente porque éste cita expresamente algunas de esas fuentes. Lejos de ello, Ringer menciona de pasada y sólo tres veces el nombre de Troeltsch, dos de éstas ni siquiera en conexión con su importante obra como teólogo, sino simplemente como “compañero de viaje” de Max y Marianne a Estados Unidos a finales de 1904.³⁹⁸ Y si Ringer es incapaz de percatarse de la decisiva influencia que Troeltsch ejerció sobre la gestación de los ensayos de Weber sobre la ética protestante, mucho menos puede dar cuenta de las razones por las cuales Weber se basó en las obras de Matthias Schneckenburger, y criticó las de Albrecht Ritschl, para fundamentar su interpretación del mayor peso de Calvino sobre Lutero en la configuración de la ética protestante orientada hacia el ascetismo intramundano.³⁹⁹ De tal modo que por ésta y otras múltiples limitaciones, el libro de Ringer está muy lejos de ser una auténtica biografía intelectual en el sentido riguroso del término, y debe ser visto, a lo más, como un estudio introductorio meramente complementario de otros más completos como son el de Bendix y, sobre todo, el de Dirk Käsler.

El capítulo del libro de Ringer dedicado al análisis de los ensayos sobre la ética protestante resulta también decepcionante en otro sentido, dado que, según vimos en el capítulo anterior de la presente investigación, Ringer dedicó una excelente sección de su

libro de 1997 sobre la metodología de Weber al análisis de las razones por las cuales la tesis sobre la ética protestante debe verse en términos de una relación modélica de causalidad.⁴⁰⁰ No obstante, esa valiosa aportación no aparece reflejada en el capítulo de la supuesta biografía intelectual dedicado al análisis de los ensayos sobre el protestantismo, donde se limita a resumir el contenido de la segunda “versión definitiva” de 1920 del célebre texto.⁴⁰¹ Así, evade cualquier consideración de un análisis de fuentes e influencias en la primera versión de éste, para después centrarse en las respuestas que Weber dio a Werner Sombart en las notas, especialmente por las críticas lanzadas en su libro sobre *El burgués* (1913), como si ésta hubiera sido la única influencia, al lado de la crítica de Brentano, que llevó a Weber a expandir la primera versión de sus ensayos sobre la ética protestante.⁴⁰² Ringer exagera la influencia de Sombart en la confección de la tesis weberiana, o por lo menos la presenta de manera muy desequilibrada, pues mientras que el nombre de Troeltsch aparece mencionado de pasada sólo cinco veces a lo largo de todo el libro, las entradas sobre Sombart rebasan las veinte y se encuentran, además, en secciones especiales dedicadas a discutir su relación con Weber. Por otro lado, las críticas a Rachfahl y Fischer no son mencionadas ni una sola vez, y por supuesto que, por lo mismo, todo parece indicar que Ringer ignora por completo la importancia decisiva del texto de Weber de 1910, “Mi palabra final a mis críticos” (*Antikritisches Schlußwort*), para comprender adecuadamente sus ensayos sobre la ética protestante. Sin esto ¿cómo puede pretender Ringer haber elaborado una “biografía intelectual” de Weber medianamente completa?

El capítulo dedicado al análisis de los escritos weberianos sobre el protestantismo finaliza con una sección dedicada a narrar el significado del viaje de los Weber a Estados Unidos a finales de 1904 a fin de conectarlo con la importancia sociológica del ensayo sobre las sectas protestantes en Norteamérica.⁴⁰³ Salvo por una breve mención a que en ese ensayo Weber “modificó” la tesis de sus más conocidos ensayos sobre la ética protestante en virtud de que ahora ofrecía “la tesis de que los clubes continuaron desempeñando las funciones de las sectas”,⁴⁰⁴ Ringer no profundiza en los importantes “complementos” que ofrecen entre sí ambos escritos ni parece estar informado tampoco que el segundo de los ensayos sobre la ética protestante fue publicado en junio de 1905 en el *Archiv*, es decir, *después* del regreso de los Weber de su viaje por Estados Unidos. Por supuesto que la cuestión de gran interés teórico y metodológico sobre hasta qué punto el ensayo sobre las sectas representa el complemento de socialización estructural e institucional al interés hermenéutico de los ensayos sobre la ética protestante ni siquiera es planteada en la narración de Ringer, la cual por otra parte, parece basarse exclusivamente en lo que Marianne ya había dicho sobre este asunto en la biografía de 1926 dedicada a su marido.⁴⁰⁵ En este sentido, tanto por la información sustantiva como incluso por la captación de la importancia teórica y metodológica del ensayo sobre las

sectas, la biografía de Marianne sigue siendo muy superior a lo ofrecido por Ringer en su nuevo libro,⁴⁰⁶ el cual está al parecer muy lejos de lo alcanzado por Marianne en 1926, aun cuando lo logrado en la biografía de Sukale, de 2002, sí aporte nuevos elementos para superar y mejorar lo conseguido por ella,⁴⁰⁷ como también lo pretendió la muy polémica biografía de Radkau en 2005, según veremos más adelante.⁴⁰⁸

La defensa de la tesis weberiana por la superioridad económica de Estados Unidos frente a Europa según Ferguson

Un nuevo defensor de la validez de la tesis weberiana ha sido el historiador económico Niall Ferguson, quien en diversos artículos y un libro de 2004 ha sostenido que hay una conexión causal entre la creciente secularización y la disminución de la industriosisidad en Europa occidental durante los últimos 25 años. En cambio, en Estados Unidos los altos niveles de horas de trabajo a la semana y de fe y observancia religiosa se han mantenido estables o incluso incrementado, durante el mismo periodo. Esta mayor influencia de los factores religiosos en la ética de trabajo estadounidense, frente a la mayor secularización y menor número de horas de trabajo en Europa, parece ser una reivindicación póstuma de la validez de la tesis weberiana sobre la ética protestante. No obstante, un aspecto mediante el cual debe ser modificado el alcance de dicha validez es el de la nueva orientación hacia el consumo, con la consecuente menor tendencia al ahorro, y el ascetismo, en cuanto factor determinante del nuevo tipo de desarrollo económico insertado en la era de la globalización.⁴⁰⁹ La crítica que podría hacerse a esta “reivindicación” de la validez de la tesis weberiana es que en realidad es mucho más determinista y monofactorial de lo planteado originalmente por Weber, además de que rebasa el ámbito de validez espacio temporal delimitado expresamente por el sociólogo de Heidelberg. Sin embargo, la defensa de Ferguson es representativa de un nuevo “espíritu de la época” que parece ir cada vez más en la dirección de apoyar la validez de la tesis weberiana, a diferencia de lo que ocurría apenas hace década y media cuando las críticas de MacKinnon habían cuestionado dicha tesis y hasta daban la apariencia de haberla “liquidado”.

La reconstrucción de Schluchter en 2005 sobre “cómo influyen las ideas en la historia” a partir del ejemplo de *La ética protestante*

El año 2005 se inició con la aparición de una colección de ensayos de Wolfgang Schluchter donde relaciona “la acción, el ordenamiento y la cultura” para construir una teoría social que explora y amplía el programa de investigación de Max Weber, a fin de explicar diversos problemas contemporáneos de índole política, social y cultural.⁴¹⁰ En la sección dedicada a la “interpretación y explicación” del programa de investigación de Max Weber, Schluchter incluye un capítulo intitulado “cómo influyen las ideas en la historia: ejemplos en el estudio sobre el protestantismo ascético”, el cual es directamente pertinente a los propósitos de la presente investigación.⁴¹¹

Para Schluchter no hay duda de que los estudios de Max Weber sobre el protestantismo son primordialmente un *trabajo histórico*, aun cuando también puedan ser algo más que esto, desde el momento en que se inscriben en el contexto de la polémica metodológica de la escuela alemana de economía política, la cual ubicó en dos bandos contrapuestos a los teóricos neoclásicos, por un lado, y a los economistas con orientación histórica, por el otro. Al mismo tiempo, el estudio de Weber se ubicó conscientemente por encima de la oposición entre el idealismo y el materialismo al presentar, mediante su investigación *histórica* sobre la ética protestante, un ejemplo claro sobre cómo las ideas pueden llegar a alcanzar eficacia histórica sin caer por ello en una interpretación idealista de la historia, ya fuera de corte hegeliano o de alguna otra corriente idealista inmanentista. Frente a otras interpretaciones que afirman que la temática central de Weber en su célebre estudio era de corte antropológico existencialista, Schluchter defiende la tesis según la cual la problemática central de Weber era de corte eminentemente *científico*, orientada metodológicamente por un principio de imputación *causal* y controlada por un criterio de *objetividad* condicionado por una específica relación a valores:

Ni la cuestión personalista ni la normativa se encuentra en el centro de ese estudio. En el centro más bien se encuentra el problema de cómo alcanzan eficacia los contenidos de la conciencia religiosa; cómo influye *causalmente* el protestantismo ascético en la vida material mediante el “espíritu” del capitalismo moderno con su condicionamiento racional del impulso empresarial, y, en segundo lugar ¿qué significa la *Objetividad* en este tipo de imputación causal en una consideración histórica? Son cuestiones pues que obedecen a una constelación de problemas científicos, una problemática con aspectos sustantivos y metódicos.⁴¹²

Para Schluchter tampoco hay ninguna duda de que los estudios de Weber sobre la Ética protestante estaban orientados por un determinado punto de vista cultural de corte histórico, en el cual el “individuo histórico” del espíritu capitalista se había constituido mediante una relación a valores en el sentido de Rickert. Al tomar como centro del análisis el intento de explicar la manera en que alcanzan eficacia los fenómenos

religiosos, Weber tenía clara conciencia de que estaba haciendo una investigación unilateral donde tan sólo explicaba *un lado* de la cadena causal y dejaba intencionalmente intacto el otro lado de la cadena, el de la influencia de los factores materiales sobre los ideales, para abordarlo en alguna investigación posterior. En última instancia, en los ensayos sobre el protestantismo se manifiesta claramente que “se trata de una imputación causal y se trata de la cuestión de bajo qué circunstancias puede pretenderse tener objetividad para tal imputación”.⁴¹³ La objetividad significa para Weber que cualquiera que quiera corroborar los límites de la definición de nuestro problema u objeto de estudio, que domine las reglas de nuestra construcción conceptual y las normas que la rigen y conozca los hechos históricos, pueda considerar válido el resultado de la investigación, aun cuando éste no le interese.

De tal modo que la respuesta de Weber a la *problemática científica* sobre cómo llegan a alcanzar las ideas eficacia en la historia la resuelve situándose más allá de la insuficiente unilateralidad del materialismo y el idealismo y poniendo un gran énfasis en la paradoja de las consecuencias no deseadas de la acción social: “Lo decisivo es que la orientación religiosa revolucionó la económica sin que ésta fuera deseada por los participantes”.⁴¹⁴ Schluchter encuentra que en su polémica contra Fischer y Rachfahl, entre 1907 y 1910, lo que más le irritaba a Weber era que esos críticos no hubieran sido capaces de entender ni la naturaleza expresamente acotada y parcial de su investigación, ni que ésta era fundamentalmente una investigación *histórica* y que la miopía de Rachfahl, quien era esencialmente un historiador “narrativista”, le impidiera ver la explicación, dada por Weber, del papel que juegan las ideas en la historia, lo cual resultaba a sus ojos todavía más grave que otras de sus deficiencias. Schluchter pone aquí un gran énfasis en que Weber ya tenía claro, desde su polémica con Rachfahl, que las ideas

[...] son como guardaguijas, según las llamó más tarde, que abren las vías por donde puede desplazarse la dinámica de los intereses materiales e ideales. De tal concepción de las ideas en la historia evidentemente Rachfahl no tenía la menor intuición. Su ingenuidad en cuestiones metodológicas derivaba de su ingenuo optimismo ilustrado. Visto así, luchaban pues dos combatientes en el campo de batalla científico con armas que no pertenecían a la misma categoría. Para Weber, Rachfahl era simplemente un historiador convencional metódicamente incompetente.⁴¹⁵

En cuanto a la polémica con Sombart, a partir de que éste publicara sus libros sobre *La vida económica de los judíos* (1911) y *El burgués* (1913), lo que más le molestaba a Weber era la ligereza de las apreciaciones de su colega en cuestiones religiosas, lo cual llevó a que Weber terminara por ver a Sombart en este aspecto “como un pequeño charlatán”.⁴¹⁶ Para Weber no bastaba con registrar la lógica autónoma de las ideas y su efecto en la historia, sino que más importante aún era el poder distinguir entre las ideas y

su *potencialidad* de eficacia, frente a lo cual Sombart mostraba una pertinaz ceguera.

En suma: Schluchter concluye su artículo subrayando que los ensayos de Weber sobre la ética protestante son primordialmente un estudio histórico y, por ello, “dan respuesta a un problema histórico pero también reaccionan a una compleja problemática científica y establecen una dirección de investigación científico-cultural *en términos* de una científico-social”.⁴¹⁷ Weber demostró en sus ensayos sobre el protestantismo la manera en que puede tratarse el papel de las ideas en la historia desde una perspectiva científico-social, y en ese sentido, según Schluchter, constituyen todavía un estudio ejemplar para la sociología contemporánea, la cual parece tener importantes limitaciones para abordar adecuadamente la dimensión cultural de su objeto de investigación.⁴¹⁸

Sobra decir que Schluchter es particularmente consciente de que su interpretación científica y causalista de los ensayos weberianos sobre el protestantismo, así como el énfasis puesto en verlos esencialmente como un estudio primordialmente *histórico*, no es universalmente aceptada y se contrapone a muchas otras interpretaciones recientes que cuestionan la validez de cada uno de esos puntos. No obstante, Schluchter también considera que ésta es la mejor manera para evitar muchos errores de las interpretaciones que todavía siguen buscando la manera de “refutar” la tesis weberiana sin percatarse de que por lo general “refutan” tesis y supuestos que Weber nunca propuso como tales,⁴¹⁹ de tal modo que la rigurosa clarificación de la naturaleza, propósitos, metodología y contexto histórico de su célebre estudio es la única que permite evitar que siga perdiéndose el tiempo con refutaciones tan inútiles como estériles.

La confrontación de Weber con la modernidad según la versión de Kalberg en 2005

En el primer bimestre de 2005 también apareció una compilación de textos de Weber a cargo de Stephen Kalberg, la cual va precedida de un interesante estudio introductorio donde se aborda la relación de Weber con la modernidad.⁴²⁰ Aunque el tema central que orienta la compilación es el del pesimista diagnóstico de la modernidad en términos de una creciente racionalización burocrática, Kalberg resalta la centralidad de la tesis sobre la ética protestante tanto por ser un análisis del punto de partida de la modernidad como por el diagnóstico cultural prospectivo sobre los límites de ésta, según aparece formulado en las últimas páginas del segundo de sus célebres ensayos. La tesis sobre la ética protestante se inscribe, por otro lado, en el contexto de la conjugación de los más importantes aspectos teóricos y metodológicos de la sociología de Max Weber. La multicausalidad, el sentido antiteleológico y antievolucionista de la noción de *desarrollo* o *Entwicklung* en la obra de Weber, así como su relativizada noción plural de la *racionalidad* y las potencialidades de interpretación y explicación de la acción social mediante el recurso de la comprensión interpretativa interna o *verstehen*, se combinan de manera ejemplar en su célebre estudio sobre la ética protestante.

La exposición de la importancia de esta tesis es presentada por Kalberg de manera diferente a la ofrecida para la introducción de su edición y traducción de la *EP* en 2002 que ya hemos analizado en este mismo capítulo. Según Kalberg, en el centro de la sociología de Weber “se encuentra el intento de comprender interpretándola (*verstehen*) la manera en que la gente percibe su propia acción social”,⁴²¹ y es precisamente este interés central el que también aparece en su tesis sobre la ética protestante:

La investigación del significado subjetivamente mentado de la acción se encuentra en el centro de su famosa “tesis de la ética protestante”, por ejemplo. ¿Por qué es significativo entre los miembros de un grupo particular poner el trabajo metódico y sistemático en el centro de su vida, cuando una visión eudomonista de la vida podría parecer preferible? Weber se comprometió a lo largo y ancho de su sociología histórica comparativa con un titánico esfuerzo empírico para comprender el sentido subjetivamente mentado del “otro” en sus propios términos o “desde dentro”.⁴²²

Tal esfuerzo interpretativo llevó a Weber a generar las condiciones para que la racionalidad relativa de la acción social en las diferentes culturas pudiera ser evaluada en sus propios términos y no vista despectivamente como “irracional” o “inferior” dados los propios parámetros culturales específicos del sociólogo que realiza la interpretación.⁴²³ Éste es el sentido, por ejemplo, del tipo ideal del calvinista construido en la *EP*, donde se interpreta “el contexto religioso dominado por la doctrina de la predestinación y algunas revisiones de ésta, lo cual ayuda a entender por qué el trabajo continuo y sistemático

constituye una actividad significativa para estos devotos creyentes”.⁴²⁴ No obstante, Weber no se restringe a la fase hermenéutica de la interpretación del significado de la acción social, sino que la ubica en un modelo *multicausal* de explicación para dar cuenta de uno de los factores que llevó a la configuración de un individuo histórico de tanta importancia como lo es el “moderno racionalismo occidental”.⁴²⁵ La relación de la identificación de este individuo histórico con una explicación causal en el contexto del estudio de la *EP* es puesta de manifiesto por Kalberg del siguiente modo:

Un afamado clásico, la *EP* es también la obra más conocida y más accesible de Max Weber. Su tesis con respecto al papel que jugaron los valores en el desarrollo del capitalismo moderno inició un intenso debate que ha continuado hasta nuestros días. Este estudio constituye el primer intento de aislar la singularidad del occidente moderno y definir sus orígenes causales. [Para Weber], una específica “mentalidad” (*Gessinnung*) —un espíritu capitalista dieciochesco— fue, entre otros factores, causalmente importante.⁴²⁶

Para Kalberg, la actualidad que sigue teniendo la obra de Weber en el siglo XXI, y que es de mayor relevancia que la de cualquiera de sus contemporáneos,⁴²⁷ deriva no sólo del mayor rango de temas e intereses que cubrió, sino sobre todo de su capacidad para “traducir” éstos, y en especial el de la singularidad del occidente moderno, “en conceptos claros y coherentes, estrategias de investigación, modos de análisis, modelos y axiomas metodológicos”. De esta manera, sus diversos escritos permiten trabajar hoy con una *sociología weberiana* y no sólo con un simple conjunto de comentarios brillantes y visionarios sobre la era de transformaciones vertiginosas en la que vivimos. Weber creó así “un enfoque distintivo y riguroso que combina la descripción empírica con la generalización teórica y busca ofrecer análisis causales de casos y desarrollos únicos, remitiéndolos a tipos ideales, dominios societales, contextos sociales y la explicación del significado subjetivo” de la acción social.⁴²⁸ La razón por la cual “esta voz permanece vigorosa, imponiendo respeto y con un gran alcance cien años después de la publicación de su más celebrada obra maestra, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”,⁴²⁹ se debe precisamente, según Kalberg, además de su capacidad para generar grandes debates dentro y fuera del mundo académico, a la manera como parece adaptarse siempre, no sólo a las condiciones presentes, sino también a las futuras:

Las fortalezas y debilidades de la rica sociología de Weber indudablemente serán todavía muy debatidas en los años por venir. Aun cuando una parte de sus escritos continúa siendo ampliamente discutida, la oposición de muchas escuelas de pensamiento a los aspectos centrales de su enfoque perdurará. No obstante, conforme las revoluciones del microchip y la globalización llegan al siglo XXI y siguen llevando a las diversas naciones a un contacto directo, queda un lugar para una sociología histórica comparativa de gran alcance, anclada en tipos ideales y dominios societales, orientada al orden establecido de la causalidad y buscando entender cómo gente, cercana y lejana, reviste su actividad con un significado subjetivo.⁴³⁰

Richard Swedberg, “la sociología económica” y El diccionario de Max Weber

En 2005 aparecieron dos artículos que resaltaban la importancia del campo de la “sociología económica” identificado por Richard Swedberg, desde 1998 como el auténtico ámbito disciplinario descubierto por la obra de Max Weber. Por un lado, a inicios de 2005, Robert Gibbons llamó la atención de los economistas sobre este ámbito híbrido de investigación, la importancia de Max Weber como economista y la razón por la cual los economistas contemporáneos deberían prestar precisamente por ello mayor atención a la obra de Weber.⁴³¹ Por otro lado, en febrero de 2005 Emily Barman y Alya Guseva expusieron y analizaron el intento de Swedberg por redefinir el campo de la “sociología económica” a partir de la obra de Max Weber,⁴³² pues ésta sirve para explicar no nada más la dinámica de los intereses económicos con fundamento en las relaciones sociales, sino también la relación entre la cultura y los intereses desde la perspectiva que considera los intereses como el motor esencial de la acción social, a la vez que éstos son orientados y configurados por valores culturales y puestos en práctica mediante las relaciones sociales. Aunque estas autoras consideran que Swedberg da muy poca información para guiar concretamente la investigación empírica, reconocen que la notable excepción la representa el análisis que Max Weber llevó a cabo en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, pues este estudio “debería ser visto como el caso paradigmático de tal tipo de análisis”.⁴³³

Aparte de considerar *La ética protestante* como el caso paradigmático del tipo de análisis que propone la “sociología económica”, el propio Swedberg publicó en el primer trimestre de 2005 un útil diccionario de los conceptos centrales y las palabras clave en la obra de Max Weber.⁴³⁴ En la entrada dedicada a la “sociología económica” o *Wirtschaftssoziologie*, Swedberg proporciona la siguiente información:

Weber es uno de los fundadores de la sociología económica o análisis sociológico del fenómeno económico y su papel en la sociedad. Muchos de sus trabajos caen bajo esta categoría, incluidos *La ética protestante* y buena parte de *Economía y sociedad*. No fue, sin embargo, hasta los últimos años de su vida (1918-1920) que Weber desarrolló una sociología económica teórica, principalmente en el texto que puede ser encontrado en el capítulo 2 de *Economía y Sociedad* [“Las categorías sociológicas de la vida económica”, *Economía y Sociedad*, FCE, 1964, pp. 46-169]. La idea básica en esta sociología económica teórica es que el centro de la sociología económica debería estar en las acciones económicas que están orientadas hacia la conducta de otros, no hacia las acciones económicas *per se*, según ocurre en la teoría económica. En un nivel más general, la sociología económica de Weber puede ser descrita como un intento por unir un tipo de análisis impulsado por intereses con uno social [...]. La sociología económica de Weber trata con “fenómenos económicos”, “fenómenos económicamente pertinentes” y “fenómenos económicamente condicionados”, para usar la terminología de su ensayo de 1904 sobre la objetividad [*Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorrotu, pp. 53-54]. Los primeros cubren fenómenos directamente económicos, v.gr. bancos. Los fenómenos económicos pertinentes son fenómenos no económicos que resultan relevantes para los fenómenos económicos, v.gr. El protestantismo ascético. Los fenómenos económicamente condicionados

son fenómenos no económicos que están parcialmente condicionados por fenómenos económicos, v.gr. las creencias religiosas de las clases sociales.⁴³⁵

De esta definición resulta en efecto evidente que Swedberg considera el estudio sobre la ética protestante como un ejemplo paradigmático y ejemplar del enfoque de la sociología económica. No obstante, cuando se acude a las entradas sobre *causalidad*, *afinidades electivas* y *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* parece surgir una especie de falta de coherencia de Swedberg por lo menos en la manera como interpreta la relación entre ideas e intereses en ese “estudio paradigmático”; pues si bien reconoce la importancia central de la noción de las *afinidades electivas* en él, considera que ésta no puede establecer una relación de causalidad, pero cuando se acude a la entrada de *causalidad* resulta que pone como ejemplo para ilustrarla precisamente la tesis weberiana sobre el protestantismo. En efecto, por un lado en la entrada de *afinidades electivas*, *Wahlverwandschaften*, Swedberg señala que:

El significado exacto de este término que Weber usa a menudo está a discusión. La interpretación más común, sin embargo, es que Weber usa la “afinidad electiva” para expresar el que dos conjuntos de hechos sociales o mentalidades se relacionan entre sí, o gravitan uno en torno al otro, aun cuando no pueda establecerse ninguna causalidad simple y directa entre los dos. Así, en *Economía y sociedad* Weber habla, por ejemplo, de “una afinidad electiva entre las sectas y la democracia política” y también usa la expresión para caracterizar la relación entre ideas e intereses, por ejemplo, entre las ideas protestantes y el capitalismo.⁴³⁶

Al ir, sin embargo, a la entrada de *causalidad* uno se encuentra con que Swedberg afirma que “el intento mejor conocido de Weber para elaborar la causalidad de un acontecimiento individual puede ser encontrado en *La ética protestante*”, aun cuando reconoce que no puede demostrarse fácilmente que ahí haya puesto en práctica su célebre metodología de proposiciones contrafactuales para determinar, dentro del ámbito de una “posibilidad objetiva”, una delimitada “causación adecuada” de un factor sobre otro: “No es para nada fácil ver cómo *La ética protestante*, y los estudios posteriores sobre la ética económica, puedan ser entendidos en relación con la teoría de la causación adecuada”.⁴³⁷ En la entrada de *protestantismo*, Swedberg se limita a postular una relación de eficacia sin referencia a la causación adecuada, cuando afirma

Weber asigna un importante papel al protestantismo en haber ayudado a crear y difundir el espíritu del capitalismo. Este es especialmente el caso con la parte del protestantismo que Weber denomina protestantismo ascético y que se encuentra en el meollo del argumento de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. De manera no buscada, el protestantismo ascético hizo que la gente procurara la ganancia sistemática y el trabajo duro, y así fortaleció esas actividades al mismo tiempo que les proporcionó una legitimación religiosa.⁴³⁸

Finalmente en la entrada sobre la específica obra de *La ética protestante*, Swedberg

advierte que el nexo entre el protestantismo y el capitalismo moderno planteado por Weber no puede implicar una causalidad genética, desde el momento en que Weber tenía muy claro que las instituciones capitalistas existían desde mucho antes de la aparición de la Reforma protestante:

El nexo entre religión y capitalismo moderno puede encontrarse, en otras palabras, en la idea de la vocación y el ascetismo como una forma de vida más general. Para resumir el argumento de *La ética protestante*, Weber dice que las fuerzas religiosas han tenido su parte en la formación cualitativa y la expansión cuantitativa del espíritu del capitalismo racional moderno sobre el mundo. Pero debe agregarse que esas fuerzas religiosas (para clarificar el argumento de Weber) no ayudaron de ninguna manera a crear las instituciones capitalistas, puesto que éstas ya existían (aunque fuera con un espíritu tradicionalista) mucho antes de la llegada del protestantismo.⁴³⁹

De tal modo que, salvo por una afirmación en la entrada de *causalidad*, a final de cuentas Swedberg parece minimizar considerablemente el nexo de causalidad en su interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo, por lo menos en la concepción que ofrece de ésta en las diversas entradas de su diccionario. Hay una entrada más, directamente pertinente a los propósitos de la presente investigación, y que tiene que ver con la manera en que la célebre tesis weberiana ha sido recibida a lo largo de un siglo. En efecto, en la entrada sobre *la tesis de Weber*, Swedberg resume varias de las típicas malas interpretaciones y tergiversaciones que ésta ha recibido por parte de críticos como Robertson, Samuelsson y Rachfahl, para finalmente señalar que Weber jamás afirmó que “el protestantismo creó al capitalismo” y, por tanto, que todas aquellas críticas que intentan “refutar” a Weber con ejemplos de la existencia de instituciones capitalistas desde finales de la Edad Media simplemente yerran el blanco y hasta parece que no leyeron a Weber, pues éste distingue claramente las instituciones o “formas” capitalistas, de su mentalidad o “espíritu”, y expresamente afirma la existencia de las primeras, aunque no de la segunda, en Florencia desde el siglo xv. Más aún, para Swedberg la gran debilidad de aquellas críticas que han tergiversado la tesis weberiana y “plagado” una discusión centenaria con malos entendidos, proviene de que la mayoría de esos críticos no se tomó la molestia de entender la metodología y la terminología subyacente a los escritos de Weber sobre el protestantismo, de tal suerte que fueron incapaces de entender sus sutilezas y matices, por no decir nada sobre la acotada y delimitada relación que Weber establece entre dos conjuntos de ideas representados por una ética religiosa y una nueva mentalidad económica.⁴⁴⁰

Swedberg afirma, por otro lado, que hacer un balance equilibrado sobre la discusión centenaria generada por la tesis weberiana es muy difícil entre otras cosas porque no se conoce del todo y “no hay una buena guía para determinar el estado actual de la discusión sobre la tesis de Weber”.⁴⁴¹ Tal laguna, acertadamente señalada por Swedberg en su diccionario, ha sido cubierta ahora con la presente investigación, y sólo queda darle

una mayor difusión, ya sea en inglés o en alemán.

Fukuyama celebra en marzo de 2005 el centenario de *La ética protestante*

Por otra parte, el 13 de marzo de 2005 Francis Fukuyama, quien creyó en 1990 en “el fin de la historia” como consecuencia de la disolución de la Unión Soviética y el triunfo de Estados Unidos en la Guerra Fría, celebró en un artículo del *New York Times* el centenario de la publicación de los artículos de Max Weber sobre la ética protestante. Para Fukuyama no hay duda de que se trata de “el tratado sociológico más famoso que jamás se haya escrito”, puesto que Weber demostró ahí, entre otras cosas, que la religión no era generada ni podía ser reducida a causas económicas o mecánicas. En este sentido, la *EP* “fue el libro que puso a Karl Marx de cabeza”, pues “refutó” el materialismo histórico, probó que la religión es algo más que “el opio del pueblo” y que más bien es el capitalismo moderno el que tiene raíces religiosas. La vigencia y actualidad del célebre texto weberiano se ha manifestado a lo largo de un siglo y “en la actual década, cuando las culturas parecen chocar y frecuentemente se acusa a la religión por los fracasos de la modernización y la democracia en el mundo islámico, las ideas y el libro de Weber merecen una nueva y fresca lectura”.⁴⁴²

Fukuyama comete algunos típicos errores interpretativos respecto al significado de la tesis weberiana, pero lo más conspicuo en este elogio a su gran actualidad reside en la autocrítica de Fukuyama: la historia no se acabó en 1990 con el “fin del conflicto de las ideologías” de la segunda posguerra porque ese conflicto se desplazó a partir de entonces al “choque de las civilizaciones”, en función de que las distintas “cosmovisiones” que subyacen a éstas tienen raíces religiosas, tal y como se mostró primero en la Guerra del Golfo Pérsico, en 1990, y después en la guerra en Irak, a partir de 2003. La vigencia de la sociología de la religión de Weber reside, pues, en lo que aún puede decirnos a este respecto a pesar de que el paradigma dominante entre los economistas contemporáneos considere poco serio recurrir a factores culturales para explicar el crecimiento económico, o los posibles obstáculos a la modernización occidentalizadora.

Pese a ello, Fukuyama también critica el que todo se explique por factores culturales y religiosos pues resulta simplista afirmar, por ejemplo, “que la religión del Islam explica el terrorismo, la falta de democracia u otros fenómenos del Medio Oriente”.⁴⁴³ No obstante, hay aspectos de la sociedad europea, comparada con la estadounidense, que sí pueden explicarse por diferencias culturales y, en parte por ello, la tesis weberiana sobre la ética protestante sigue teniendo gran actualidad aunque, a juicio de Fukuyama, no tanto por la manera en que explica los “orígenes del capitalismo”, sino por el diagnóstico que proyectó hacia el futuro respecto a que el creciente proceso de secularización haría al capitalismo funcionar sobre bases mecánicas, al mismo tiempo que se extendería de manera exitosa por todo el planeta mediante “la jaula de hierro que hoy llamamos globalización”.⁴⁴⁴ El proceso de secularización, por otra parte, ha sido mucho más

intenso en Europa que en Estados Unidos y por eso Fukuyama considera que paradójicamente el pronóstico de Weber de las últimas páginas de *La ética protestante* se aplica hoy mucho más al viejo continente, donde los europeos también hablan de “derechos humanos” y de “dignidad humana”, pero tendrían muchas más dificultades que los estadounidenses para explicar por qué todavía creen en esas cosas, o si saben que tienen un origen religioso. En este sentido, “el fantasma de creencias religiosas muertas deambula por Europa mucho más que en Estados Unidos”.⁴⁴⁵ De cualquier modo, el optimista Fukuyama concluye que, a pesar de sus aciertos, la tesis weberiana ya no explica tantas cosas como en el siglo pasado, en parte porque “quizá vivir en la jaula de hierro del capitalismo no ha sido, después de todo, una cosa tan terrible”.⁴⁴⁶

Fukuyama es un representativo ejemplo de aquellos que a lo largo de todo un siglo no entendieron del todo bien las sutilezas y cautelas de la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero también refleja la posición de aquellos que encuentran que lo más valioso en ella está en su diagnóstico cultural sobre la modernidad, así como su análisis prospectivo para el futuro del capitalismo. En cualquier caso, para ellos, la tesis sigue vigente.

Tres artículos de 2005 dedicados a discutir la actualidad de la tesis weberiana sobre el protestantismo

En el primer semestre de 2005 fueron publicados tres artículos que, a partir de distintos ángulos y perspectivas, discutían la actualidad de la tesis de Weber sobre la ética protestante al margen de la efeméride de su primer centenario. El artículo escrito por Kenneth Hudson y Andrea Coukos de la Universidad de Oregón, discute el impacto de las ideas de la *EP* en recientes movimientos en Estados Unidos a favor de un recorte al sistema de estado de bienestar, el cual de manera renovada adopta un modelo del siglo XIX.⁴⁴⁷ Ese movimiento decimonónico se caracterizó por desincentivar la ayuda a los pobres y necesitados mediante limosnas y distribución de ropa y alimentos afuera de las “casas para pobres”, dado que ese sistema lejos de proporcionar una ayuda efectiva a largo plazo, fomentaba más bien la dependencia y la falta de interés por encontrar trabajo.

La tesis central de estos autores tiene dos vertientes: por un lado, sostienen que el moderno movimiento neoconservador a favor de un recorte del sistema de bienestar y su precedente en la campaña del siglo XIX para abolir la limosna directa representan manifestaciones extremas del *ethos* protestante descrito por Weber en su célebre obra; por otro lado, sostienen que este *ethos* ha sido un factor constante en el funcionamiento de la sociedad estadounidense, donde en ciertas circunstancias y condiciones ha sido “puesto en práctica con una fidelidad inusual”.⁴⁴⁸ Lo más importante en la demostración de esta tesis reside en encontrar que “la ética protestante y el espíritu del capitalismo afectan no sólo nuestras actitudes y conducta con respecto a la riqueza, sino también la manera en que pensamos y sentimos acerca de la pobreza”.⁴⁴⁹ En tal proceso, es menester distinguir entre la naturaleza religiosa de la ética protestante en sus primeras etapas de la naturaleza cultural del espíritu del capitalismo en su fase secularizada a partir del siglo XIX, pues “mientras que la ética de trabajo es responsable por el éxito económico [no buscado] de los primeros puritanos, el espíritu del capitalismo alcanzó su plenitud tan sólo después de que empezó a desvanecerse la ascendencia religiosa del puritanismo”.⁴⁵⁰

Con fundamento empírico en una vasta serie de encuestas de opinión, los autores de la Universidad de Oregón logran encontrar así que la campaña neoconservadora de 1995 para recortar el gasto de bienestar en 1996 “encontró un campo fértil en el público estadounidense” dado que el resultado predominante de los datos de esas encuestas “muestra que uno de los elementos más estables en la opinión pública estadounidense es la impopularidad del ‘welfare’”. Más aún, “la oposición pública a las políticas asistencialistas se encuentra arraigada en la creencia de que aquellos que la reciben son deshonestos, que los beneficios son excesivamente generosos, que fomenta la

dependencia a largo plazo y que socava el individualismo en la ética de trabajo”.⁴⁵¹ Dada esta percepción, resulta evidente que en Estados Unidos hay un mucho menor apoyo a los programas asistencialistas que el que puede encontrarse en Europa y Canadá, por no decir nada del caso latinoamericano.⁴⁵²

El otro artículo es de ZenonasPara estos autores, la tesis weberiana sigue teniendo una inusitada validez para el caso de la sociedad estadounidense aunque no necesariamente para otras partes del mundo; puede verificarse empíricamente de múltiples maneras aunque a veces sea necesario cambiar el ángulo de perspectiva de la verificación, pues resulta más fácil demostrarla hoy en día con respecto a las actitudes de grupos conservadores de origen protestante hacia la cuestión de la pobreza y no tanto de manera directa por sus actitudes frente al tema de la riqueza.⁴⁵³

Este artículo resulta interesante para los propósitos de la presente investigación precisamente porque, en la fase más avanzada de la guerra académica de los cien años, proporciona un camino indirecto para verificarla empíricamente y así demostrar su actualidad y vigencia. No obstante, y a pesar de defender la validez y utilidad de la célebre tesis weberiana, comete el error de violar los parámetros de validez espacio temporal expresamente delimitados por el propio Max Weber. Aun así, resulta fundamental registrar que en pleno 2005 hay quien defiende la validez de la tesis weberiana con fundamento en la investigación empírica de los valores y actitudes que rigen un tipo de sociedad de claro raigambre religioso protestante y donde su emblemática moneda aún tiene vigente el lema de “In God we trust”.

Simultáneamente, al otro lado del atlántico, la revista británica *Max Weber Studies*, publicaba en su primer número de 2005 un par de artículos que también pretendían poner a prueba la validez de la tesis weberiana, o bien con un caso de verificación empírica que cae fuera de los mencionados parámetros de validez delimitados por el propio Weber, o bien mediante un modelo de “elección racional” que a la postre resulta muy estrecho por no atender las específicas características metodológicas de la tesis weberiana. En el primero de esos artículos, James H. Mahon sostiene que la tesis weberiana proporciona una aplicación igualmente fértil en el análisis de persistencia y cambio cultural simultáneos en el caso de las sociedades no occidentales, lo cual puede encontrarse concretamente en el caso de la preferencia cultural China por los hijos varones.⁴⁵⁴ La manera en que la tesis weberiana se relaciona con esa específica preferencia cultural, que en China ha llevado al extremo del infanticidio femenino, reside en que esta cuestión, con su concomitante tendencia a revertirse, puede ser explicada mediante el mismo recurso con el que Weber explicó “el surgimiento del capitalismo occidental”, es decir, mediante un análisis de la transformación cultural que lleva de una racionalidad sustantiva a la racionalidad formal en las condiciones de la modernidad.⁴⁵⁵

El otro artículo es de Zenonas Norkus y explora “el causalismo en las intuiciones

preanalíticas de la elección racional” cuando Weber califica de decisión “no lógica” la preferencia calvinista por la acción ascética intramundana frente a la orientación eudomonista del tradicionalismo.⁴⁵⁶ Al comparar la respuesta de Weber con la del restrictivo modelo de elección racional del físico William Newcomb, el cual sólo es un poco menos conocido en este tipo de modelos al del célebre “dilema del prisionero”, Norkus encuentra que el análisis weberiano a final de cuentas permite explicar mejor esa aparente irracionalidad. Lo restringido del modelo de Newcomb es incapaz de explicar una decisión “no lógica” entre dos vías de acción “con un predictor infalible” (como lo es la decisión de Dios) según da cuenta de ésta Weber en su tesis sobre la ética protestante al encontrar que una de las causas que contribuyeron al surgimiento del moderno capitalismo occidental fue ese traslape entre el diagnóstico y la relevancia causal de la acción social. No obstante, Norkus considera que un enriquecimiento complementario de la tesis weberiana con la teoría de valor decisionista de Robert Nozick podría mostrar todavía mejor la manera en que puede reivindicarse la lógica de la elección calvinista.⁴⁵⁷

Tanto las distinciones lógicas como el análisis de las limitaciones del modelo de elección racional que lleva a cabo Norkus resultan sumamente interesantes y entretenidos, pero en realidad no aporta nada nuevo para confirmar o refutar la validez de la tesis weberiana de acuerdo con los supuestos planteados por el propio Weber. En 2001, Norkus ya había publicado en Alemania un libro donde demostró que la distinción hecha por Weber entre el sentido subjetivo y el sentido objetivo de la acción racional corresponde a la que medio siglo después haría Herbert Simon entre racionalidad sustantiva y procedimental, así como que el concepto de *racionalidad objetiva* en Weber es idéntico a la de la teoría económica de la utilidad marginal. Weber también anticipó la noción subyacente a la regla de maximizar la utilidad esperada, la cual resulta central para el modelo de Newcomb.⁴⁵⁸ De cualquier modo, tanto este libro como el artículo de Norkus de ese mismo año, en la fase más avanzada de la guerra académica de los cien años, contribuyen a demostrar la vigente actualidad de la tesis weberiana en las discusiones teóricas de vanguardia en las ciencias sociales de inicios del siglo XXI, aun cuando a veces la especulación sobre sus posibilidades teóricas y metodológicas rebasen las delimitaciones expresamente señaladas por el propio Weber para juzgar la validez de su célebre tesis.

El centenario de la tesis weberiana en Estados Unidos: el volumen compilado por Kaelber y Swatos

En septiembre de 2005 apareció un volumen compilado por William H. Swatos y Lutz Kaelber intitulado *La ética protestante cumple 100: ensayos en el centenario de la tesis de Weber*, en donde se abordan cuestiones tales como el contexto original de la génesis de la tesis, su recepción histórica y su vigencia actual.⁴⁵⁹ Este balance de la polémica centenaria es, en términos generales, sumamente favorable a Max Weber y su obra. Por un lado, un prólogo firmado por Charles Lemert compara el significado de la tesis weberiana publicada en 1905 con los tres ensayos publicados por Albert Einstein en ese mismo año para “sentar los fundamentos de una teoría del universo físico como un espacio indefinido en el tiempo sin una estructura física estable”.⁴⁶⁰ La comparación con la obra de Weber proviene, según Lemert, del efecto de la célebre tesis weberiana en las ciencias sociales, el cual ha sido muy parecido, “si no es que exactamente el mismo”, al que tuvieron los ensayos de Einstein sobre las “ciencias físicas”, aun cuando muchos sociólogos todavía no se hayan percatado de tal semejanza.⁴⁶¹

Lo cierto es que de manera semejante a Einstein, Max Weber llevó a cabo una revolución científica al concebir la sociedad moderna “como fundada sin bases estables en una estructura estable” y así configuró un nuevo paradigma científico que rompió con la manera tradicional de concebir la sociedad, puesto que “antes de Weber, y después de él, la sociología se ha resistido a la idea de que los espacios sociales siempre y necesariamente se encuentran en una relación inestable con sus tiempos”.⁴⁶² A diferencia de Marx, quien veía la modernidad como un fenómeno discontinuo frente a la vida elemental del poblado rural tradicional, y de Durkheim, quien concebía la modernidad como una trágica caída de la solidaridad moral tradicional, “Weber rompió con el método que se remonta desde los economistas políticos hasta Hobbes de interpretar los arreglos sociales más complejos a través de los lentes monoculares de los fenómenos más elementales”.⁴⁶³ Weber aceptó la realidad social como una dividida en diversas esferas y concibió la sociología como la ciencia de una determinada, si bien imperfecta, estructura social moderna que no admite una explicación sistemática, sino que trabaja con estructuras hipotéticas sin tener suficientes bases para considerarlas absolutamente reales. Y precisamente éste fue el camino emprendido cuando “Weber escribió sobre diversos mundos sociológicos, pero nunca de una manera más lúcida y brillante que en la gran colección de artículos de 1904-1905 sobre *La ética protestante*”.⁴⁶⁴

En su calidad de editor, Lutz Kaelber escribe una introducción donde señala, después de esa elogiosa comparación de Weber con Einstein por parte de Lemert, que no hay ningún trabajo anglosajón que ponga el énfasis de su análisis en el significado de la primera versión de 1905 de los ensayos sobre *La ética protestante*, ya que casi todos los

estudios previos los analizaban a partir de la versión de 1920, traducida en 1930 por Talcott Parsons. De tal modo que prácticamente todas las contribuciones de este volumen conmemorativo intentan subsanar tal laguna, pasando revista al significado del original célebre texto weberiano en diversos ámbitos disciplinarios, tanto en su contexto original como en su relevancia actual.⁴⁶⁵ Con respecto a este último aspecto, Kaelber considera que si bien la importancia tanto de la tesis sobre la ética protestante como de la obra de Weber ha tenido sus altibajos durante su recepción a lo largo de casi un siglo en la sociología estadounidense, una somera revisión de los índices de los *Sociological Abstracts* nos muestra que la entrada “Max Weber” tuvo su máximo registro histórico durante la década de los noventa, al mismo tiempo advierte que

El número de artículos registrados en *Sociological Abstracts* que abordan el tópico “ética protestante”, por otro lado, nunca ha sido más alto que hoy, por lo menos en lo que respecta a los escritos en inglés. Si esta tendencia continúa, el magistral ensayo de Weber no fracasará en enganchar a las nuevas generaciones de sociólogos tanto en el ámbito doméstico como en el exterior, conforme nos adentremos más en el siglo XXI. De tal modo que quizá un historiador tan brillante como Niall Ferguson está después de todo en lo correcto, por lo menos en lo referente a la necesidad de conservar una copia de *La ética protestante* en su librero.⁴⁶⁶

La decepcionante contribución de Hartmut Lehmann

El autor del primer artículo de los compilados en este volumen es Hartmut Lehmann, encargado de la edición crítica alemana de *La ética protestante*, aún no publicada, dentro del proyecto de la *Gesamtausgabe*. Se trata básicamente de un artículo de exégesis histórica en la que Lehmann sostiene que el origen de los artículos de Weber proviene de un accidente de política editorial: en su calidad de editor del *Archiv*, Weber quería que su “venerable maestro”, Lujo Brentano, escribiera la reseña de los dos volúmenes de *Der moderne Kapitalismus* que Sombart acababa de publicar en 1902.⁴⁶⁷ A pesar de haberle prometido Brentano tal reseña a Weber, la cual supuestamente tendría una considerable extensión, y después de hacerse pato por varios meses para finalmente dar a entender con su silencio epistolar que ya no pensaba escribirla, Weber decidió emprender tal trabajo mediante la redacción de un artículo que abordaría la cuestión planteada por Sombart de una posible relación entre la religiosidad protestante y el espíritu del capitalismo. Así, el proyecto de una extensa reseña pronto pasó a un extenso artículo dividido en dos partes y, finalmente, a la génesis de una de las obras que Weber valoraba como más emblemática de su estilo de investigación.⁴⁶⁸ Tan esto es así, que por eso la defendió con tanta pasión frente a Fischer y Rachfahl, sus primeros críticos, y posteriormente, en su versión revisada de 1920, frente a Sombart y Brentano, quienes a lo largo de los años que van de 1911 a 1916 se dedicaron a cuestionar diversos aspectos de dicha obra.⁴⁶⁹ Tales críticas afectaron la relación de estrecha amistad que Weber

sostuvo tanto con Sombart como con Brentano hasta 1913, pues él consideraba que el intercambio de opiniones y diferencias con ellos se daba sobre la base de un amigable diálogo entre colegas con muchas afinidades entre sí. Después de la aparición de *El burgués*, de Sombart, en 1913 y de las críticas de Brentano de 1916 a los dos, Weber se distanció cada vez más de ellos, al grado de que en 1920 ya no los veía tanto como amigos, sino como adversarios, en última instancia muy inferiores en lo que respecta al dominio del tema de la relación entre el protestantismo y el espíritu del capitalismo: “Fue tan sólo hasta fecha tan tardía que se decidió a poner en claro lo mucho que sus propios puntos de vista diferían de los de Sombart, el texto final apareció así de la combinación tanto de la amistad como de la controversia”.⁴⁷⁰ El ensayo de Lehmann es interesante y contiene información epistolar novedosa, pero francamente esperábamos mucho más de este autor dada su altísima responsabilidad dentro del proyecto de la *Gesamtausgabe*, aunque todo indica que ante su incapacidad para entregar su edición crítica de la *EP*, esta responsabilidad le fue retirada para asignársela a Schluchter.

Riesebrodt y las tres dimensiones de lectura que ofrece la ética protestante

Martin Riesebrodt propone en su artículo que existen varias “dimensiones” mediante las cuales puede leerse el célebre texto weberiano, el cual contiene una tesis válida y defendible, pero que se malinterpreta cuando se le quiere ver como una teoría general de la modernización. Tales intérpretes olvidan, según Riesebrodt, que Weber no era un evolucionista sino un historicista.⁴⁷¹ Por otro lado, el texto tampoco se reduce a una tesis histórica particular susceptible de confirmarse o refutarse mediante la verificación empírica tal y como se le ha querido ver, especialmente en la sociología estadounidense, a lo largo de tantos años. Por el contrario, tal tesis tiene muchas otras y valiosas implicaciones. Lo primero que debe hacerse es fijar el contexto de la génesis de la primera versión de los ensayos weberianos y no mezclarlo o confundirlo con el contexto radicalmente diferente de su segunda versión.⁴⁷² Una vez delimitada rigurosamente tal diferencia, es evidente que el texto original puede ser leído de acuerdo a tres contextos diferentes que se complementan y no se excluyen entre sí, el académico, el político y el personal, condicionado este último por una peculiar situación familiar.⁴⁷³

El contexto académico ha sido el más explorado y es el que tiene que ver con los intercambios que Weber tuvo con las aportaciones de Goethein, Jellinek, Simmel y Sombart, pero también y no de menor importancia, con Marx y Nietzsche.⁴⁷⁴ El contexto político ha sido también explorado pero en menor medida, y tiene que ver con la crítica de Weber al atraso de la sociedad alemana y a la dependencia de su burguesía hacia los valores aristocrático-terratenientes de los *Junkers*, de tal modo que no asumía

su responsabilidad histórica tal y como sí lo habían hecho sus contrapartes del mundo anglosajón. Weber admiraba a la burguesía anglosajona tanto por su decidida conciencia de clase como por su disciplina y carácter para formar una poderosa nación. Debido a que esa burguesía pasó por la escuela del ascetismo protestante, tuvo el carácter y la personalidad para cumplir con éxito su misión histórica; en cambio, la burguesía alemana era vista por Weber como una especie de eunuco epigonal, débil y sometido al autoritarismo de los intereses de otra clase social cuyo cenit de su auténtica misión ya había pasado, y en muy buena medida la inferioridad de la burguesía alemana derivaba de su formación luterana ajena, en última instancia, a las virtudes cívicas y económicas del ascetismo intramundano del calvinismo y el puritanismo.⁴⁷⁵ Todo esto tiene, a su vez, una gran importancia política porque también explica, según Riesebrodt, la relación de Weber con la democracia y el autoritarismo: "Aunque el joven Weber no tenía un compromiso de última instancia con la democracia en cuanto forma de gobierno, claramente rechazó el autoritarismo y admiraba enormemente a las sociedades que habían institucionalizado valores democráticos".⁴⁷⁶

Finalmente, el contexto familiar en la génesis de *La ética protestante* es el menos explorado y tiene que ver no nada más con un autoanálisis de Weber después de su colapso nervioso entre 1898 y 1903, sino también con la manera en que en esa obra pueden verse reflejadas las diferentes personalidades de sus padres. Por supuesto que "sería una tremenda exageración" —como reconoce Riesebrodt—, sostener que la madre de Weber era una protestante ascética calvinista y su padre un luterano tradicional,⁴⁷⁷ pero de una manera típico ideal tal oposición permitiría aclarar ciertos rasgos de sus personalidades y de la respectiva influencia que tuvieron sobre las decisiones éticas y vitales que tomó su hijo primogénito. Al trabajar en su investigación sobre la ética protestante, las diferentes subjetividades engendradas por el ascetismo protestante y por el luteranismo le permitieron a Max Weber comprender mejor el conflicto entre sus padres, y al tomar partido por el primero frente al segundo, simbolizaba en su investigación el fatídico pleito final que tuvo con su padre para defender los derechos de su madre, incluido el de su piedad religiosa. *La ética protestante* le permitió ver a Weber que su propia decisión, al tomar partido, no era tanto una decisión personal de si me voy con mamá o con papá, "sino una decisión ética más profunda entre dos alternativas para vivir la propia vida".⁴⁷⁸

La importancia de *La ética protestante*, dentro del *corpus* weberiano, reside en que ahí Weber abordó su propia crisis y situación familiar por medio de un análisis de sus implicaciones y raíces culturales. Al trascender su caso personal, "Weber nos legó un análisis de la cultura moderna cuyo significado va más allá de su experiencia individual. Por ello, *La ética protestante* es un texto de importancia central para la comprensión de sus estudios posteriores".⁴⁷⁹ Las diferentes dimensiones que ofrece la lectura de un texto

tan rico en significados, como el de *La ética protestante*, le permite explicar a Riesebrodt por qué se ha prestado a tantos malos entendidos, así como haber alimentado una polémica centenaria, la cual está muy lejos de haber concluido:

A mi juicio, todas las dimensiones de *La ética protestante* ya señaladas representan lecturas legítimas de un texto complejo sin que éstas sean ni mutuamente excluyentes ni exhaustivas en sus respectivas interpretaciones. Las varias dimensiones abordadas en este trabajo han ilustrado el texto analizado como un documento inusualmente rico y complejo de investigación histórica, polémica política implícita, autoanálisis cultural y reflejo crítico de la modernidad occidental. Quizá se deba a estas complejidades inherentes que *La ética protestante* se haya prestado a tantos malos entendidos y controversias.⁴⁸⁰

Nielsen descubre la “cuarta dimensión” con la gran narrativa histórico-filosófica subyacente al texto de la ética protestante

Donald A. Nielsen presenta en el siguiente capítulo de la compilación una verdadera y gigantesca “dimensión” adicional mediante la cual puede ser leída la *EP* y que muy pocos intérpretes se han percatado claramente de ella: la de la “gran narrativa” o “filosofía de la historia” subyacente a toda la explicación en torno al significado histórico-cultural del protestantismo.⁴⁸¹ Nielsen rechaza que un texto tan rico en diseño y significado como el de la *EP* pueda ser reducido a la supuesta proposición de un mera relación causal entre dos conjuntos de ideas, constituidos por la ética protestante y el espíritu o mentalidad del capitalismo moderno, para después “ponerla a prueba” mediante instancias de verificación empírica en muy diversos casos. La razón para entender por qué el texto de la *EP* se ha convertido en el más discutido y fructífero de toda la historia de las ciencias sociales, reside más bien en la gran fuerza de su narrativa y grandiosa filosofía de la historia subyacente, mientras que todos los intentos por “refutarla” o “confirmarla” en términos de su supuesto nexo de causalidad directa, han fracasado porque apuntan hacia un blanco equivocado, malinterpretan el sutil texto weberiano, y quizá, precisamente con ello, contribuyen a la aparente perenne longevidad y vibrante actualidad de ese texto clásico de la sociología occidental. En efecto, el texto no puede reducirse a la propuesta de un nexo de causalidad entre dos conjuntos de ideas, pues aunque “[...] así es como tradicionalmente se ha interpretado y “refutado” la “tesis de Weber”, no es sorprendente que tantas de esas “refutaciones” hayan pasado sin dejar huella, conforme la gran narrativa de Weber permanece vigente. Los críticos han mal dirigido sus disparos porque al apuntar hacia la “tesis”, han perdido de vista su gran narrativa”.⁴⁸²

Weber proporciona, en efecto, una grandiosa narrativa subyacente de la transformación de la civilización europea occidental, desde su configuración medieval hasta la actual, y al hacerlo así, “cubre más de medio milenio de historia, así como aspectos particulares de las historias de media docena de naciones, incluyendo Inglaterra,

Estados Unidos, Francia, Alemania, Italia y Holanda”.⁴⁸³ De tal modo que Nielsen afirma: “No puedo pensar en ningún otro trabajo de Weber que abarque el tipo de gran narrativa tan densamente bien documentada como la que se encuentra en *La ética protestante*; es aquí donde mejor encontramos la visión de la historia de Weber”.⁴⁸⁴ Es en esta obra donde Weber rastrea una serie de fases históricas dentro de una “gran narrativa” que cubre la “larga duración” de transformaciones que van de la Edad Media a la modernidad de la civilización occidental, y solamente dentro de ese gran contexto adquiere pleno sentido la manera en que Weber “entreteje la ética puritana con el espíritu del capitalismo para constituir lo que aparentemente es su ‘tesis’ central”.⁴⁸⁵ Al final del texto, en sus últimas cuatro o cinco páginas, Weber proporciona su diagnóstico sobre la tragedia de la cultura contemporánea mediante una serie de brillantes y sugerentes metáforas, pero que no dejan de ser, pese a su riqueza evocativa, meramente eso: metáforas e imágenes. Pese a ello, éstas resultan decisivas y vitales para la estructura global de su narrativa pues tienen una íntima relación con lo expuesto previamente en *La ética protestante* y le sirven a Weber para darle una conclusión a su gran narrativa.⁴⁸⁶ Weber es el maestro de las polaridades y oposiciones paradójicas, de tal modo que la última fase de la modernidad capitalista plenamente desarrollada la retrata llena de contradicciones internas, entre los fundamentos morales y religiosos heredados y las actuales prácticas utilitarias; entre los portadores de clase media del pasado con sus enseñanzas éticas en proceso de extinción y la nueva camada de “superhombres” empresariales que manejan y dirigen el mecanismo capitalista más allá del bien y del mal. “En suma, la honestidad arraigada éticamente confronta al oportunismo económico, la devoción confronta a la osificación burocrática y el espíritu confronta al mecanismo indiferente”.⁴⁸⁷

Para los pocos intérpretes que se han percatado de esa gran narrativa, entre los que sobresale Schluchter, Nielsen hace la pertinente advertencia de que no se trata de una filosofía de la historia lineal, teleológica o “neoevolucionista”, sino de una que opera más bien con una visión cíclica, llena de caídas y renacimientos, pues Weber pertenece a la corriente alemana del historicismo tardío, ajena a las recientes teorías sistémicas del “desarrollo evolutivo” como la que intenta imponerle Schluchter.⁴⁸⁸ El sentido de coherencia sistémica y hasta direccionalidad mediante el cual Schluchter intenta hacer más “congruente” el proyecto de investigación de Weber es esencialmente ajeno y antagónico a su propia concepción del significado de la historia. Por otro lado, la narrativa de Weber debería ser leída más en términos de sus categorías religiosas que de las psicológicas. Es la angustia existencial de Kierkegaard la que se manifiesta en la ansiedad puritana por la cuestión de la predestinación, y en este sentido sólo en apariencia es psicológica porque lo que está en juego es el destino ontológico de la existencia misma. Por último, Weber tenía una gran antipatía hacia las construcciones

teleológicas de la gran filosofía de la historia hegeliana, pero eso “no le impidió desarrollar en *La ética protestante* su propia variante de una filosofía dialéctica de la historia, una que no es ni ‘idealista’ ni ‘materialista’”.⁴⁸⁹ Nielsen concluye con la propuesta de que para el siglo XXI ya no se lea más la tesis weberiana de manera miope como una que propone un mero nexo de causalidad, pues el secreto de su longevidad se encuentra en el contexto subyacente más amplio de una gran narrativa histórico-filosófica:

Conforme nos adentremos más en el siglo XXI y el “occidente” empiece a unirse al “resto” para crear un nuevo mundo, necesitaremos leer la tesis de Weber con nuevos ojos. La visión de Weber como un sociólogo histórico cuyo libro se limita a una hipótesis sobre la relación de la religión con la acción económica seguramente necesitará tener una muerte final. La “tesis de Weber” podrá entonces resurgir en la forma de una gran narrativa histórica de la vida interna de la civilización europea que puede encontrarse en ese texto. Quizá podamos entonces ser capaces de evaluar la relevancia de *La ética protestante* de Weber para nuestros propios valores últimos, a fin de enfrentar los desafíos planteados a nuestras imágenes del pasado y el presente por la compleja filosofía de la historia de Max Weber.⁴⁹⁰

El romántico viaje de Max Weber en el otoño de 1904 a Estados Unidos

Contrasta mucho después de esta profunda y sugerente reflexión histórico-filosófica el que el siguiente capítulo del libro sea una detallada descripción “romántica” y superficial sobre las aventuras de Max Weber en el lejano oeste durante su viaje del otoño de 1904 a Estados Unidos, cuando supuestamente se enfrentó a indios y vaqueros, y hasta se presenta un registro conservado en hemerotecas de la primera plana del *Daily Oklahoman*, del 29 de septiembre de 1904, donde bajo el título de “Wouldn’t Stay. A German Professor’s Visit to Guthrie Was Suddenly Terminated” se narraba la noticia sobre cómo inmediatamente después de llegar a un pequeño poblado hasta donde se desplazaba en aquel entonces el ferrocarril, Weber salió huyendo de regreso a la civilización del este, después de sentirse amenazado por un pistolero en el hotel en el que originalmente se iba a quedar.⁴⁹¹ Esto no tiene nada que ver con la tesis sobre la ética protestante, pero para no desentonar con los objetivos y título del volumen compilado por Swatos y Kaelber, Lawrence Scaff agrega, hacia el final de su artículo, información conocida sobre la importancia del viaje de Weber a Estados Unidos para complementar su tesis y escribir su ensayo sobre las sectas protestantes en Norteamérica, así como para redactar algunas secciones de *Economía y sociedad* sobre cuestiones agrarias y de estratificación social.⁴⁹²

Kalberg y la actualización de la tesis de Daniel Bell sobre las contradicciones culturales del capitalismo estadounidense

El otro artículo que podemos mencionar brevemente es uno de Stephen Kalberg que en cierta forma actualiza, sin decirlo expresamente, la tesis de Daniel Bell de 1976 sobre la importancia de la tesis weberiana para entender las contradicciones culturales del capitalismo estadounidense contemporáneo.⁴⁹³ Kalberg considera que el valor de esa tesis para identificar los problemas de la cultura estadounidense a principios del siglo XXI sigue vigente. Lo único que se requiere es complementar el dualismo individualismo-comunalismo de la historia de la cultura política estadounidense con un “modelo tripolar” que agregue la importancia del factor de la orientación hacia la cultura consumista posmoderna. De tal modo que la importancia actual de la tesis weberiana reside también, según Kalberg, en el modo en que puede ayudar a identificar y caracterizar modelos contemporáneos de evolución cultural, y en este sentido seguirá estando vigente en los años por venir.

La incompleta relación de Swatos y Kivisto de la recepción de la tesis weberiana en el mundo anglosajón

Otro artículo a cargo de Swatos y Kivisto analiza la manera en que la tesis weberiana fue recibida primero durante sus años iniciales en Alemania y después en la literatura anglosajona, especialmente estadounidense.⁴⁹⁴ Con respecto a la recepción inicial en Alemania, Swatos y Kivisto afirman: “puesto de manera muy simple, *La ética protestante* fue una respuesta a Sombart, pero la posición teórica de Weber ya estaba desarrollada previamente”, de tal modo que sería algo equivocado verla como una crítica dirigida contra lo escrito por Sombart, en 1902, en *Der moderne Kapitalismus*, ya que “*La ética protestante* no estaba dirigida contra Sombart como una crítica en sentido negativo, sino que más bien formaba parte de una discusión continua entre amigos”.⁴⁹⁵ Swatos y Kivisto mencionan a continuación los intercambios de Weber y Troeltsch con Fischer y Rachfahl para concluir de manera equivocada que “al parecer esta es la totalidad de la ‘recepción crítica’ de *La ética protestante* durante los días de Weber”.⁴⁹⁶ Su relación es por ello sumamente incompleta, pues no mencionan ni *El burgués* (1913) de Sombart, ni las críticas de Brentano en 1916, a las cuales el propio Weber daría respuesta en las notas de la segunda versión de sus ensayos en 1920. Además, no hay mención a la recepción crítica de Max Scheler en sus artículos de 1915, y mucho menos son capaces de saber que hay otras fuentes que también dieron acuse de recibo o criticaron la tesis weberiana, tales como Bruno Fuchs en 1914, Lukács en 1911, Thomas Mann en 1918, Karl Jaspers en 1919 y Georg von Below en 1920, por no decir nada de las varias referencias a ella en los artículos de 1919 del *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung* editado por Carl Grünberg, uno de los fundadores de la escuela crítica de Fráncfort; y ya fuera de Alemania, Emile Doumergue

registra la primera recepción crítica de la tesis weberiana en Francia en 1917, así como Forsyth, Cunningham y Wood lo harían para el caso de Inglaterra entre 1911 y 1914. Todas estas ausencias las podrá encontrar documentadas el lector en el segundo capítulo de la presente investigación, donde ahí sí se hace una relación completa de la recepción de la tesis sobre el protestantismo en “los días de Weber”.

Con la ausencia ya mencionada de Cunningham y Wood para el caso de Inglaterra, así como del importante libro en 1923 del irlandés George O’Brien, queda claro que Swatos y Kivisto tampoco hicieron bien su tarea como para poder hablar con autoridad de la recepción de la tesis weberiana en el mundo anglosajón en general. Queda como siguiente paso evaluar qué tan bien hicieron su trabajo en el campo de su mayor conocimiento informativo especializado, constituido por la recepción de la tesis weberiana en las ciencias sociales de Estados Unidos. Empiezan bien al registrar la gran importancia de los trabajos pioneros de Heinrich Maurer en 1924 y Kemper Fullerton en 1928, así como los de Tawney en 1926 y Parsons en 1929.⁴⁹⁷ Pero de ahí pasan directamente a la traducción en 1930 por parte de Parsons del clásico texto weberiano, y omiten la mención de Sorokin en 1928 y del importante artículo, también de 1928, por parte de Frank H. Knight sobre las “cuestiones teóricas e históricas en torno al problema del capitalismo”, pues tal parece que lo único que Swatos y Kivisto conocen de este autor es su traducción al inglés, en 1927, de la *Historia económica general*.⁴⁹⁸ De tal modo que el meollo del conocimiento “especializado” de estos autores sobre la recepción de la tesis weberiana en las ciencias sociales de Estados Unidos se limita a la manera en que fue recibida la traducción de Parsons de 1930 de la *EP*, la publicación del gran libro parsoniano sobre *The Structure of Social Action*, de 1937, la tesis doctoral de Robert K. Merton, en 1938, el balance de la polémica sobre la tesis weberiana, en 1944, por parte de Ephraim Fischhoff y el *From Max Weber*, de Gerth y Mills, en 1946.⁴⁹⁹ Aquí también la historia de la recepción de la tesis es sumamente incompleta y basta con echar un vistazo a los capítulos relevantes de la presente investigación para percatarse de todo lo que les faltó registrar a estos “especialistas”, y eso únicamente para el caso de Estados Unidos.

Kaelber y los estudios históricos que confirman la validez científica de la tesis weberiana

El artículo a cargo del editor Lutz Kaelber analiza en su parte central cuatro nuevos estudios históricos empíricos que ofrecen evidencia novedosa básicamente para confirmar la validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo al enfocarse a detectar el nexo crucial entre el ascetismo intramundano y la conducta de negocios racional metódica, tanto en el contexto británico como en el estadounidense.⁵⁰⁰ Frente a los

cuestionamientos de la validez empírica de la tesis weberiana a finales de la década de los ochenta por parte de críticos como Malcolm MacKinnon, Kaelber recuerda que James A. Henretta había encontrado en la biografía de algunos comerciantes americanos del siglo XVIII evidencia suficiente para relacionar a los cuáqueros con el calvinismo y a los primeros, a su vez, con una mentalidad favorable al desarrollo del capitalismo. De tal modo que la ética protestante, en estos casos concretos, “no sólo produjo modos de vida disciplinados y racionalizados capaces de encarnar el ‘espíritu del capitalismo’, sino también la expansión efectiva de la actividad económica capitalista”.⁵⁰¹

Otro estudio particularmente pertinente para el debate centenario en torno a la validez de la tesis weberiana es el de Anne Kelly Knowles sobre un grupo de granjeros que emigraron del condado de Cardiganshire, al sur de Gales, a los condados de Jackson y Gallia, en el sur de Ohio, a mediados del siglo XIX.⁵⁰² Estos inmigrantes pasaron, en el lapso de apenas una generación, de pequeños granjeros a “formidables empresarios industriales que se asemejan a los protestantes ascéticos identificados por Weber”.⁵⁰³ A diferencia del supuesto que considera que el empresario protestante se desarrolla fundamentalmente en medios urbanos, los granjeros galeses inmigrados de cardiganshire buscaron expresamente una zona rural alejada de las ciudades a fin de no verse contaminados en la pureza doctrinal de su metodismo calvinista, de tal modo que “una muy particular confluencia histórica juntó remanentes del protestantismo ascético tradicional, del mismo tipo descrito por Weber para el inicial periodo moderno, con las nuevas oportunidades en América que pronto incluirían no sólo una agricultura de mercado, sino también un capitalismo industrial”.⁵⁰⁴ Lo notable del libro de Knowles es que sin conocer muy bien al tipo ideal del empresario capitalista protestante construido en la *EP* por Weber, la descripción que ofrece de la religiosidad e industriosisdad de los metodistas calvinistas galeses se acerca mucho a ese tipo, en función de “ser portadores de un espíritu empresarial impulsado por una visión ética del mundo que en última instancia proporcionó el apuntalamiento moral del emergente capitalismo industrial norteamericano”. En términos generales la investigación de Knowles constituye, en opinión de Kaelber, “una apropiada expansión del argumento de Henretta, y al mismo tiempo una pasmosa confirmación de la tesis de Weber”.⁵⁰⁵

El tercer caso de estudio empírico considerado por Kaelber es más bien una crítica a las grandes deficiencias del estudio de Jere Cohen de 2002, el cual está basado, según vimos más arriba, en las biografías y diarios de Neremiah Wallington y Elias Pledger, dos comerciantes puritanos del siglo XVII que no se ajustan al tipo ideal del empresario capitalista protestante construido por Weber. Kaelber considera que el estudio de Cohen tiene muchas fallas, entre otras, la de no distinguir la ética protestante del espíritu del capitalismo como dos conjuntos diferentes de ideas a pesar de las afinidades que puedan guardar entre sí. Por otro lado, en términos de un análisis comparativo con los ejemplos

de Henretta y Knowles, la “refutación” de Cohen resulta tener muy poco sustento empírico, pues esos otros casos, mucho más numerosos, la contradicen abiertamente.⁵⁰⁶ El libro de Cohen parece desconocer, por otro lado, el argumento de la paradoja de las consecuencias no intencionadas de la tesis weberiana, en el sentido de que los puritanos ortodoxos podían tener sermones con un mensaje antimamónico, aparentemente antagónico al desarrollo de la moderna mentalidad capitalista, y, sin embargo, trabajar mucho, gastar poco, ahorrar las ganancias y así generar una acumulación de capital. Cohen prefiere, en cambio, emular la crítica de MacKinnon con respecto a que la “teología del convenio” había eliminado para el siglo XVII el decreto de la predestinación, pero Kaelber recuerda correctamente que “tal argumento fue sujeto posteriormente a una crítica devastadora por parte de David Zaret”.⁵⁰⁷ La vasta investigación empírica de este último erudito apoya a final de cuentas mucho más la tesis weberiana que las endebles críticas de MacKinnon y Cohen,⁵⁰⁸ conforme este último vuelve a recaer —según lo advertimos también nosotros más arriba— en las mismas deficiencias de argumentación de su artículo de 1980 cuando creyó haber “refutado” a Weber por haber encontrado formaciones capitalistas en la Florencia del siglo XIV sin percatarse de que Weber mismo menciona expresamente ese caso desde la primera versión de su texto sobre la *EP*.⁵⁰⁹

La cuarta y última investigación empírica considerada por Kaelber es el reciente artículo publicado en 2003, en el *American Historical Review*, por Margaret Jacob y Matthew Kadane, donde sostienen que “el eslabón perdido” del empresario capitalista protestante exitoso, descrito de manera típico ideal por Weber, finalmente se encontró en el siglo XVIII en la persona de Joseph Ryder, puritano de leeds, quien religiosamente registró sus actividades cotidianas a lo largo de 35 años en un diario de 14 000 páginas.⁵¹⁰ El análisis de ese diario demuestra para los autores que la tesis weberiana queda empíricamente verificada con este caso de manera definitiva, pues “los tres rasgos claves del protestantismo ascético para Weber —la diligencia en una vocación espiritual y profesional, el uso provechoso del tiempo y el ascetismo material— se pueden leer como puntos palomeados al inicio del resumen espiritual de Ryder”.⁵¹¹

Todos estos casos llevan a Kaelber a la conclusión de que la tesis weberiana está muy lejos de haber sido “refutada”, pues a principios del siglo XXI la nueva tendencia va más bien en la dirección de confirmarla y, por el contrario, de refutar a quienes han afirmado de manera tan temeraria como prematura “que nunca ha existido un ejemplo válido de la ética protestante”.⁵¹² El gran reto para la investigación histórica empírica, una vez encontrado el “eslabón perdido” del capitalista protestante con fuertes raíces religiosas todavía en el siglo XVIII, es encontrar ahora al tipo de empresario capitalista que ya se ha desligado de sus motivaciones religiosas originales y ha dado “el giro utilitario” que Weber describió para el caso de Franklin. Para Kaelber, resulta sorprendente la poca evidencia

que hasta ahora se ha reunido para detectar el espíritu de empresa entre los capitalistas recién despojados de sus raíces religiosas ascéticas o de aquellos que continúan combinando tradiciones religiosas austeras con la maximización de las ganancias mucho después de la industrialización, de tal manera que “hasta que tal evidencia no haya sido presentada, los académicos dedicados a explorar la relación entre la religión y la economía harán bien en todavía no poner la tesis de Weber en el basurero de la historia”.⁵¹³

Gorski complementa la tesis weberiana con un análisis estructural de la “pequeña divergencia” en Europa

El último capítulo de la compilación mencionada que consideraremos aquí es uno de Philip Gorski, dirigido a evaluar la tesis weberiana no tanto en términos de la “gran divergencia” que el protestantismo pudo haber introducido en occidente con relación a culturas no occidentales, especialmente de Asia, sino más bien la “pequeña divergencia”, pero no por ello menos importante, entre el desarrollo de los países mediterráneos del sur de Europa que no se vieron afectados directamente por la Reforma protestante y el de los países nórdicos en donde esa influencia sí fue directa y hasta predominante.⁵¹⁴ Con respecto a la posición de Gorski frente a la posible validez de la tesis weberiana sobre la ética protestante, él sostiene que la Reforma protestante en general, y no nada más un determinado tipo de ética derivado de ésta, tuvo en efecto independiente e importante en la hegemonía económica de Europa del norte al despuntar la modernidad. Al igual que Weber, Gorski encuentra nexos causales entre la Reforma protestante y el dinamismo económico occidental, pero por otro lado, a diferencia de Weber, Gorski pone el énfasis en un conjunto muy diferente de mecanismos de influencia causal, entre los que sobresalen los recursos e incentivos económicos y las instituciones sociales y políticas. “Este capítulo, por tanto, no trata del impacto de la ética protestante en la gran divergencia entre Europa y Asia, sino del impacto de la Reforma protestante en la pequeña divergencia entre la Europa continental y la de atlántico del norte”.⁵¹⁵

Las cuatro tesis centrales del capítulo escrito por Gorski para la compilación analizada, una vez planteadas sus semejanzas y diferencias con la tesis de Weber, son las siguientes: 1) al estimular y verse estimulada por la persecución religiosa y la migración consecuente, la Reforma protestante redistribuyó recursos humanos y capital en determinadas regiones de Europa al mismo tiempo que reorganizó las redes y vías comerciales; 2) al disminuir considerablemente las festividades religiosas del calendario católico y ampliar el número de horas de trabajo al día, la Reforma protestante incrementó la oferta efectiva de trabajo; 3) al abolir las órdenes monacales y desamortizar los bienes eclesiásticos, la Reforma protestante cambió la estructura de la

tenencia de la tierra y las avenidas de la movilidad social e hizo con ello más eficaz el aprovechamiento de los recursos disponibles para generar un moderno crecimiento económico de corte prácticamente “keynesiano”, y 4) al estimular y legitimar la insurgencia antiabsolutista y las reformas burocráticas, la Reforma protestante contribuyó a la configuración de formas de gobierno menos depredatorias y derrochadoras y más predecibles.⁵¹⁶ En síntesis: “Un influjo de capital humano, una inyección de capital financiero, una extensión del año de trabajo y un fortalecimiento de los derechos de propiedad —por medio de todas estas vías— la Reforma protestante creó un ambiente favorable para el crecimiento económico en el atlántico del norte y ayudó a saldar la batalla por la hegemonía económica dentro de Europa”.⁵¹⁷

¿Qué relación guarda todo esto con la específica y delimitada tesis weberiana sobre la ética protestante? Se trata básicamente de una perspectiva complementaria y no contradictoria con ésta. Gorski considera que el propósito de Weber al escribir sus ensayos sobre el protestantismo no era “refutar” ni a Marx ni al materialismo histórico, sino más bien redondearlos y complementarlos al examinar el papel de los “factores ideales” en el desarrollo del capitalismo moderno. De manera semejante, Gorski no se propone “refutar” la tesis weberiana, sino más bien complementarla, mediante un análisis de factores y consecuencias materiales y sociopolíticas que, al lado de los aspectos estudiados y analizados por Weber en su específica tesis, contribuyeron a gestar “la gran transformación”. ¿cuál es el peso causal diferenciado de todos estos factores? Gorski considera que en un inicio Weber atribuyó, en la primera versión de sus ensayos, un gran peso causal al factor de la ética protestante, pero que ya para la época de las respuestas a Rachfahl, y sobre todo en la segunda versión de 1920 de los ensayos sobre la ética protestante, ya había matizado y cualificado considerablemente el peso de ese factor al ya no calificarlo de “decisivo”, sino tan sólo de “necesario” para el desarrollo del capitalismo occidental. De tal modo que lo que hoy podemos decir con cierta seguridad, al iniciar el siglo XXI, es que “el protestantismo ascético fue un factor que *contribuyó* a la *pequeña* divergencia al ser *una*, dentro de una extensa gama de causas, que (sobre)determinó el resultado final en la lucha por el dominio económico al interior de Europa en el inicio de la modernidad”.⁵¹⁸ Gorski considera que su argumento difiere del de Weber tan sólo en el peso atribuido a la importancia de ciertos factores causales, pero no en cuanto al modelo mismo del análisis causal. Si la Reforma protestante no hubiera ocurrido, el resultado final por el dominio económico de Europa y del mundo hubiera sido probablemente muy diferente del que fue.⁵¹⁹

La renovada vigencia de la tesis weberiana en 2005

Hay un denominador común en todas las contribuciones incluidas en la compilación de

2005 de Swatos y Kaelber. Además del de privilegiar el análisis de la tesis weberiana con fundamento en la primera y no la segunda versión de ésta, todas ven con sumo optimismo su futuro en virtud tanto de las nuevas investigaciones histórico-concretas que tienden a apoyarla, reforzarla y confirmarla, a diferencia de lo que parecía ser el caso entre 1988 y 1993, como por la renovada demostración de sus posibilidades de aplicación para explorar nuevas rutas de investigación dentro de muy diversos ámbitos de las ciencias sociales contemporáneas.

A cien años de su nacimiento, la tesis weberiana sobre la ética protestante no tan sólo se encuentra viva y vigente, sino que también se encuentra al alza por abrir y promover nuevos campos de aplicación y exploración para la investigación. Y por supuesto que el debate en torno a ella no ha disminuido ni hay visos de que se extinga, al contrario, sí se ha refinado, sofisticado y progresado salvo en algunas notables excepciones que tienden a estar cada vez más en absoluta minoría. Vista no tanto en términos de su futuro inmediato como tienden a hacerlo los autores de esta compilación estadounidense, el cual indudablemente presenta un horizonte demasiado optimista y promisorio, lo cierto es que desde una perspectiva de “larga duración” el atractivo de la tesis weberiana seguramente volverá a disminuir dentro de un lustro o una década, para resurgir renovado dos o tres años después de su caída. Aunque en 2005 se haya estado a la alza y en plena inflación galopante de artículos y libros sobre la obra de Weber en general, y la tesis sobre la ética protestante en particular, lo cierto es que la historia de la polémica a lo largo de un siglo ha mostrado que después de los periodos de intenso debate y productividad, vienen otros más tranquilos donde reiteradamente se anuncia y proclama el epitafio “definitivo”, final, contundente y de “ahora sí ya”, de la tesis o de la polémica en torno a ella, tan sólo para que un año después regrese, hasta con mayores bríos que antes, la discusión sobre su significado y validez. En esos periodos se advierte, entonces, tal y como lo hizo Guy Oakes en 1993, que esta tesis es inmortal y “nunca morirá”, quizá porque tiene demasiadas aristas y cabezas para que alguien sea capaz de cortarlas de un solo tajo.

Heidelberg, Troeltsch y Weber: el centenario de la tesis weberiana en Alemania en el volumen compilado por Schluchter y Graf

A su vez, también en 2005 apareció en Alemania un volumen compilado por los profesores de la Universidad de Heidelberg, Wolfgang Schluchter, y de Múnich, Friedrich Wilhelm Graf, quienes imprimen el sello distintivo de Heidelberg a la conmemoración del primer centenario de la tesis weberiana sobre la ética protestante mediante la relación de Weber con Troeltsch cuando eran colegas en esa misma universidad, de donde surgió la llamada, en las primeras décadas del siglo XX, “escuela de Heidelberg”, para referirse precisamente al conjunto de eruditos que conectaron de manera rigurosa el protestantismo con el capitalismo en la configuración del mundo moderno⁵²⁰. Quizá lo más notable de este volumen conmemorativo de la polémica centenaria en torno a la tesis weberiana sea que ninguno de los autores entra a discutir la cuestión de si esa tesis es válida o no, sino que todos se proponen más bien aportar más y novedosos elementos para entender mejor el contexto de su gestación y temprana difusión, al mismo tiempo que señalan su actualidad y vigencia.

Así, en la introducción, Schluchter y Graf —reconocidos hoy en Alemania como las máximas autoridades en el conocimiento de las obras de Max Weber y Ernst Troeltsch, además de ser los editores en jefe de sus respectivas ediciones críticas— ponen un especial énfasis en la cuestión de sus influencias recíprocas al momento en que aparecieron publicados entre 1904 y 1905 los célebres ensayos weberianos sobre la ética protestante. Resulta muy importante precisar que entre la fecha de publicación del primero en noviembre de 1904 y la aparición del segundo en junio de 1905, tuvo lugar el famoso viaje de ambos “expertos de Heidelberg” a Estados Unidos y, por lo tanto, el segundo de esos ensayos refleja ya todo lo que Weber pudo observar en ese país con respecto a la validez de su tesis, así como las discusiones e intercambios que sostuvo a lo largo de todo el viaje con Troeltsch sobre ese tema, y también sobre el de hasta qué punto la sociedad estadounidense encarnaba la mejor expresión del futuro de occidente en cuanto a la gestación de un tipo de hombre condenado a vivir en un caparazón acerado.

En otras palabras, los máximos expertos contemporáneos en las obras de Weber y Troeltsch combinaron sus respectivas “bases de datos” para encontrar, entre muchas otras cosas, que Weber no sólo escribió y publicó en 1906, después de ese viaje, su conocido ensayo sobre las sectas protestantes en Norteamérica, sino que también el segundo de sus célebres ensayos sobre la ética protestante fue redactado *después* de su viaje a Estados Unidos. El otro tema que concierne específicamente a Schluchter es el preguntarse si a raíz de las polémicas de Weber primero con Fischer y Rachfahl, y después con Brentano y Sombart, ¿se vio obligado Weber únicamente a precisar y aclarar

su tesis original o más bien a revisarla en puntos importantes?⁵²¹ Además de detectar con igual precisión la naturaleza de las respectivas influencias recíprocas entre Weber y Troeltsch, los editores de este volumen se proponen responder también qué es lo que la tesis de Weber puede todavía decirnos hoy en día, así como tratar de responder a la siguiente batería de interrogantes:

¿cuáles son los fundamentos metodológicos, teóricos y sustantivos que han hecho de estos ensayos uno de los más significativos estudios de la sociología del siglo XX? ¿Qué fue lo que llevó a que, a pesar de tener un punto de partida muy semejante, al final del camino Max Weber y Ernst Troeltsch representaran dos diferentes conceptos de la ciencia cultural? ¿y cuál de estos dos conceptos es hoy todavía relevante? Tales determinaciones sistemáticas de la problemática llevan naturalmente a cuestiones biográficas y éstas, a su vez, al contexto intelectual y social. En las siguientes aportaciones se intentará emprender algunos de estos viajes de investigación.⁵²²

Los contactos familiares de Weber en Estados Unidos

El primero de los artículos del volumen, a cargo de Guenther Roth, es de naturaleza estrictamente biográfica y trata sobre la “imagen” que Max Weber tenía de Estados Unidos, desde antes de su viaje en la segunda mitad de 1904 a ese país, como consecuencia de la influencia de un exiliado de la revolución de 1848, Friedrich Kapp, quien a raíz de su regreso a Alemania en 1870 se convirtió en cercano amigo de su familia. Kapp había sido cabeza de los exiliados republicanos alemanes en Nueva York, había adoptado una entusiasta visión del mundo yanqui y había servido de intermediario para que la familia de Weber tuviera muchos contactos con comunidades judío-alemanas en Estados Unidos, especialmente en Nueva York, donde los Weber conocieron a los Lichtenstein, matrimonio formado por una hija de Kapp y su esposo, quienes sirvieron de caja de resonancia para que Max Weber evaluara la tensión entre la tradición religiosa yanqui, la secularización y la asimilación de inmigrantes judío-alemanes. Roth describe cómo las cercanas relaciones entre esa familia y la de Weber se mantuvieron hasta la década de los años treinta. La tercera sección del artículo aborda el tema de la “afinidad íntima” entre el protestantismo y el judaísmo en el contexto de la asimilación de judíos y alemanes en Estados Unidos, lo cual constituía uno de los motivos de la admiración de Weber hacia la sociedad estadounidense, y uno de los factores que tuvo muy presente para redactar su segundo ensayo sobre la ética protestante y el ensayo sobre las sectas e iglesias en Norteamérica.⁵²³

La tesis de Lehmann sobre la supuesta transición de Weber del protestantismo cultural al análisis científico del protestantismo ascético

El segundo de los artículos de la compilación alemana fue escrito por Hartmut Lehmann, el encargado de la edición crítica alemana de *La ética protestante*, aún no publicada, dentro del proyecto de la *Gesamtausgabe*. En su artículo Lehmann aborda la evolución de Max Weber del movimiento del “protestantismo cultural” en Alemania, a finales del siglo XIX, al “campo científico” del análisis y conceptualización del “protestantismo ascético” a partir de sus artículos de 1904/1905.⁵²⁴ Aunque en sentido estricto Weber nunca perteneció al movimiento del protestantismo cultural, puede decirse que por su confesión protestante tuvo una especial capacidad para comprender y analizar posteriormente de manera “científica” ese movimiento religioso. Lo cierto es que frente a las iniciales ventajas comparativas del teólogo Troeltsch, Weber se sentía inseguro y así se lo manifestaría expresamente a Ferdinand Tönnies al comunicarle que se consideraba a sí mismo un *outsider* (así, en inglés, tal y como también Lukács y Mannheim usaban frecuentemente ese término) en el campo de investigación del protestantismo ascético y de otras manifestaciones del fenómeno religioso.⁵²⁵ Weber parecía a veces sentirse culpable por el estilo “eclectico” e interdisciplinario de su manera de argumentar,⁵²⁶ pero Lehmann considera que a la larga eso fue precisamente lo que le permitió distinguirse y romper la manera tradicional de los teólogos de tratar el problema del protestantismo, para hacer una aportación verdaderamente original y de gran repercusión en muchos otros campos de las ciencias culturales.⁵²⁷ Al lado de la influencia de Troeltsch en Weber, Lehmann registra también las de Sombart y Jellinek en el planteamiento y manera de tratar el problema de la relación del protestantismo ascético con el espíritu del capitalismo.⁵²⁸

La sociología del conocimiento aplicada al grupo Eranos y el protocolo de la primera exposición oral de Weber de su célebre tesis

El artículo más extenso de todos los compilados en este volumen es de Hubert Treiber, quien aplica el método de la sociología del conocimiento para estudiar la importancia del intercambio oral de ideas en Heidelberg, a principios del siglo XX, mediante la exposición y discusión de éstas en una asociación informal, llamada la sociedad Eranos. Ahí, tanto Weber como Troeltsch, pero también Windelband, Gothein y Jellinek, expusieron sus respectivas tesis sobre la manera en que el protestantismo influyó en la configuración del mundo moderno, antes de ser publicadas. De tal modo que resulta pertinente preguntarse si acaso esa sociedad de debates y conferencias no era en realidad “la pieza fulgurante en la corona mítica de Heidelberg”.⁵²⁹ “Eranos” significa en griego “convidado” a un banquete o simposio, y el registro de las discusiones y conferencias de esa brillante asociación se conservó en un libro de actas o “protocolos” descubierto en Heidelberg por

mi maestro Mario Rainer Lepsius hace dos décadas, y cuya importancia documental ya había sido advertida, y puesta en uso, en el volumen compilado en 1995 por Sauerland y el propio Hubert Treiber.⁵³⁰

Fundado en enero de 1904 por teólogos y filólogos, y con excelentes cenas como disfrazado “mecanismo de cooptación” para que no faltaran los invitados,⁵³¹ el grupo Eranos convocaba básicamente a cercanos amigos académicos de reconocido prestigio en una pequeña, elegante y cosmopolita ciudad, sede de la más antigua Universidad en Alemania. Modelo para las posteriores reuniones en casa de los Weber, o del aristocrático círculo en torno al endiosado poeta Stefan George, el grupo Eranos se centró en su primera etapa en la discusión de temas de filosofía e historia de la religión de muy diversas culturas, incluida la japonesa. A partir de su segundo año, el tema del protestantismo dominó la escena de Eranos, y así Ernst Troeltsch inauguró un ciclo el 15 de enero de 1905 con una conferencia intitulada “La relación del protestantismo con la Edad Media”, la cual ha sido considerada por especialistas de la talla de Graf como el punto de partida para la elaboración del libro publicado en 1912 sobre las doctrinas sociales de los grupos e iglesias cristianos.⁵³² Entre 1907 y 1908, Troeltsch impartiría en Eranos otra media docena de conferencias, cada vez más pulidas, sobre el tema del protestantismo, para publicarlas primero en el *Archiv*, antes de configurar las partes centrales de su célebre libro de 1912. Debe subrayarse que aunque Troeltsch inauguró en enero de 1905 el ciclo de conferencias sobre el protestantismo, el primer artículo de Weber sobre la ética protestante ya había aparecido publicado en el número de noviembre de 1904 en el *Archiv* y, por lo mismo, el auténtico detonador de ese ciclo fue tal artículo, el cual fungía incluso como material impreso de consulta para los interesados en participar en la discusión de las veladas de Eranos, aun cuando no fueran especialistas en el tema.

Al mes siguiente, Max Weber leería el 5 de febrero de 1905 su primera conferencia en Eranos, la cual llevaba por título “El ascetismo protestante y la moderna vida empresarial” y cuyo contenido era básicamente el del segundo de sus artículos sobre la ética protestante, publicado cinco meses después en *Archiv* en el número correspondiente a junio de 1905. Con la conspicua ausencia de Troeltsch, todos los miembros de Eranos estuvieron presentes.⁵³³ En la discusión subsecuente a la lectura de la conferencia, en la que según el acta correspondiente “participaron casi todos los presentes, pero en especial Deissmann, Gothein, Rathgen y Jellinek”, para finalmente “quedar de acuerdo en lo esencial con el ponente”,⁵³⁴ Weber impresionó a su auditorio narrándole entusiasmado diversas experiencias de su reciente viaje a Estados Unidos.

El texto del acta de la conferencia resulta particularmente interesante, tanto por la precisión con la que el relator sintetiza el contenido de la conferencia de Weber, como por la manera en que concluye dicha relatoría, pues ahí se pone de manifiesto que Weber

todavía no redactaba las cruciales cuatro o cinco últimas páginas de su célebre artículo donde habla de la jaula de hierro, los especialistas sin espíritu y los hedonistas sin corazón, el futuro de la sociedad estadounidense y la necesidad de complementar la interpretación parcial que él había dado con otra que pusiera un especial énfasis en la manera en que las condiciones materiales, especialmente económicas, influyeron en la configuración de la ética del protestantismo ascético.⁵³⁵ Aunque Treiber no menciona esto en su artículo, eso es precisamente lo que salta a la vista por la manera en que el relator termina su descripción del contenido de la conferencia de Weber. En efecto, en el libro de protocolos del grupo Eranos, quedó textualmente registrado lo siguiente en el acta correspondiente al 5 de febrero de 1905:

En continuación a su artículo publicado en el vol. XX del *Archiv für Sozialwissenschaft*, el ponente buscó analizar la influencia de la ética del protestantismo ascético, en sus variantes calvinista, baptista (y sus dependencias), así como pietista y metodista, en el desarrollo del “espíritu del capitalismo”, especialmente en lo que respecta a la legalización y cualificación ética del “impulso empresarial” [“*Erwerbstriebes*”]. A partir de los fundamentos dogmáticos de la religiosidad ascética protestante, se buscó encontrar el camino por el cual —entre muchos otros y variados— se desembocó en la creencia de que la *prueba* [*Bewährung*] del *estado* de gracia [*Gnadenstandes*] —que se considera como una cualidad concedida por Dios— garantizaba la *certitudo salutis* únicamente mediante el seguimiento de un específico tipo de modo de conducción de vida [...]. La rigurosa creencia precautoria y el posterior desarrollo protestante de la *lex naturae*, condicionaron el que después esta vocación ascética tomara un carácter utilitarista, de tal suerte que el trabajo económico, en parte como medio ascético y en parte como un fin personal deseado por Dios, apareciera como un “servicio para Dios” y la empresa misma se viera como el cumplimiento divino de una misión vital ascética. Del mismo modo, el carácter de lealtad formalista de la ética ascética en el modo de conducir los negocios, aseguró determinadas cualidades que acabaron por ser constitutivas para la expansión de la economía mundial capitalista. Al marchitarse las raíces religiosas, siguió la transición hacia el utilitarismo desnudo del siglo XVIII. El espíritu del capitalismo —como se intentó ilustrar especialmente mediante la ética de Baxter— nació del espíritu del ascetismo (protestante).⁵³⁶

El interesante y revelador artículo de Treiber concluye con el señalamiento de que por importantes que hayan sido las discusiones e intercambios entre Weber y Troeltsch en el seno del grupo Eranos, éstos no podían haber sido los fundamentales para la configuración de sus respectivos escritos sobre el protestantismo, entre otras cosas porque tal intercambio había iniciado mucho antes de la fundación de esa sociedad de conferencias.⁵³⁷ Lo que sí es cierto es que, en opinión de este autor, “las dos cabezas más sobresalientes en Eranos” eran las de Weber y Troeltsch, y se confirma la aseveración del primero con respecto a que, por lo menos entre 1904 y 1908, su “interlocutor más competente” e influyente en sus propias posiciones fue Ernst Troeltsch, tanto por su erudición en la historia comparada de las religiones sobre una base filológica, como por su conocimiento experto en textos teológicos, especialmente los de dogmática protestante.⁵³⁸ Al mismo tiempo, es indudable la influencia de Weber sobre Troeltsch, a tal grado que “hoy en día resulta especialmente difícil” determinar a quién corresponde la

prioridad en la manera de abordar la relación entre la ética protestante y sus efectos económicos.⁵³⁹

Los modelos precursores de Gothein, Simmel, Sombart, Jellinek y Troeltsch

El artículo de Friedmann Voigt complementa al de Treiber al explorar precisamente que mucho antes de la formación del grupo Eranos, se habían sentado ya los términos en Alemania de un debate sobre la posible relación entre el protestantismo y el progreso económico sin que Weber supusiera jamás que su originalidad residía en haber planteado tal cuestión, por el contrario, estaba plenamente consciente en 1904, al escribir su primer artículo sobre el tema, que entraba a un debate en marcha en el cual lo precedían por lo menos cinco de sus colegas, tres de ellos en Heidelberg, los cuales fungieron lo mismo como “modelos” que “contramodelos” para su propia y específica tesis.⁵⁴⁰ El “derecho de primogenitura” de la obra que planteó por primera vez en Heidelberg la relación de afinidad entre el calvinismo y el capitalismo le correspondía, tal y como Max Weber lo reconoció expresamente⁵⁴¹ A la voluminosa *Historia económica de la Selva Negra*, publicada por Eberhard Gothein en 1892.⁵⁴² Una década después, Sombart citaría en su *Der modernen Kapitalismus*, de 1902⁵⁴³ expresamente las mismas partes y citas de la obra de Gothein a las que Weber haría referencia dos años después en su primer artículo sobre el protestantismo.⁵⁴⁴ Pero al acuñar su muy exitoso término de “el espíritu capitalista”, Sombart citaría también la importancia de la *Filosofía del dinero* (1900) de Georg Simmel, para entender la configuración de ese espíritu, al mismo tiempo que retaba a futuros colegas a que exploraran, mediante investigaciones “histórico-concretas”, la supuesta relación de afinidad entre el calvinismo y la moderna mentalidad capitalista,⁵⁴⁵ pues tal relación para él todavía no había sido fehacientemente demostrada.⁵⁴⁶

Sin minimizar la importancia de la obra de Sombart de 1902 como un claro modelo precursor de los ensayos de Weber sobre la ética protestante, Voigt advierte que quizá no se ha prestado igual atención a la importancia de Simmel y Jellinek como “modelos” de la tesis weberiana, dada la brillante manera en que, por diferentes caminos, ambos relacionaron las afinidades entre el individualismo cristiano, especialmente protestante, y el individualismo moderno.⁵⁴⁷ No obstante, Voigt considera que la relación más importante, influyente y determinante en la tesis de Weber proviene por el lado de su intercambio con Ernst Troeltsch, quien por lo menos en un artículo de 1903 sobre los moralistas ingleses ya había anticipado la manera en que Weber trataría un año después la relación de afinidad entre el puritanismo ascético y la moderna mentalidad capitalista. La prioridad cronológica no es determinante en este caso pues muy bien pudiera haber

sido Weber quien comunicó verbalmente su tesis a Troeltsch y éste se adelantara a publicarla, razón por la cual Treiber está en lo cierto cuando afirma que resulta extremadamente difícil determinar quién precedió a quién.

En realidad, a principios del siglo XX, Weber y Troeltsch reconocían humorísticamente que formaban parte de una misma “fábrica científica compartida”, y no se preocuparían por delimitar sus diferencias, específicamente del diferente campo disciplinario del que ambos provenían, sino hasta 1910, a partir del inicio de su aliado combate contra los reduccionismos de las críticas de Felix Rachfahl. En todo caso, la originalidad de la manera compartida en que Troeltsch y Weber abordaron la cuestión de la relación del ascetismo protestante con la moderna mentalidad capitalista reside en poner el énfasis en el carácter subjetivo de la piedad religiosa misma para la configuración de un determinado estilo metódico de vida, el cual funciona sobre sus propias bases interpretativas y motivacionales al margen de los efectos económicos que generaba de manera no prevista ni deliberada, y en esto es donde Troeltsch elogiaba expresa y públicamente el especial y talentoso virtuosismo analítico de Max Weber.⁵⁴⁸

Por otro lado, la referencia de Weber a la jaula de hierro como situación característica de un capitalismo deshumanizado, constituye la marca fundamental sobre cómo para Weber el problema ético central del presente era por el tipo de ser humano que tendrá que vivir en esas condiciones.⁵⁴⁹ Troeltsch también abordó tal cuestión en su célebre conferencia de 1906 sobre “el significado del protestantismo para el surgimiento del mundo moderno” que sería publicada de manera corregida y aumentada como libro en 1911. Para Voigt, es precisamente esta manera de abordar el problema lo que determinó el que Weber y Troeltsch llevaran “las categorías científico-culturales del análisis religioso a un nuevo nivel de diferenciación y precisión” y, de este modo, “con sus respectivos trabajos alcanzó el discurso sobre el significado cultural de la religión un nuevo nivel” que trascendió y superó todo lo previamente escrito sobre este tema en el mundo cultural germánico.⁵⁵⁰ En este sentido, los ensayos de Weber sobre el protestantismo representan al mismo tiempo “una ampliación categorial de la cuestión por el significado cultural de la religión y una obra que marca una nueva época en el análisis de la religión”, al grado que según el veredicto final de Voigt, en esa magistral combinación “se encuentra la respuesta sobre lo que los teólogos de hoy pueden todavía aprender de Weber y su ‘ética protestante’ cien años después de su aparición”.⁵⁵¹

Weber y Troeltsch o la oposición entre el “conflicto valorativo” del político realista y la “síntesis cultural” del teólogo idealista

El tema de si la gran diferencia entre Weber y Troeltsch reside en la orientación del primero hacia el “conflicto valorativo”, y la mayor inclinación del segundo hacia una

“síntesis cultural” es el que aborda Friedrich Wilhelm Graf, el máximo especialista contemporáneo en la obra de Troeltsch.⁵⁵² Graf pone énfasis no tanto en la dependencia intelectual de Troeltsch hacia Weber, sino más bien en la de éste hacia el primero, especialmente en cuestiones de teología y dogmática protestante, al momento de redactar sus ensayos sobre el protestantismo. Los orígenes de las diferencias que acabaron por estallar en un conflicto abierto en 1915 se remontan, para Graf, a una amistosa rivalidad intelectual que tuvieron los “dos expertos de Heidelberg” por lo menos desde 1904, acentuadas por la manera como se difundieron sus distintos escritos durante el periodo en que la tesis sobre la ética protestante fue conocida en el mundo académico alemán como “la tesis Weber-Troeltsch”, la manera en que ambos respondieron a sus críticos en común, especialmente Rachfahl, el impacto que tuvo sobre Weber la publicación del gran libro de Troeltsch de 1912 sobre las doctrinas sociales de las iglesias y los grupos cristianos y, finalmente, el pleito que estalló en 1915 al parecer por una mera cuestión administrativa sobre cómo dirigir un lazareto para heridos de guerra en Heidelberg, pero que en realidad expresaba una diferencia mucho más profunda, determinada por diferentes actitudes valorativas hacia la Primera Guerra Mundial.⁵⁵³

Lo cierto es que fue Troeltsch, y no Weber, quien mostró poco tacto y sensibilidad para respetar lo que provenía específicamente de su colega en la tesis compartida. Al momento de empezar a difundirse la tesis, Troeltsch gozaba de una carrera académica en pleno ascenso, con una gran capacidad de trabajo expresada, entre otras cosas, en las múltiples reseñas de los libros más actuales sobre teología y religión comparada que hizo a lo largo de toda su vida, y con una enorme influencia política en las decisiones de la Universidad de Heidelberg, al grado de que quizá la opinión de Troeltsch podía pesar más que la del mismo rector. En cambio, Weber era un profesor con licencia por razones médicas, con una producción académica expresada en publicaciones mucho menor que la de Troeltsch, un peso político prácticamente nulo, sin alumnos, sin dirigir tesis y en una facultad de ciencias sociales de mucho menor prestigio que la de teología, considerada por muchos la máxima facultad en una Universidad que de verdad se precie de serlo. Cuando Weber le pidió a Troeltsch que lo sustituyera en un congreso de historiadores convocado por Georg von Bulow a celebrarse en Stuttgart en 1906, nunca se imaginó que su colega literalmente le “robaría el *show*” al deslumbrar a todos los asistentes con un modo muy original y provocador de presentar la tesis compartida sobre el protestantismo. Muchos historiadores jamás habían visto una retórica tan pulida y efectiva como la de Troeltsch, quien como pastor evangélico estaba acostumbrado a preparar sermones y grandes piezas oratorias para convencer y conmover a auditorios masivos. Troeltsch tuvo, según Graf, “un efecto fulminante” sobre el auditorio, pero no fue del agrado de los historiadores más exigentes e importantes.⁵⁵⁴ De cualquier modo, la figura de Weber no quedó bien parada, ya fuera porque se juzgara que el colega lo había

opacado totalmente, o ya fuera porque los historiadores más críticos consideraran que Troeltsch había ido a hacer “meros juegos pirotécnicos” al exponer la tesis compartida con Weber, lo cierto es que éste quedaba en una posición por demás incómoda. Pero Weber guardó las formas y no reclamó nada a su colega.

No obstante, la ponencia de Troeltsch en el congreso de historiadores generaría un problema adicional para Weber, pues sus críticos no contaban con que Troeltsch tenía por cuenta propia excelentes relaciones con Meinecke, quien a la sazón dirigía la *Historische Zeitschrift*, la revista más importante y prestigiada en el propio gremio de los historiadores alemanes. De tal suerte que mediante “una astuta y calculada estrategia de monitoreo” para que su ponencia obtuviera una difusión masiva, Troeltsch consiguió no sólo que Meinecke la publicara, sino que también consiguió colocarla como separata en la serie *Kultur der Gegenwart* (“cultura del presente”) una colección de gran difusión masiva precursora del *Reader's Digest* dirigida por Hinneberg. Resultado: la combinación de ambos órganos editoriales, con sus respectivos métodos mercadológicos, logró que en poco tiempo la ponencia de Troeltsch se encontrara en los anaqueles de 2 000 bibliotecas universitarias de todo el mundo suscritas al *Historische Zeitschrift*, así como en los escritorios de diversos profesores de preparatoria en el mundo germánico.⁵⁵⁵ En efecto, Troeltsch podía promover sus obras de una manera casi tan efectiva como la de Enrique Krauze a pesar de que no fueran del gusto de los miembros más exigentes y rigurosos del gremio de los historiadores.

En cambio, los artículos de Weber habían llegado a un público mucho más selecto y reducido mediante el *Archiv* que apenas empezaba a ganar su gran prestigio, pero que de ningún modo podía competir con la revista más antigua y establecida dirigida por Meinecke. Ésa fue la razón por la cual cuando Rachfahl publicó su primera crítica también en un órgano de gran difusión masiva, se dirigiera al principio básicamente a Troeltsch, así como que éste, y no Weber, fuera al que la dirección de esa revista invitara para responderle a Rachfahl a pesar de que éste había criticado puntos precisos mucho más elaborados por Weber. En otras ocasiones, Troeltsch reseñó libros que expresamente mencionaban a Weber, pero que criticaba y cuestionaba como si nada más se hubieran dirigido a él, cometiendo la falta de tacto de ni siquiera mencionar a su colega y usar el pronombre posesivo en primera persona al referirse, por ejemplo, nada menos que a “mi concepto del ascetismo intramundano”.⁵⁵⁶ La publicación, en 1912, del gran libro de Troeltsch sobre las doctrinas sociales de las iglesias y grupos cristianos abordaba, por otro lado, un gran proyecto de investigación que Weber había tenido intenciones originalmente de llevar a cabo, pero que ante el adelanto de Troeltsch decidió cancelar. Para cuando revisó sus ensayos sobre el protestantismo para ser publicados en su segunda versión de 1920, Weber ya se había distanciado de Troeltsch; citó varias veces con gran reconocimiento y entusiasmo la obra de su antiguo colega y vecino quizá con la

esperanza de conseguir una futura reconciliación. Pero el ofendido era Troeltsch y tal vez por eso entre 1915 y 1920 ya no volvió a citar obras de Weber.

A final de cuentas, la teoría política realista de Weber sobre el fundamento irreconciliable de los valores últimos, su visión sobre el desencantamiento del mundo que refiere inevitablemente a la frase de Nietzsche, “Dios ha muerto”, y su teoría jurídica antagónica al iusnaturalismo, resultaban esencialmente incompatibles con la perspectiva de un teólogo como Troeltsch que pese al relativismo historicista en que se enfrascó, buscaba a toda costa reconciliaciones, ya mediante un círculo hermenéutico, ya mediante la seguridad que puede dar la tradición del derecho natural como medio de resolver normativamente las diferencias culturales. En este sentido, la oposición entre Weber y Troeltsch, como una que tiene su base en la oposición del político realista que no puede negar el conflicto irresoluble entre intereses y valores últimos, y la del teólogo con conciencia histórica que busca alcanzar una síntesis cultural ecuménica, se agudizó a partir de 1915 y separó a los amigos que en alguna ocasión parecieron compartir la misma concepción de los objetivos y fines de una ciencia cultural.⁵⁵⁷

Sobre la historia de la recepción de la tesis weberiana en Francia

Los dos artículos restantes de la compilación aquí analizada son uno que compara las interpretaciones de Weber, Troeltsch y Hermann Cohen sobre el significado históricoreligioso de la profecía hebraica, pero que ya no tiene más que una relación muy indirecta con el significado de la tesis sobre la ética protestante,⁵⁵⁸ y otro de Jean-Pierre Grossein, quien aporta “algunos elementos para la historia de la recepción” de esa tesis en Francia, aunque está muy lejos de ofrecer una historia más o menos completa de esa complicada y durante muchos años hostil recepción francesa.⁵⁵⁹ Grossein empieza su evaluación afirmando que el público francés no tuvo una traducción aceptable de los ensayos weberianos sobre la ética protestante sino hasta el año 2000, ya que la traducción de Jacques Chavy, publicada en 1964, es simplemente un inservible y nefasto bodrio que en muchas ocasiones omite párrafos del texto original o cambia el sentido de frases clave de la tesis weberiana. Las críticas a la pésima traducción de Chavy se remontan a los años sesenta y no hubo nadie en Francia que se atreviera a defenderla a pesar de que siguió editándose por tres décadas y media como consecuencia de no contar con nada mejor. La traducción de Isabelle Kalinowski del año 2000 representó una considerable mejora sobre la de Chavy, lo cual en opinión de Grossein no era demasiado difícil de conseguir pero considera que juzgada con los rigurosos criterios de una auténtica edición crítica, la traducción de Kalinowski es, por lo menos, “desafortunada”.⁵⁶⁰ Este último juicio de Grossein es un tanto injusto y podría estar más bien motivado por celos profesionales ante el adelanto de la traducción de Kalinowski por

cuatro años antes de la suya propia, cuando el mundo cultural francés esperaba desde 1996 la inminente publicación de la muy anunciada traducción y edición crítica de Grossein, y de manera sorpresiva apareció la edición de una relativa desconocida, quien no había anunciado en ninguna parte su silencioso trabajo de traducción.

Con respecto a la histórica mala recepción en Francia de la tesis weberiana sobre el protestantismo, Grossein menciona que fue particularmente hostil entre los historiadores, pero se equivoca al afirmar que “en la revista de los *Annales*, fundada por Lucien Febvre y Marc Bloch, no hubo ninguna palabra” sobre tal tesis,⁵⁶¹ ya que, según puede constatar en el capítulo de esta investigación dedicado a la recepción de la tesis weberiana durante la década de los años veinte fuera de Alemania, nada menos que en *el primer número* de la revista de los *Annales* en 1929, Maurice Halbwachs dedicó un elogioso artículo a la vida y obra de Max Weber, cuatro años después de que en la *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, publicada en Estrasburgo (sede de la posterior revista de los *Annales*), escribiera en 1925 una reseña llena de admiración sobre la tesis weberiana. Grossein incluye ambos artículos en la lista bibliográfica que aparece al final de su artículo,⁵⁶² Así como también incluye las críticas de Pirenne en 1914, Sée en 1927, Febvre en 1934, Braudel en 1985 y Le Goff en 1990, todos ellos historiadores francófonos vinculados a la escuela de los annales, razón por la cual sorprende tanto la tajante afirmación con respecto a que en esa revista no hubo “ni una palabra” sobre la tesis weberiana, lo cual es algo evidentemente falso.

Grossein dedica a continuación una especial atención a la mala recepción que la tesis weberiana recibió también entre los especialistas protestantes franceses en la obra de Calvino, donde sobresalen Emile Doumergue, en 1917 y André Biéler, en 1959,⁵⁶³ Así como también incluye las críticas en francés del suizo Herbert Lüthy durante los años sesenta, aunque de manera extremadamente resumida. Para una exposición mucho más detallada y analítica de los argumentos e importancia de todas esas críticas remito al lector a las secciones pertinentes de la presente investigación. En media página, Grossein pasa revista a las críticas de historiadores, supuestamente “en una línea continua”, que van de Henri Pirenne (al que Grossein califica de francés olvidando que era belga), a través de Henri Hauser, Lucien Febvre y Robert Mandrou hasta llegar a Braudel y Le Goff.⁵⁶⁴ Las críticas de todos esos historiadores son consideradas sumamente deficientes por Grossein, y con razón, pues deforman la tesis weberiana y la atacan por el lado equivocado al intentar demostrar que el capitalismo ya existía antes de la Reforma protestante, lo cual es algo expresamente afirmado por el propio Weber. Otros historiadores de orientación marxista critican la tesis weberiana por considerar que la ética protestante no es más que una ideología que se adapta y justifica a un proceso económico capitalista en marcha, y Grossein menciona cómo nada menos que Paul Veyne, en el colmo de la simplificación, intentó refutar la tesis del espíritu del capitalismo

poniendo el ejemplo de qué sucedería si un comerciante protestante se sacara la lotería, lo cual supuestamente acabaría con toda su vida metódica y ordenada.⁵⁶⁵ Grossein simplemente responde: “¡Veyne parece no entender que los juegos de azar no se llevan muy bien con el modo puritano de conducción de vida!”⁵⁶⁶

Al dejar a un lado las críticas de los historiadores simplificadores, Grossein pasa a considerar las críticas que provienen del lado de los sociólogos franceses, y ahí menciona que el predominio y la influencia de la escuela de Durkheim, con excepción de Maurice Halbwachs, siempre tuvo una natural antipatía y antagonismo hacia las investigaciones de Max Weber. Para demostrarlo con un revelador botón de muestra, Grossein cita una carta de 1935 de Marcel Mauss, sobrino de Durkheim, al joven sociólogo Roger Bastide, donde le comunica que el sociólogo alemán con el que menos podían estar de acuerdo Durkheim, Hubert y él mismo era Max Weber, al que le reprocha su patriotismo durante la Primera Guerra Mundial para finalmente sentenciar que “cada una de las señales de respeto hacia Max Weber es lo que particularmente me irrita en el espléndido libro de mi primo Raymond Aron”.⁵⁶⁷

Precisamente la figura de Raymond Aron es la que determina que la recepción de la obra de Weber en la sociología francesa haya salvado a ésta de las deformaciones y simplificaciones padecidas por los historiadores. Aunque Grossein le reconoce a Aron su manejo experto de fuentes alemanas, tanto en sociología como en filosofía e historia, así como su conocimiento a profundidad de la obra de Max Weber, le reprocha su interpretación de la tesis sobre la ética protestante por haber negado que haya en ésta un nexo de causalidad y en cambio establezca supuestamente un mero nexo no causal de afinidades electivas.⁵⁶⁸ Para Grossein, en cambio, no hay duda: la tesis de la ética protestante establece claramente un nexo directo de causalidad entre una ética religiosa y una mentalidad económica. No obstante, Aron fue una especie de profeta en el desierto, pues después de la segunda Guerra Mundial conforme el marxismo, el existencialismo y el estructuralismo dominaban la escena francesa, la sociología académica en la Sorbona se encontraba dominada, a su vez, por Georges Gurvitch, temible y decidido opositor a la difusión y enseñanza de la obra de Weber, supuestamente por su nefasta tendencia a “destruir la realidad social mediante un nominalismo probabilista e individualista” y porque la tesis sobre el protestantismo explicaba todo de una manera “totalmente incompleta” porque separaba las manifestaciones culturales de la realidad social integral.⁵⁶⁹ Pese a ello, fuera de la Sorbona la tesis weberiana recibió en 1955 una buena interpretación en *Las aventuras de la dialéctica*, de Merleau-Ponty, y otra no tan buena en *Les temps modernes* mediante un artículo de 1952 a cargo de Claude Lefort.⁵⁷⁰

Grossein concluye su revisión de la manera en que la tesis weberiana sobre la ética protestante fue recibida en Francia señalando que para principios de la década de los noventa ésta despertó un renovado interés en Francia al ser estudiada más seria y

profesionalmente por las escuelas de ciencias sociales que rivalizaban y competían con las tradicionalmente dominantes hasta antes de esa fecha. El mayor rigor en las nuevas traducciones y el envío a la basura de las inservibles han preparado, especialmente a partir de 1996, una “recepción más rica y no tan unilateral” de la obra de Max Weber a las nuevas generaciones que demuestran un interés cada vez mayor por conocerla. Afortunadamente, Grossein no padece del hipócrita defecto de la modestia, y eso está bien porque así puede expresar abiertamente y sin desorientadores tapujos que la reciente publicación de su excelente nueva traducción y edición crítica de *La ética protestante*, “cuya nota distintiva es el rigor conceptual y el encadenamiento lógico del texto de Weber, contribuirá a mejorar considerablemente las condiciones para su recepción renovada”, y de esa manera poder satisfacer la creciente demanda en Francia por estudios más rigurosos sobre la obra de Max Weber.⁵⁷¹

Radkau y su muy deficiente biografía de Weber en 2005

Probablemente uno de los acontecimientos más importantes a finales de 2005 fue la aparición de la voluminosa biografía de Max Weber elaborada por Joachim Radkau, historiador de la Universidad de Bielefeld, especialista en temas ambientales y en la historia de las enfermedades nerviosas en el medio cultural germánico, así como del impacto de la tecnología en el mundo moderno.⁵⁷² Aunque dicha obra fue inicialmente recibida bajo la impresión de que se trataba de la muy esperada biografía intelectual de Max Weber, equivalente a la que Steven Lukes había elaborado en 1973 para Durkheim,⁵⁷³ y hasta llegó a anunciarse como la biografía “definitiva” de Max Weber porque entrelazaba su desarrollo intelectual con muy diversos y hasta ese entonces novedosos aspectos de la vida íntima del biografiado, en muy poco tiempo aparecieron otras reseñas sumamente críticas en donde se manifestaba una gran decepción y, en casos extremos, incluso hasta acusaciones de charlatanería.⁵⁷⁴

Tales acusaciones y reproches fueron generados por el estilo de narración biográfica de Radkau, el cual pone un gran énfasis en la descripción obsesivamente detallada de los síntomas clínicos de la enfermedad nerviosa de Max Weber entre los cuales, como ya se sabía desde las biografías de Marianne y Mitzman, se encontraban el insomnio, las eyaculaciones nocturnas incontroladas, el intenso consumo de calmantes a base de opio, morfina y heroína y la imposibilidad para consumar un matrimonio que se mantuvo siempre asexuado. En realidad, nada de lo reportado por Radkau es totalmente nuevo, pero sí lo son los excesivos detalles de la descripción que acaban por dar la impresión de un morboso y obsesivo regodeo en ellos a partir de una voluminosa correspondencia de los Weber, especialmente la de Marianne con su suegra Hellene von Fallenstein, y las apasionadas cartas de amor que nutren y descubren la relación erótica de la última década de la vida de Max Weber con Else von Richthofen y Mina Tobler.

La biografía hecha por Radkau no sólo ha sido criticada por *voyeurista*, sino también por ser inadmisiblemente reduccionista, dado que toda la estructura narrativa se rige por una muy amplia y poco convencional noción de *naturaleza*. En efecto, el hilo conductor de toda la biografía gira en torno a un dantesco desencuentro y reencuentro de Max Weber con la “naturaleza”, la cual funge tanto como generadora del suspenso dramático de la narrativa y como el ansiosamente buscado “eslabón perdido entre la vida y la obra de Weber”.⁵⁷⁵ Ahora bien, Radkau entiende a la *naturaleza* en el más amplio sentido posible como “todo lo dado” y no meramente como la contraposición al artificio de la cultura. La “pasión del pensamiento” en el subtítulo de la obra es entendida así como una porción de la naturaleza humana, pero de manera todavía más significativa Radkau aplica el término especialmente a la “madre naturaleza” que en la biografía aparece polifacéticamente encarnada en las figuras de la madre, la esposa y las amantes de Max

Weber, de tal modo que son éstas las relaciones que estructuran y vertebran toda la narrativa biográfica a partir de la cual supuestamente se deriva y puede explicarse toda la producción científica e intelectual del gran sociólogo de Heidelberg.

Con una orientación que lo mismo se asocia a la división tripartita de *La Divina Comedia* que a una teodicea soteriológica, Radkau divide su voluminosa narración en tres partes intituladas “la violación de la naturaleza”, “la venganza de la naturaleza” y “salvación e iluminación”. La primera parte trata así de la violación de la naturaleza primigenia de Max Weber por parte de una madre dominante y castrante, la cual lo obliga de diversas maneras a alejarse de sus propias tendencias naturales para acomodarse a una represiva espiritualidad religiosa. Todo parte de los cuidados maternos que el niño Max recibe a raíz de una meningitis que lo pone al borde de la muerte y lo predispone a una vida marcada por la enfermedad aunque en la vida adulta fuera predominantemente de carácter nervioso. La primera parte de la obra termina así en medio de perturbaciones alcohólicas, posiciones políticas extremadamente nacionalistas, un matrimonio con una sobrina segunda que le permite romper un compromiso matrimonial impuesto por la madre con una prima hermana y la gruesa tesis referente a que Max Weber ya no pudo volver a encontrarse en paz con su propia naturaleza “violada”. En última instancia, según Radkau, el más duro problema para Weber fue “la interpretación errada de su propia naturaleza” a partir de la violación de ésta y, por ello, llegó el momento en que “la huida de una paralizante depresión por medio del trabajo ya no tuvo éxito”.⁵⁷⁶ Curiosamente Radkau desecha como origen de esa paralizante depresión el enfrentamiento que Weber tuvo con su padre a finales de 1897, cuando defendió el derecho de la madre para irse de vacaciones sin él, lo cual desembocó en que pocas semanas después el padre muriera solitario en un viaje de tren a Riga sin haberse reconciliado con su hijo. Para Marianne y Mitzman son evidentes los rasgos freudianos de la culpabilidad por un parricidio que permitiría explicar la manera en que se detonó la depresión de Max Weber a principios de 1898, pero Radkau desecha esa conocida interpretación y minimiza el acontecimiento por no encuadrar del todo bien en el diagnóstico “naturalista” de su propia interpretación biográfica.⁵⁷⁷

La segunda parte de la biografía es una obsesiva y detallada descripción de los síntomas de la enfermedad depresiva de Max Weber en cuanto “venganza de la naturaleza” que equivale a un dantesco descenso al infierno, para el biografiado, pero también para el lector al que se atiborra de detalles sobre las eyaculaciones nocturnas incontroladas, las noches de insomnio, el exagerado consumo de drogas y somníferos, y las estadias de Weber en diversos sanatorios, asilos y manicomios. De la combinación de un problema de impotencia “con onanismo”,⁵⁷⁸ Radkau puede derivar el interés de Weber por la ética protestante en cuanto “espejo subjetivo” de su predicamento vital, puesto que resulta indudable que “esta especial cualidad de los ensayos sobre el

protestantismo está determinada en no última medida por una mezcla de autoexperiencia y autonegación”.⁵⁷⁹ Radkau explica así el origen de las obras más importantes de Weber a partir “del espíritu de la impotencia sexual”, puesto que de manera similar a la motivación que tuvo para escribir *La ética protestante*, también el deseo de curación de ese mal predispuso a Weber a realizar investigaciones sobre las “religiones de salvación”, de tal modo que el cambio de enfoque de la crítica al naturalismo en dirección a una discusión positiva del “significado cultural” de las religiones mundiales está íntimamente relacionado con la experiencia de su propio padecimiento.⁵⁸⁰ Después de participar Marianne en junio de 1909, a espaldas de su marido, en la discusión entre un médico y un psiquiatra con respecto a la posibilidad de la castración como remedio para que el paciente ya pudiera dormir tranquilo y sin necesidad de somníferos,⁵⁸¹ la comedia dantesca se resuelve en dirección opuesta y menos drástica porque llega la salvación mediante una solución mucho más sensata encarnada en la aparición de una amante experimentada capaz de enseñarle al paciente cómo realizar exitosamente y sin culpas el acto sexual.⁵⁸²

En efecto, la tercera parte del drama intitulada “salvación e iluminación” se inicia en octubre de 1909 con un viaje por Austria y Venecia donde después de varias señales cruzadas, Max Weber y Else von Richthofen por fin experimentan el 10 de octubre un intercambio erótico calificado por Radkau, siguiendo a Baumgarten, de la “revolución en Venecia” mediante la cual Weber inicia la recuperación de su salud y la capacidad para volver a trabajar intensamente.⁵⁸³ El periodo vital iniciado por Weber en el otoño de 1909 es descrito por Radkau como “un renacimiento intelectual acompañado de un nuevo sentimiento de bienestar corporal”.⁵⁸⁴ Algunos años antes, Else se había doctorado en Heidelberg en sociología industrial con una tesis supervisada por Max Weber, quien también la ayudó a obtener un puesto de inspectora fabril en Karlsruhe antes de casarse con Edgar Jaffé y dedicarse a la maternidad. Además de caracterizarla como una “auténtica encarnación de la madre tierra”, Radkau la identifica como el gran amor de la vida de Max Weber aunque, paradójicamente, también fue Radkau el primero en señalar, basado en el diario personal inédito de Marianne con todas sus enmendaduras y tachaduras, que la primera en enamorarse de Else fue Marianne y que fue ella quien propició el acercamiento afectivo entre sus dos seres más queridos.⁵⁸⁵

Pero el primer encuentro erótico de Venecia duró pocos meses dado que a principios de 1910 Else inició una relación más duradera con Alfred, el hermano menor de Max, y eso provocó un alejamiento y relación de amor-odio durante siete años con el segundo,⁵⁸⁶ el cual, sin embargo, no recayó en el infierno porque inició, a su vez, una relación erótica con una mujer más joven que era su gran admiradora, la pianista Mina Tobler, quien había entrado en contacto con el círculo de los Weber por intermediación

del filósofo neokantiano Emil Lask.⁵⁸⁷

Radkau deriva de estas experiencias eróticas todo el periodo de intensa productividad en los diez últimos años de la vida de Max Weber, lo mismo el descubrimiento de la potencialidad revolucionaria del carisma, que la racionalización del éxtasis religioso y la orgía sexual, y lo mismo la creación de los manuscritos que configurarían póstumamente a natural del mundo. Y así como Marianne consideró su ‘deber’ dejar a Max a solas con Else, ésta debió haberse quedado con la impresión de que Marianne la dejaba en completa libertad con respecto a Max pues consideraba que ese contacto físico estaba en el mejor interés de su curación. Puesto que Else no pensaba separar a Max de Marianne, no había ninguna razón para sentirse culpable frente a Marianne”. *Economía y sociedad*, que los incluidos en los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, con excepción de los ensayos sobre el protestantismo que no pertenecen al periodo de la salvación y la iluminación, sino al del atormentado infierno de la “venganza de la naturaleza”. El entusiasmo por el inicio de la Primera Guerra Mundial y la participación política para la parlamentarización de Alemania, el compromiso político y las ideas de las conferencias de la política y la ciencia como vocaciones, pueden explicarse también a partir de la renovada vida sexual de Weber en 1910 y su reconciliación con la naturaleza. Así el encantamiento y el poder revolucionario del carisma, no sólo por el poder que ejerce el jefe carismático sobre los dominados, sino también por la necesidad y el placer de éstos en seguir incondicionalmente al admirado líder, es algo que Weber descubrió a raíz de su relación con Else.⁵⁸⁸ Según Radkau, no se ha prestado suficiente atención al aspecto de la perspectiva de los dominados frente al carisma dominador en la teoría sociológica weberiana, pero si se lee ésta a la luz de las cartas de sumisión amorosa que Weber escribe a Else a partir de 1917, puede verse claramente que el placer que Weber sentía en someterse voluntariamente al carisma de su “ama” constituye el “eslabón perdido de toda su sociología de la dominación”.⁵⁸⁹

La versión de Radkau sobre el origen de *Economía y sociedad* también responde a este reduccionismo interpretativo porque el tema conductor de toda la obra es, según él, “la primacía originaria de la comunidad”, desde el momento en que no es la “sociedad” el principal objeto de estudio de la obra sino la *Vergemeinschaftung* o “comunización” en el sentido de relación comunitaria natural y originaria. La reconciliación con la naturaleza primigenia de la comunidad y los lazos de sangre, así como un supuesto *evolucionismo oculto* en Weber, constituyen pues el hilo conductor de lo que Radkau denomina “el naturalismo escondido en *Economía y sociedad*”.⁵⁹⁰ Y tan difícil es demostrar este reduccionismo dadas las heterogéneas partes de esta compleja obra, donde Weber acabó sustituyendo en su última versión el término más antiguo de “comunización” (1913-1914) por el tardío y más amplio de “acción social” (1919-1920), como lo es el tratar de demostrar que, efectivamente, toda la “sociología de la dominación” de esta obra gira en

torno a la noción del carisma y el placer sexual que supuestamente Weber tenía al sentirse dominado por el carisma de Else. En efecto, Radkau insiste en esta gruesa simplificación para explicar el supuesto sentido escondido de las partes más extensas de esta emblemática obra.⁵⁹¹ Y la misma determinación erótica a partir de la liberación experimentada por Weber en su relación con Else puede encontrarse en la mezcla de religión y sexualidad que aparece en el *Zwischenbetrachtung* o “Excurso” de sus ensayos de sociología de la religión,⁵⁹² en donde “la euforia es transportada al erotismo y la salvación se combina con la iluminación en cuanto clarificación intelectual”.⁵⁹³

La biografía de Weber por Radkau no equivale, pese a sus voluminosas dimensiones, a una auténtica biografía intelectual pues su reduccionismo interpretativo la lleva a tener una deficiente desproporción entre los extensos capítulos dedicados a la obsesiva descripción de la patología psicosexual de Weber y su posterior “curación”, frente a los excesivamente cortos dedicados a la explicación genética de sus principales obras, o a los acontecimientos que no encajan del todo bien con la perspectiva “naturalista” de la forzada reconstrucción del desarrollo intelectual de Weber. Así, en una biografía de más de mil páginas, los capítulos dedicados a los orígenes y las características de *La ética protestante y Economía y sociedad* son tan sólo de 34 y 30 páginas respectivamente.⁵⁹⁴ Una desproporción claramente insuficiente y deficiente para una biografía que pretende haber encontrado el “eslabón perdido” capaz de explicar la “relación entre la vida y la obra” de Max Weber. Y lo mismo ocurre con el capítulo dedicado a la duración de la Primera Guerra Mundial para cuyo tratamiento a Radkau le parecen suficientes menos de veinte páginas,⁵⁹⁵ en tanto que para el análisis de la importante conferencia de *La política como vocación* y los debates que llevaron a la redacción de la constitución de la república de Weimar, y en los cuales Weber tuvo una activa e importante participación, al psicobiógrafo le parece más que suficiente una mera decena de páginas.⁵⁹⁶ La participación política de Weber tanto en el fallido experimento de la Revolución bolchevique en Baviera como en la comisión de profesores que fueron a presenciar, “en medio de la impotencia”, la negociación del tratado de Versalles y la aceptación de la culpa de Alemania en el estallido de la Guerra se tratan en 15 páginas.⁵⁹⁷ En suma, Radkau minimiza la importancia de la vocación política de Max Weber porque, según este biógrafo, su auténtica naturaleza primigenia era más bien la del “científico” o académico. De tal modo que hay que acabar de una vez por todas con el “mito” de que Alemania desperdició el talento político de Weber, o el tratar de verlo, como ocurrió esencialmente en los años de la república de Weimar según vimos en el segundo capítulo de la presente investigación, como un genio cuya vocación fundamental era la política. Para Radkau, todas las incursiones de Weber en la política fueron un fracaso y la construcción de la figura de Weber como político está más cerca de una comedia que de una tragedia. Para principios de 1920 Weber ya se había percatado de que su propia y

auténtica “naturaleza”, por tanto tiempo negada, era la del científico académico y por ello se embarcó en una febril y fructífera etapa de producción y actividades académicas, hasta que lo sorprendió prematuramente la muerte a los 56 años. Lo importante para Radkau es confirmar, a toda costa y al precio que sea, su hipótesis central referente a que el desencuentro y reencuentro de Weber con su auténtica “naturaleza” es la clave para entender toda su obra. No importa que Weber haya luchado furiosamente contra la intromisión naturalista en las ciencias sociales o que haya desarrollado los fundamentos de una sociología interpretativa basada en la metodología, no extrapolable a las ciencias naturales, de la *Verstehen* o que haya insistido una y otra vez en las grandes diferencias del método de las ciencias sociales frente al de las ciencias naturales, pues todo eso para Radkau no constituye más que una mera evidencia adicional de que Weber se convirtió en la autoridad de una sociología que negaba sus propios orígenes naturalistas.⁵⁹⁸

Este reduccionismo interpretativo explica la desproporción entre las diferentes partes de la narrativa, lo cual no podía pasar desapercibido a la gran mayoría de los reseñadores, principalmente alemanes y británicos, de esta fallida biografía. Casi todos esos críticos coinciden en un común denominador: la biografía escrita por Radkau puede decirnos muchas cosas de la vida de Weber, pero muy poco o nada nuevo sobre lo que ya sabíamos de la génesis y naturaleza de su producción científica; la mayoría de los datos novedosos de esta biografía no tienen ni importancia ni relevancia para entender el desarrollo intelectual de la obra de Max Weber.⁵⁹⁹

Lo cual es particularmente cierto en el capítulo dedicado a *La ética protestante* donde Radkau, para empezar, comete no nada más reduccionismos psicobiográficos, sino también analíticos e interpretativos cuando, por ejemplo, afirma y repite más de una vez, a pesar de advertir contra la banalización, que “la tesis de Weber postula una conexión entre protestantismo y capitalismo”.⁶⁰⁰ Radkau parece olvidar el título mismo de la obra en cuestión, donde Weber habla de una relación entre una “ética” y un “espíritu” o mentalidad, pero jamás de una relación directa entre protestantismo y capitalismo, con lo cual, a pesar de su advertencia inicial, es Radkau quien banaliza y trunca la tesis weberiana. Más aún, como consecuencia directa de su reduccionismo “naturalista”, Radkau afirma, sin ningún fundamento ni evidencia para ello, que en realidad Weber se alejó del factor del “espíritu” para explicar la conexión entre puritanismo y capitalismo a fin de concentrarse más bien en los efectos “naturales” de dicha conexión.⁶⁰¹

A diferencia de muchos otros de los autores analizados en la presente investigación, Radkau no tiene mayor interés en defender o refutar la validez empírica o científica de la tesis weberiana, pero tampoco consigue exponerla fielmente. En todo caso, se inclina más por interpretarla en términos de explicar su éxito por “todo el material que ofrece para la discusión del problema de la causalidad en la historia”,⁶⁰² y no por el que pueda tener el recurso de las *afinidades electivas*, dado que a todo lo largo del capítulo

dedicado a *La ética protestante*, menciona una sola vez ese recurso, sin darle mayor importancia como factor explicativo y para relacionar no una ética con un espíritu, tal y como lo hace Weber, sino burdamente, y de nuevo, el protestantismo en general con el capitalismo en general.⁶⁰³

No son éstas las únicas deficiencias que impiden clasificar a la biografía escrita por Radkau como una auténtica “biografía intelectual”. También sobresalen como graves deficiencias la prácticamente nula importancia que le da a la influencia de Nietzsche sobre la obra weberiana; Goethe es abordado de la manera más superficial imaginable; Schiller es mencionado si acaso una sola vez; el debate generado en vida de Weber por sus artículos sobre el protestantismo apenas si es mencionado de pasada; los intercambios con Rachfahl no son suficientemente tratados y el nombre de Fischer, como uno de los primeros críticos de la tesis weberiana, no aparece una sola vez en el cuerpo central del texto. Radkau menciona a Ritschl como la influencia teológica más importante en la concepción de Weber sobre el luteranismo y el pietismo,⁶⁰⁴ pero no menciona ni una sola vez la mayor importancia que tiene para ese mismo tema el contrapeso de la obra de Matthias Schneckenburger, la cual le fue recomendada a Weber por Troeltsch como una fuente determinante y de mucho mayor peso que la de Ritschl.⁶⁰⁵ En una biografía con pretensiones de describir y desarrollar la evolución intelectual de Weber hubiera sido deseable que se mencionara, aunque fuera en una mera y breve referencia bibliográfica, que Ferdinand Jakob Schmidt publicó en noviembre de 1905, en los *Anuarios prusianos*, la primera reseña a los artículos de Weber sobre la ética protestante, con la cual se inicia la guerra académica de los cien años aquí analizada. Y simplemente es inadmisibles que Radkau no cite directamente ni una sola vez la edición de 1902 de *Der moderne Kapitalismus* de Sombart, dado que de ahí tomó Weber el término del “espíritu del capitalismo” y de ahí proviene también el desafío lanzado por Sombart para que alguien hiciera una investigación que relacionara la ética calvinista con la mentalidad capitalista moderna.⁶⁰⁶ Por supuesto que la importancia de las influencias de Jellinek, Simmel y Goethe en la génesis de los ensayos weberianos tampoco es mencionada por Radkau, todo lo cual parece confirmar el diagnóstico negativo de Dirk Kaesler sobre la enorme laguna con respecto a que como Bendix, Mitzman, Ringer, Sukale y Radkau fracasaron, todavía estamos a la espera de una auténtica biografía intelectual de Max Weber.⁶⁰⁷ No obstante, si se compara lo alcanzado por Sukale⁶⁰⁸ frente a las deficiencias de Radkau, la biografía del primero está mucho más cerca del modelo sentado por Steven Lukes con respecto a cómo debe ser una auténtica biografía intelectual. Después de todo ahí sí hay citas directas a las obras relevantes de Sombart y se les da su debida importancia;⁶⁰⁹ hay secciones equilibradas para la gran influencia ejercida por Marx y por Nietzsche sobre Weber;⁶¹⁰ el periodo de la Primera Guerra Mundial y de la importancia

de la participación política de Weber es tratado de manera adecuada;⁶¹¹ y las relaciones de Max Weber con Else von Richthofen y Mina Tobler son abordadas de manera mucho más serena que como lo hace Radkau, pero sin que falte nada esencial.⁶¹² A final de cuentas resulta insuficiente, pero se acerca mucho más que Radkau al modelo de investigación biográfica sentada por lukes. En cuanto a Radkau, probablemente el veredicto final sea el del propio Kaesler: “La biografía de Max Weber por Joachim Radkau, en cuanto documento de una historiografía exhibicionista, no es, con toda seguridad, la biografía definitiva del gran pensador de nuestra modernidad”.⁶¹³

La edición “completa” de *La ética protestante* a cargo de Dirk Kaesler en 2004-2005

En la preparación para conmemorar en Alemania el centenario de la aparición de los ensayos de Weber sobre el protestantismo apareció a fines de 2004 una nueva edición de *La ética protestante* que se anunciaba “completa”. Se trata de una selección de textos de Weber editados por Dirk Kaesler, presentados con un muy ingenioso y preciso estudio introductorio elaborado por él y pensando básicamente en estudiantes universitarios, por lo que en un volumen único y de precio muy económico se incluyen los dos ensayos sobre la ética protestante en su versión corregida de 1920, las dos versiones de 1906 y 1920 de los ensayos sobre las sectas protestantes y las cuatro respuestas (1907-1910) de Max Weber a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl.⁶¹⁴ En muy buena medida, la edición de estudio de Kaesler ha sustituido ya en los cursos y seminarios universitarios de Alemania a la edición más usada durante casi cuatro décadas de Johannes Winckelmann. Pero a diferencia de otras ediciones en otros idiomas aparecidas por la misma época, como por ejemplo la edición crítica mexicana publicada por el Fondo de Cultura Económica en 2003, la edición de Kaesler no incluye ni un aparato de notas críticas y explicativas, ni tampoco permite diferenciar las modificaciones que Weber introdujo en su versión revisada de 1920 frente a la edición original de 1904-1905. En este sentido la edición de Kaesler está pensada y diseñada más para la gran difusión y no tanto para un estudio crítico de la obra. Lo más original de esta edición se encuentra, en todo caso, en el estudio introductorio

En efecto, en su estudio introductorio Kaesler advierte contra las simplificaciones, banalizaciones y los malos entendidos que han dificultado la correcta lectura e interpretación de la tesis weberiana sobre la ética protestante, especialmente la lectura esquemática que quiere verla como una refutación “espiritualista” al materialismo histórico. Kaesler menciona que aunque ese tipo de lectura ya se encuentra en muy buena medida superada después de la Guerra Fría, dado que la relación entre Weber y Marx no es tan opuesta y antagónica como se creía, el mismo Weber fue parcialmente responsable de haber puesto sobre esa pista equivocada a varios lectores, como consecuencia de una media docena de afirmaciones poco cuidadosas que se encuentran esparcidas en sus célebres ensayos.⁶¹⁵ Lo importante no es tomar este texto clásico de la sociología occidental como si fuera un texto sagrado, accesible únicamente a los iniciados en el culto a Max Weber, sino que puede y debe leerse, especialmente por sus pasajes de gran calidad literaria con los que concluye cada uno de los dos artículos principales, sobre todo por lo que nos indica sobre el carácter tecnologizado y enajenado de la sociedad racionalizada contemporánea.⁶¹⁶

Kaesler también advierte al lector bisoño que el tema de la relación entre el

protestantismo y el capitalismo es muy anterior a la preocupación de Weber por éste y que él simplemente lo retomó, acotó y dio una formulación magistral y polémica mediante un estilo que acabó por generar un gran debate en Alemania, pero también un gran atractivo mediante su difusión en el mundo anglosajón, aun cuando el planteamiento de Weber no se originara por su viaje a Estados Unidos en 1905, como a menudo se ha creído erróneamente en Alemania, pues cuando Weber hizo ese viaje ya había entregado a la imprenta el primero de sus dos célebres ensayos al respecto.⁶¹⁷ En todo caso, los posteriores ensayos sobre las sectas protestantes en Norteamérica sí reflejan ya el gran impacto de su fructífero viaje a Estados Unidos.

Entre la primera versión de los ensayos sobre la ética protestante (1904-1905) y su segunda y muy modificada versión (1919-1920), Weber desplaza el origen y destino del capitalismo moderno como temática central a la mucha más amplia del proceso de racionalización, incluida la religiosa, en un proceso comparativo de la experiencia occidental con la de diversas religiones asiáticas.⁶¹⁸ No obstante, la explicación del tipo de relación de la ética protestante con la mentalidad económica del capitalismo moderno se mantuvo igual en las dos versiones, y Kaesler recurre a la misma exposición sistemática que ya había presentado en su libro introductorio de 1993 a la obra de Weber y a la que ya nos hemos referido en el capítulo anterior de la presente investigación; Weber construye los tipos ideales del “espíritu del capitalismo” y del “ascetismo intramundano” pero no para establecer una relación causal entre ambos, sino más bien para señalar una relación de “adecuación significativa” (*sinnhafte Adequanz*), probabilística y casuística, pues “él no dijo, cuando existe a (= Puritanismo) entonces se sigue necesariamente b (= capitalismo), sino más bien: cuando coinciden a (= *ethos* de vocación profesional, ascetismo intramundano) y b (= capitalismo) entonces *puede* (‘chance’) realizarse el capitalismo moderno como forma económica dominante, según aconteció en los casos históricos investigados por él”.⁶¹⁹

Para Kaesler es muy importante insistir en que el individualismo metodológico de Weber no le impidió perder la perspectiva del sociólogo, en el sentido de que las creencias compartidas por amplios grupos sociales deben constituir el meollo del análisis sociológico, lo cual es un eje central para entender adecuadamente no sólo la tesis de la ética protestante, sino también la ética económica y el proceso de racionalización religiosa de las grandes religiones mundiales, en donde resulta fundamental detectar cuáles han sido sus principales “portadores” sociales.⁶²⁰ No obstante, dentro de las múltiples maneras en que se ha leído el texto de *La ética protestante*, para Kaesler es muy importante detectar lo que sigue siendo profundamente actual en su “gran narrativa” del destino histórico de la “racionalización occidental”, y que en la era posmoderna del siglo XXI lo hace más convincente frente a otras grandes narrativas ya periclitadas como la del marxismo, sobre todo si se está consciente de que el tema del proceso de racionalización

no siempre estuvo presente, por lo menos de manera central, en las diversas etapas del desarrollo intelectual de Weber.⁶²¹ Así que inspirado, pero sin citarla expresamente, en la proposición siete del *Tractatus* de Wittgenstein, según la cual “de lo que no se puede hablar, mejor es callar”, Kaesler formula las cuatro proposiciones que, a su parecer, resultan básicas para entender adecuadamente los célebres ensayos de Weber sobre el protestantismo y la importancia de su gran narrativa: 1) “Quien no quiera hablar de capitalismo, deberá callar sobre la ‘teoría de la racionalización’ de Max Weber”, en el sentido de que el problema del capitalismo fue siempre central para él y sólo posteriormente fue incorporado, sin desaparecer, en el tema más amplio de la racionalización; 2) “Quien no quiera hablar sobre el protestantismo, deberá callar sobre el capitalismo”, en el sentido de que no se podrá entender la concepción de Weber sobre el segundo más que a partir de su sutil argumento sobre las *afinidades electivas* entre determinadas máximas de la vida práctica provenientes del protestantismo ascético por un lado, y el moderno capitalismo racional empresarial, por el otro; 3) “Quien no quiera hablar del capitalismo marcado por el protestantismo, deberá callar sobre el proceso de racionalización”, en el sentido de que fue sólo a partir de su tesis sobre la ética protestante que Weber se interesó en abordar el proceso de racionalización interna de otras grandes religiones mundiales a fin de distinguir e identificar lo único, distintivo e irreductible del proceso de la racionalización occidental; 4) “Quien no quiera hablar del proceso deshumanizador gestado por la burocracia, deberá callar sobre el proceso de racionalización”, en el sentido de que Weber fue particularmente sensible a los efectos irracionales que desde un punto de vista de racionalidad sustantiva podía generar el desarrollo de las instituciones regidas por una racionalidad estrictamente formal.⁶²²

En suma, los ensayos de Weber sobre el significado cultural del protestantismo constituyen una parte integral de la gran narrativa de Weber sobre la “racionalización” universal de todas las esferas vitales de la humanidad, aun cuando esta gran problemática no haya sido conscientemente el tema central de la mayor parte de su trabajo académico y sólo se haya manifestado lúcidamente hacia el final de su vida. La gran narrativa de Weber no es pues, siguiendo a Lyotard, ni “especulativa”, ni “emancipadora”, es más bien la historia de una ironía apocalíptica de las consecuencias colaterales no buscadas, y esto es lo que sigue manteniendo la vigencia y la importancia de sus ensayos sobre el protestantismo, pero también de su teoría de la burocracia donde los medios en un principio al servicio de la humanidad se convierten en fines autónomos de carácter represivo y destructor. Este diagnóstico sin ilusiones del sentido de la modernidad es lo que hace tan actual la gran narrativa de Weber a principios del siglo XXI y hace aparecer tan superadas a las demás, ya sea la de la gran “diferenciación” social de Durkheim, o la de la retirada al interior del individualismo de Simmel, o de la emancipación marxista después de la derrota del socialismo real. Sólo el crepúsculo del siglo XXI podrá decir

finalmente si Weber tenía razón en su diagnóstico de la modernidad, con sus medios convertidos en fines destructivos, ya sea por nuevas manifestaciones bélicas y terroristas o de catástrofes nucleares, pero por lo pronto su narrativa es la única que todavía tiene algún sentido para el ser humano que vive en las condiciones de excepción del inicio del siglo XXI.⁶²³ A diferencia de la narrativa de Radkau, la de Kaesler presenta muy poca información sobre la vida de Max Weber, pero compensa ampliamente esa ausencia por lo que dice con respecto al significado contemporáneo de su obra y en un escrito mucho más compacto, conciso y contundente.

La conmemoración del centenario de *La ética protestante* en Gran Bretaña: 2004-2006

El inicio de la celebración del primer centenario de la tesis de Max Weber sobre la ética protestante en Gran Bretaña se llevó a cabo en Londres entre el 11 y el 12 de junio de 2004 mediante un magno congreso organizado por la revista británica *Max Weber Studies* y la *British Sociological Association*. Ahí se presentaron más de veinte ponencias, algunas de las cuales fueron posteriormente publicadas en el segundo número de 2005 y el primero de 2006 de la revista *Max Weber Studies*.⁶²⁴ Entre esas aportaciones sobresalen lo mismo algunas que discuten la importancia de los ensayos de Weber sobre el antiguo judaísmo para complementar su tesis sobre el protestantismo, otras que discuten la validez de la visión del Islam y de la ciudad islámica que tenía Max Weber, y otras más que describen e interpretan la visión de Inglaterra que Weber ofrece en sus ensayos sobre el protestantismo. De manera póstuma después de su fallecimiento el 11 de agosto de 2004, se incluyó como primer artículo del número conmemorativo la ponencia preparada por el finado Wolfgang J. Mommsen para este congreso donde se rastrea y conecta el surgimiento de los ensayos de *La ética protestante* con el trabajo de Weber como economista político en la última década del siglo XIX, resaltando las clases impartidas por el joven profesor Weber sobre economía teórica y su aceptación de la teoría austríaca de la utilidad marginal, pero siempre en el marco del significativo peso que Weber asignaba a los ideales, los valores y el papel de la cultura en la configuración de las necesidades económicas del ser humano. Mommsen se erige en la figura más autorizada para esta conexión histórica en virtud de haber editado para la *Gesamtausgabe* los cursos impartidos entre 1894 y 1898 por el joven profesor Weber sobre “teoría general de la economía política”, es decir, antes de iniciar la redacción de sus ensayos sobre el protestantismo.⁶²⁵ La recepción crítica de Weber de la obra de Sombart de 1902 sobre el capitalismo moderno también es analizada por Mommsen como punto de partida para rastrear el origen de los ensayos sobre la ética protestante.⁶²⁶

También mediante un trabajo en archivos, pero de editoriales inglesas y estadounidenses, Lawrence Scaff rastrea las vicisitudes de la primera traducción del “texto sagrado” al inglés por parte del joven de 26 años Talcott Parsons, quien se consiguió para esa tarea como hada madrina nada menos que a Marianne Weber, aunque no así ni el de las casas editoriales ni el del principal consejero para la traducción y antiguo profesor de Parsons en la LSE, Richard Henry Tawney. Al parecer tanto el distinguido profesor inglés como los editores ingleses no confiaban en que un recién graduado estadounidense estuviera plenamente capacitado para verter a la lengua de Shakespeare las ideas de Weber, sin importar mucho lo que la viuda de éste pudiera decir al respecto. Pero el apoyo de Marianne resultó decisivo, Parsons obtuvo el derecho para

traducir la obra y entregó una buena versión que los editores echaron a perder con las nefastas intervenciones de los “correctores” de estilo, que nada más fastidiaron la traducción de Parsons, de tal modo que la versión finalmente publicada en 1930 es una corrupción, una “corrección incorrecta”, del texto entregado por Parsons en 1929. Con base en el original mecanografiado de Parsons, encontrado en un archivo, Scaff demuestra cómo los “correctores” cambiaron el sentido y hasta la terminología de párrafos cruciales de la obra, de tal modo que la inmensa mayoría de todas las críticas hechas posteriormente a este “texto sagrado” no son en el fondo válidas contra la minuciosidad de Parsons, sino contra los correctores incapaces e ignorantes. Parsons siempre dijo que el texto más importante de la sociología occidental podía leerse como una novela de detectives, pero eso sólo podía hacerse si se mantenían los énfasis señalados por Weber mediante su excesivo uso de cursivas y comillas. Los correctores las quitaron todas, simplificaron y acortaron frases, modificaron la terminología, y muchos lectores anglófonos se pasaron por décadas “discutiendo infructuosamente sobre posiciones atribuidas a Weber que de hecho él nunca tuvo y a veces hasta las repudió expresamente”. Pero como existe el manuscrito original de la traducción de Parsons, Lawrence Scaff considera que sería posible recuperarlo ahora, y con ello parte del prestigio de su primer traductor al inglés y quien fuera tan importante para que la obra y pensamiento de Max Weber se difundieran en el mucho más amplio e influyente mundo anglófono. En este sentido, el fino olfato de Marianne Weber no se equivocó.⁶²⁷

Por su parte Hartmut Lehmann, encargado de elaborar y sacar adelante la aún no publicada edición crítica alemana de *La ética protestante* dentro del ambicioso proyecto de la *Gesamtausgabe*, ofreció una ponencia que analiza la manera en que Weber utilizó el elogio y el vituperio en las respuestas que dio a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl.⁶²⁸ Desde Oxford, Peter Gosh presentó un análisis comparativo de la influencia del pragmatismo de William James y de sus *Varieties of Religious Experience* (1902) en el segundo de los artículos de Weber sobre la ética protestante redactado a su regreso de su viaje por Estados Unidos. James se ajustaba muy bien a la idea de Weber sobre las virtudes y limitaciones de la cultura angloamericana, pero las claras diferencias de perspectiva cultural no implicaban para el sociólogo alemán un menosprecio, por el contrario Weber siempre expresa un gran aprecio por James dada la enorme admiración que sentía por la cultura anglosajona, al mismo tiempo que nunca ocultó su implacable crítica a las deficiencias de la cultura alemana.⁶²⁹ A su vez, W. G. Runciman de la Universidad de Cambridge considera que aunque la tesis de Weber sobre la ética protestante ha sido seriamente cuestionada por la investigación empírica posterior, puede sin embargo reformularse como una hipótesis sobre la adaptabilidad recíproca de algunos elementos de la doctrina protestante y algunos aspectos de la conducta de los capitalistas modernos. Según la peculiar interpretación de Runciman, Weber se acercó notable y

precursoramente a la posición teórica de los neodarwinistas de finales del siglo XX, al detectar la importancia de la distinción crítica entre la selección competitiva de información que influye en la configuración del fenotipo y la selección competitiva de sus portadores. Planteado en estos términos y aplicado a la evolución específica del capitalismo en el norte de Estados Unidos, la “tesis de Weber” se convierte en una descripción convincente con respecto a cómo los empresarios capitalistas entroncaron con una subcultura protestante previamente formada y mantuvieron sus prácticas económicas mucho después de que esa cultura había desaparecido. Más aún, esta versión reformulada de la tesis weberiana se vería fuertemente apoyada, según Runciman, por la teoría de juegos evolucionista y los estudios del llamado “efecto del minusválido” donde el término clave ya no sería tanto el de una “afinidad electiva”, sino más bien el de una “afinidad selectiva”.⁶³⁰

Sam Whimster, de la Universidad Metropolitana de Londres y director de la revista semestral *Max Weber Studies*, recupera la gran aportación de Richard H. Tawney para la temprana difusión en Gran Bretaña de la tesis de Weber sobre la ética protestante, sin que en su actividad política defendiera las mismas posiciones que su colega alemán, dado que Tawney fue también un reformador social mucho más cercano a los fabianos que a los liberales. Whimster menciona, sin embargo, que a pesar de sus diferencias hay una clara afinidad electiva entre el tipo de Reforma social que se proponía el movimiento anglicano de Oxford que entroncó con los fabianos y el congreso evangélico social del cual formaba parte Max Weber.⁶³¹ Lo que a Whimster le faltó mencionar con respecto a la residencia de Tawney en Toynbee Hall en el periodo entre 1903 y 1906 y a la influencia del liberalismo social idealista de Thomas Hill Green en su formación de estudiante en Oxford, es que todo ello está directamente conectado no con Oxford en general, sino específicamente con el Balliol College de esa universidad. Y esto es importante por lo siguiente: cuando Tawney fue a residir a Toynbee Hall acababan de nombrar a William Beveridge vicerrector (*Subwarden*) de dicha institución; y posteriormente cuando Tawney ingresó a la London School of Economics para después impartir las conferencias que acabaron por configurar su libro *Religion and the Rise of Capitalism*, que es lo que lo asocia indeleblemente con Max Weber, Beveridge acababa de ser nombrado director de la LSE donde fungió en esa posición de 1919 a 1937, es decir, precisamente los años de mayor importancia en la consolidación de la carrera académica de Tawney. Al igual que éste, Beveridge fue educado en Balliol y ambos fueron pilares en el establecimiento del Estado Benefactor en Gran Bretaña. También los dos Arnold Toynbee, el fundador de Toynbee Hall y su mucho más famoso sobrino autor del monumental *Estudio de la historia*, venían de Balliol, como también provenía de ahí G. D. H. Cole, el teórico más importante del socialismo guildista. De tal modo que el movimiento de Reforma social proveniente de Oxford es algo exclusivo del Balliol

College, la cual es también la institución oxoniense donde más atención y apoyo se ha prestado a la tesis de Max Weber sobre el protestantismo en parte porque el historiador Christopher Hill fue el *Master* de Balliol de 1965 a 1978. La especificación de estos datos hubiera fortalecido considerablemente la conexión que Whimster establece en su artículo sobre las afinidades entre Weber y Tawney. Por otro lado, es importante recordar que cuando Tawney expuso la tesis de Weber en sus lecciones de 1922, lo hizo tomando muy en cuenta las aportaciones de Troeltsch, quien era conocido y apreciado en el mundo anglosajón mucho antes que Weber, de tal modo que la tesis difundida por Tawney fue conocida como la “tesis Weber-Troeltsch”, antes de convertirse posteriormente en la “tesis Weber-Tawney”. Whimster señala correctamente que a pesar de todas las semejanzas y afinidades entre Weber y Troeltsch también deben resaltarse sus diferencias más allá de la originada en la mera división de trabajo entre el sociólogo y el teólogo, pues a final de cuentas mientras que Weber puso énfasis en el discurso particularista del calvinismo, el cual en su afinidad electiva con el naciente espíritu del capitalismo moderno se convirtió sin proponérselo en una forma universal de conducta, Troeltsch en cambio diferenció entre validez y universalismo y puso el énfasis en este último rasgo para explicar el significado más amplio del protestantismo para el mundo moderno. Whimster propone en consecuencia una comparación más detallada y cuidadosa de las diferencias entre Weber y Troeltsch, así como de las diferencias a su vez de Tawney frente a los dos expertos alemanes, a fin de calibrar mejor la importancia y lo distintivo de la aportación de la tesis de Weber en su primer centenario.⁶³²

La importancia de las normas sociales y de la confianza en los mercados financieros para el desarrollo exitoso del capitalismo moderno es analizada por Sandro Segre, de la Universidad de Génova, mediante una revisión crítica de diversos textos de Weber, además del de *La ética protestante*, a fin de entre otras cosas dar cuenta de las limitaciones del modelo de elección racional y del funcionalismo parsoniano frente a la explicación de Max Weber. En todo caso, lo que no debe perderse nunca de vista es el contexto del complemento de los factores estructurales con los culturales para poder explicar la manera en que funcionan las transacciones financieras en el capitalismo avanzado.⁶³³

En su artículo, Liah Greenfeld de la Universidad de Boston sostiene que aunque la tesis de Weber es incorrecta en su contenido, sigue siendo válida su metodología pues lo que necesita explicarse es cómo un orden económico tradicionalista es impulsado a un más alto nivel de dinamismo económico. A diferencia de Weber, Greenfeld no piensa que ese impulso lo proporcionó la socialización, organización y modo de conducción de vida de las sectas protestantes, sino que fue el factor del nacionalismo en la configuración de los estados modernos lo que realmente acabó por conferir la igualdad de condiciones competitivas entre sus ciudadanos y revistió a la actividad económica moderna con su

especialización profesionalizada en el mundo del trabajo. En suma, para Greenfeld el desarrollo del espíritu del capitalismo moderno debe verse en relación con el factor del nacionalismo y no de la ética protestante.⁶³⁴

Una propuesta semejante y diferente a la vez a la de Runciman puede encontrarse en el artículo de Peter Breiner de la Universidad estatal de Nueva York en Albany, la cual propone que la tesis de Weber sea leída como una “narrativa hipotética” desde el momento en que no considera factible leer dicha tesis en función de una explicación histórica sobre los orígenes del capitalismo moderno que pueda ser contrastada frente a un conjunto de hechos empíricos. Más bien, al usar la metodología de los tipos ideales, la tesis weberiana busca dar una descripción plausible sobre cómo pudo surgir el capitalismo moderno o, más precisamente aún, sobre cómo un agente motivado racionalmente para la acumulación del capital pudo contribuir a la creación no deliberada de un sistema de relaciones sociales capaz de acumular el capital originario. Breiner sostiene que la naturaleza deliberadamente construida y autorreferencial de los conceptos de Weber, en especial de la ética calvinista y el “espíritu” del capitalismo, lejos de ser una debilidad, representa más bien una fortaleza de su explicación, lo cual queda de manifiesto si se compara ésta con la explicación de Adam Smith y otros marginalistas sobre el proceso originario de la acumulación de capital. Pero el principal interés de Breiner a partir de estas premisas es responder a la curiosa incógnita con respecto a que mientras que la descripción de Weber sobre los orígenes del político de vocación rara vez ha sido cuestionada, a pesar de estar más arbitrariamente construida que la del capitalista por vocación, sea esta última la que haya despertado mayor controversia.⁶³⁵ Por su lado, el finlandés Kari Palonen relacionó la noción de *Beruf* tal y como aparece en *La ética protestante* y en la conferencia de *La política como vocación*, a fin de contrastar el muy diferente tipo de relación que Weber y Sombart tenían hacia la política y los políticos profesionales,⁶³⁶ mientras que Jack Barbalet de la Universidad australiana de Sidney occidental intenta refutar la tesis de Weber con respecto a que los judíos no podían ser los portadores del espíritu empresarial y metódico del capitalismo moderno básicamente por su ubicación social como “pueblo paria” y su doble moral exogámica y endogámica en las transacciones comerciales, razón por lo cual fueron los protestantes quienes tuvieron la ubicación social adecuada para el desarrollo de una ética económica acorde con el desarrollo del espíritu del capitalismo racional moderno. Ambas tesis están mal construidas debido a un error metodológico de origen.⁶³⁷

Hans-Peter Müller, director del instituto de ciencias sociales de la Universidad Humboldt en Berlín, aborda un tema muy importante en Weber aun cuando no constituya uno de sus conceptos centrales: el del *trabajo* y las modificaciones de actitud cultural que se han dado históricamente frente al mismo. A partir del supuesto interpretativo de Wilhelm Hennis con respecto a que la problemática central de Weber no

es la de la racionalización y sus derivados, sino la del tipo de ser humano que tendrá que vivir en las condiciones de un capitalismo tecnificado, deshumanizado y globalizado, Müller aborda la cuestión de la importancia que revisten los ensayos weberianos sobre la ética protestante especialmente por la enorme revolución que atribuyen a la concepción moderna del trabajo metódico y vocacional que trajo consigo la Reforma protestante.⁶³⁸ La ética de trabajo basada en la consecuencia no buscada de un estrangulamiento del consumo y en el fomento del ahorro se encuentra en la base de la moderna acumulación del capital como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro. Y como prueba de una explicación causal y no basada en simples *afinidades electivas* de ese tipo de relación, Müller se apoya en la siguiente cita de *La ética protestante* a fin de no perder de vista la importancia atribuida en ella a una especial manera de concebir el sentido del trabajo vocacional: “la valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión de la concepción de la vida que hemos llamado *espíritu del capitalismo*”.⁶³⁹ No obstante, hacia el final de *La ética protestante* Max Weber nos advierte que el capitalismo del siglo XX opera ya sobre bases mecánicas sin necesidad de apoyarse en las motivaciones y la concepción de la ética del trabajo que lo acompañaron en sus primeras etapas, con lo cual la actitud hacia el trabajo en la sociedad postindustrial también ha cambiado significativamente. Las condiciones laborales actuales ya no reclaman una vocación sino una ocupación o un empleo, una mera “chamba” que nos proporcione únicamente los medios de subsistencia. El trabajo significa hoy un medio de supervivencia y no la apertura de una ruta privilegiada para llevar a cabo una buena vida plena de significado. Por lo tanto, la gran mayoría de los escritos de Weber giran en torno al problema de si, y cómo, el trabajo ha perdido en realidad la cualidad inspiradora que tuvo alguna vez para crear una personalidad autónoma —la famosa autoconfianza de los puritanos— y el significado de un estilo de vida metódicamente racionalizado. Müller considera que el gran problema que afronta ya el siglo XXI reside en que el trabajo es cuantitativamente insuficiente y cualitativamente insatisfactorio, por lo que, desde la misma manera en que todavía nos persigue el fantasma del capitalismo de Marx, así también nos persigue todavía el espectro de la ética de trabajo puritana descrito por Max Weber, pues “a pesar de que el incremento permanente de la productividad laboral hace que la sociedad trabajadora genere cada vez menos y menos empleos y menos y menos trabajo con significado, una creciente mayoría de la gente desea un empleo que le proporcione dinero y una identidad”.⁶⁴⁰ Müller concluye que el análisis de Weber sigue siendo la clave para entender este problema y de ahí la vigencia y gran actualidad que sigue teniendo la lectura de *La ética protestante*.

A una conclusión parecida aunque menos explícita llegan Pier-Paolo Pasqualoni y

Alan Scott de la Universidad de innsbruck, quienes encuentran que hay un nuevo espíritu del capitalismo contemporáneo y globalizado, un espíritu que surge de la enorme y versátil capacidad del capitalismo para absorber las críticas y así encontrar perennemente nuevas formas de legitimación; se trata pues de un intento por sintetizar los recientes debates sobre el capitalismo flexible, los contratos temporales, la administración por objetivos, la “sociedad auditada”, etcétera, dentro de una teoría comprehensiva del cambio sociocultural. Al igual que Weber antes de ellos, los nuevos teóricos del espíritu del capitalismo asocian a ese espíritu tanto con un nuevo modo de conducción de vida en donde los individuos afrontan nuevos desafíos como con una nueva forma de autolegitimación del capitalismo: el de la “polis proyectada”. Esta importante aportación se propone así examinar las diferencias y semejanzas entre el supuesto nuevo espíritu del capitalismo y el descrito en el célebre estudio de Max Weber, así como examinar hasta qué punto movimientos recientes sociales y las ONG sumamente críticas del capitalismo y la globalización, como la de los globalifóbicos, encarnan en sí mismos al espíritu de la “polis proyectada”.⁶⁴¹

Puede concluirse que la mayoría de las colaboraciones en esta publicación británica para celebrar el centenario de la aparición de *La ética protestante* abordaron temas relativamente novedosos en la polémica centenaria, y en varios casos demostraron algunas de las razones por las cuales ese texto canónico de la sociología occidental sigue vigente y teniendo una gran actualidad, incluso para los problemas que afronta la humanidad al inicio del siglo XXI. Resalta el hecho de que ya casi no presentan cuestionamientos de carácter histórico a la validez de la célebre tesis weberiana y, en todo caso, se complementa su interpretación con otros factores para poder explicar y entender problemas contemporáneos. Los alemanes, sin embargo, siguen distinguiéndose de sus colegas anglosajones por insistir en la necesidad de incorporar el significado de la delimitada tesis sobre la ética weberiana en la problemática más amplia de la obra de Max Weber en general, ya sea que esa problemática más amplia y central se interprete en relación con el hilo conductor del proceso de la racionalización y el desencantamiento del mundo o, por el contrario, del destino del ser humano en el contexto de un capitalismo tecnificado, deshumanizado y globalizado. Lo que es cierto es que la tendencia marcada por los alemanes desde la década de los años setenta con respecto a ya no discutir el texto de *La ética protestante* de manera aislada se ha ido imponiendo gradualmente en el mundo entero, sin que dejen de haber por ello importantes y muy notables excepciones.⁶⁴²

La celebración del centenario de *La ética protestante* en España

En España la celebración del centenario de la aparición de *La ética protestante* quedó representada básicamente en la publicación del libro coordinado por Javier Rodríguez Martínez, el cual consta de 24 artículos, no todos planeados originalmente para esta publicación.⁶⁴³ Un breve artículo de siete páginas escrito por el profesor Gianfranco Poggi de la Universidad de Trento expone sintéticamente el argumento central del texto canónico.⁶⁴⁴ Hartmut Lehmann expone a continuación la versatilidad de Max Weber pues pueden encontrarse diversos métodos de investigación en *La ética protestante* como jurista, historiador económico, filólogo, epistemólogo, pedagogo, psicólogo del comportamiento, historiador eclesiástico, politólogo y, hasta el final, sociólogo. Lo paradójico en esta descripción de la versatilidad metodológica de Weber reside en que para Lehmann los métodos de la sociología “ocupan en su estudio proporcionalmente un espacio muy limitado”,⁶⁴⁵ pues no fueron los ensayos sobre la ética protestante, sino los que dedicó a las sectas en Norteamérica los que realmente fundaron la sociología de la religión. Lamentablemente el artículo de Lehmann es demasiado corto para poder demostrar bien sus afirmaciones y, de nueva cuenta, resulta decepcionante por provenir de quien se esperaba la edición crítica de los ensayos sobre el protestantismo dentro del ambicioso proyecto de *Gesamtausgabe*.

Un artículo de Wolfgang Schluchter⁶⁴⁶ presenta su reconstrucción causalista y científica de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, pero como es básicamente el mismo que ya había publicado en alemán en otros dos libros que ya hemos analizado en este mismo capítulo, remitimos a la sección correspondiente donde ese artículo ya ha sido analizado.⁶⁴⁷ José María Blanco interpreta a *La ética protestante* a partir de una proyección de los ensayos metodológicos weberianos, para lo cual retoma la temprana crítica de Brentano con respecto a que la construcción de los tipos ideales del ascetismo intramundano, por un lado, y el espíritu del capitalismo, por el otro, resultan a final de cuentas tautológicos por caer en el vicio de la petición de principio, es decir, en la explicación circular de un tipo ideal en función del otro y viceversa. No obstante, García Blanco considera que la tesis weberiana puede defenderse si se interpreta en términos del marco teórico neoevolutivo de Luhmann con su énfasis en el principio de indeterminación y del papel del azar en los procesos sociales.⁶⁴⁸ El problema con esta propuesta es que no toma en cuenta el relativismo pluralista del historicismo tardío de Weber y sus vínculos con Meinecke y Troeltsch, lo cual, tal y como lo demostró Wolfgang Mommsen desde las décadas de los sesenta y setenta hace incompatible a la perspectiva teórica original de Max Weber con cualquier tipo de evolucionismo, sea el propuesto por Seyfarth y Sprondel en 1973 con respecto a un proyecto “mínimo evolutivo” (retomado por Schluchter en 1979), o sea el de la propuesta sistémica

evolutiva de Luhmann (abandonada al parecer por Schluchter en 1998 debido a sus evidentes aporías para poder ser acoplada con el historicismo de Weber). Como propuesta de “construcción” teórica puede intentarse interpretar a Weber en términos sistémicos y neoevolutivos como lo hizo Parsons notablemente en 1966, inspirando con ello a Luhmann, y en parte también a Schluchter. Pero como intento de reconstruir la explicación histórica del propio Max Weber siempre resultará fallida, tal y como lo demostró Mommsen hace ya casi medio siglo. En este sentido, la propuesta de García Blanco es un retroceso frente al Estado de la discusión alcanzado en Alemania en la transición de la década de los años setenta a la de los años ochenta.⁶⁴⁹

El artículo de Johannes Weiss tiene muy poco que ver directamente con la problemática de los ensayos sobre la ética protestante, pues se centra más bien en una crítica a la falta de una definición expresa por parte de Weber, en su obra en general y no nada más en *La ética protestante*, sobre lo que él entendía por religión y cómo puede conocerse el fenómeno religioso, pues ante esto Weber parece mantener una posición deliberadamente ambivalente.⁶⁵⁰ Weber es criticado por no tener un enfoque funcionalista ante el fenómeno religioso, dado que sólo desde esta perspectiva Weiss parece considerar posible tener una actitud objetiva y científica, así como una explicación sociológica válida, de la religión.⁶⁵¹ Weber es interpretado por ello en función de una diferenciación evolutiva de las diferentes esferas vitales y gnoseológicas, cada una de las cuales obtiene cada vez más una mayor autonomía e independencia frente a las demás, y ésa es la razón por la cual la sociología puede comprender lo que significa esa diferenciación y tomar conciencia de sus propias fronteras sin sobrepasarlas, de tal modo que al final “no puede dictaminar sobre la veracidad de la experiencia religiosa”.⁶⁵² En suma, y de nueva cuenta, Weber sólo puede salvarse si se le interpreta dentro de un marco teórico neoevolutivo de creciente diferenciación social y funcional, como el que propone “Niklas Luhmann, su antípoda teórico”.⁶⁵³ Pero sin necesidad de salirse de la propuesta teórica y metodológica del propio Weber, y sin requerir tampoco a “salvadores neoevolutivos y sistémicos externos” la respuesta a la pregunta de Weiss con respecto a cómo puede conocer Weber el fenómeno religioso y distinguir esa experiencia interna del marco de referencia objetivo para explicarlo, se encuentra tanto en la definición weberiana de lo que es la *sociología comprensiva* como en su operacionalización precisamente de lo que Weiss no aborda en su artículo, a saber, la combinación necesaria de la *explicación* causal externa con la *comprensión* interpretativa interna en sus ensayos sobre la ética protestante.⁶⁵⁴ En suma, mediante una categoría de comprensión interpretativa basada en una hermenéutica histórica objetiva y mediante la paradoja de las consecuencias no buscadas de la acción social, ni siquiera mencionadas en la crítica de Weiss. No es exagerado afirmar, por lo tanto, que Weiss no entendió *La ética protestante* por no captar su metodología intrínseca, dado que lo ciegan las gafas interpretativas

neoevolutivas de Luhmann, incompatibles con la sociología comprensiva y el pluralismo historicista antievolutivo de Max Weber.

Puesto que los siguientes dos artículos escritos por Scaff y Riesebrodt ya fueron analizados en este mismo capítulo, por tratarse de artículos de 2005 previamente publicados en inglés, remitimos a las secciones correspondientes de esta investigación.⁶⁵⁵ Y lo mismo vale para los artículos de Liah Greenfeld, Lutz Kaelber y el de Stephen Kalberg quien actualiza la tesis de Daniel Bell de 1976.⁶⁵⁶

El artículo de José Almaraz constituye un riguroso análisis del desarrollo de la teoría de la acción y la metodología de Max Weber, en donde las nociones de relación a valor, comprensión o *Verstehen* y los tipos ideales sufrieron importantes modificaciones entre 1903 y 1920.⁶⁵⁷ Por lo mismo, en este artículo se menciona muy poco *La ética protestante* a pesar de que en el primer párrafo se afirme, siguiendo a Tenbruck, que el artículo de Weber sobre la objetividad fue escrito en 1904 esencialmente como justificación metodológica de *La ética protestante*.⁶⁵⁸ Hay evidentemente una coincidencia complementaria entre ambas obras por haber sido escritas de manera simultánea, pero ni Tenbruck ni Almaraz demuestran que el propósito fundamental del artículo sobre la objetividad haya sido justificar exclusivamente los ensayos sobre el protestantismo, pues en realidad exhibe objetivos mucho más ambiciosos al servicio de una fundamentación no sólo de la ciencia social en general, sino también de la “política social”. Lo que Almaraz sí demuestra magistral y puntualmente es que la posición teórica y metodológica de Max Weber no puede ser reducida ni a la filosofía de los valores del neokantismo de Rickert, ni al positivismo empirista, ni al psicologismo intuitivo de la filosofía de las vivencias de Dilthey. La “relación a valor” aparece así para Weber como la condición necesaria del orden metodológico por el que puede captarse el orden causal y, por ello, tiene más una función lógica que axiológica. La *Verstehen*, según Almaraz, debe “desmitologizarse” pues para Weber tiene una función primordialmente metodológica y no epistemológica, por lo que ha sido un error contraponerla a la explicación. Weber no presentó jamás una oposición entre comprensión y explicación, sino que expuso “una yuxtaposición en el sentido de que la comprensión es una condición indispensable para la correcta atribución causal”.⁶⁵⁹ Por ello, la comprensión en Weber no es como en Dilthey una introspección empática vivencial de tipo psicologista, sino que aborda más bien “la dimensión simbólica de la acción observable”.⁶⁶⁰ Los tipos ideales sufren una modificación importante en los escritos metodológicos de Weber, pues si en 1904 los concibe exclusivamente como medio auxiliar heurístico en el tratamiento de fenómenos históricos y sociales bajo el punto de vista de su significado cultural, para 1913 “los tipos pierden su carácter funcional y se convierten en el objetivo específico de la investigación sociológica”.⁶⁶¹

Coincido con Almaraz en que hay modificaciones muy importantes en los escritos

metodológicos de Weber entre 1903 y 1920, pero hay muchos otros aspectos pertinentes en esas modificaciones que no fueron abordadas por él, por lo menos no de manera expresa. Una de ellas es que Max Weber jamás dijo que su *sociología* fuera una ciencia de la realidad, en parte porque en 1904 todavía no acepta la validez del término *sociología* y en su ensayo sobre la objetividad se refiere en consecuencia a una *Sozialwissenschaft*, una ciencia social, como “ciencia de la realidad”, pero todavía no a la sociología como tal. En segundo lugar, cuando por fin aceptó en 1913 el término *sociología* no lo llamó, para distinguirlo de otras sociologías, una ciencia de la realidad, sino que lo adjetivó específicamente como una sociología *comprensiva*, en donde la *Verstehen* desempeña su elemento más distintivo y para lo cual no sigue efectivamente a Dilthey, pero sí expresamente a Jaspers quien ya había desarrollado para entonces una “psicología comprensiva”. De tal modo que cuando Weber formuló en 1919 su última definición de sociología con la que abre *Economía y sociedad*, plantea la relación entre comprensión y explicación no mediante una oposición, es verdad, pero tampoco mediante una integración no diferenciada, sino más bien como dos pasos metodológicos secuenciales y complementarios, donde primero viene la comprensión interpretativa de la acción social, y después la explicación causal de su desarrollo y efectos. Por otro lado, para entonces Weber ya tiene una noción pluralizada y, en términos culturales, relativizada, de las nociones de racionalidad y racionalismo. Nada es racional o irracional en sí mismo, sino que todo depende del punto de vista que se adopte, y sólo así Weber puede “comprender” el racionalismo chino y contraponerlo al del calvinista puritano, para después explicar causalmente por qué en un caso no pudo desarrollarse el espíritu del capitalismo y en otro sí. Pero lo secuencial de los dos pasos se manifiesta claramente cuando Weber maneja para la explicación causal externa de los efectos y desarrollo de una motivación original la *paradoja de las consecuencias no buscadas*, la cual es esencialmente independiente a la comprensión interpretativa interna del sentido de la acción social interpretado por los propios actores sociales. En suma, la problemática de la “ciencia de la realidad” de 1904 no es la misma que la de la “sociología comprensiva” de 1913, pues Weber jamás habló de su sociología como una ciencia de la realidad, esa identificación fue hecha posteriormente por Hans Freyer en 1930; por otro lado, la adecuada interpretación sobre cómo consiguió Max Weber superar simultáneamente a Rickert y a Dilthey pasa necesariamente por Jaspers, pues hay suficiente evidencia para demostrar que la inspiración original del nombre y metodología de la “sociología comprensiva” proviene desde 1912 de la “psicología comprensiva” de Jaspers; y por último, comprensión y explicación no se oponen, pero tampoco se integran de manera no diferenciada, sino que se distinguen como dos pasos metodológicos secuenciales, y a veces, la explicación causal del desarrollo y efectos de una motivación originaria puede separarse de la comprensión mediante el recurso explicativo de la paradoja de las

consecuencias no buscadas.

Sandro Segre, de la Universidad de Génova, aborda por su parte la relación de complemento intelectual entre el teólogo Ernst Troeltsch y el sociólogo Max Weber,⁶⁶² los “dos expertos de Heidelberg”, como los ha denominado el máximo especialista en el tema, Friedrich Wilhelm Graf. En diversas trincheras de la primera década y media de la polémica centenaria, Troeltsch y Weber, al lado de Jellinek y Gothein, se erigieron en aliados para defender la llamada tesis de “la escuela de Heidelberg” sobre el protestantismo, según la bautizó el especialista francés en Calvino, Emile Doumergue, por lo menos desde 1917.⁶⁶³ La crítica a la reconstrucción de Segre con respecto a esa importante relación de complementariedad intelectual en el contexto de la conmemoración centenaria de los ensayos de Weber sobre el protestantismo, podría resumirse en tres puntos: 1) debió haber prestado mayor atención y haber abundado en los detalles del importante artículo publicado por Troeltsch en 1903 dedicado a los moralistas ingleses de los siglos XVII y XVIII, dado que para algunos ahí está ya claramente anunciada la relación entre “el espíritu protestante de la ética puritana” y la mentalidad del capitalismo moderno impulsado por la organización de las sectas puritanas, justo un año antes de que Weber publicara el primero de sus célebres ensayos sobre ese tema,⁶⁶⁴ 2) debió mencionar el intercambio intelectual descrito por el propio Troeltsch en “Meine bücher” de 1922, según el cual Weber fue su maestro de sociología y hasta de teoría marxista (aunque sintomáticamente Troeltsch no menciona lo que Weber más reclamaba, es decir, la distinción sociológica entre secta e iglesia), mientras que él aportó diversas fuentes teológicas,⁶⁶⁵ y 3) debió tomar en cuenta la importancia del informal grupo de discusión Eranos de Heidelberg, pues en él tanto Troeltsch como Weber expusieron por primera vez de manera verbal los aspectos más relevantes de sus estudios sobre el protestantismo.⁶⁶⁶

El artículo de germanística de Javier Rodríguez Martínez explora la intersección de dos contextos explicativos en la génesis de *La ética protestante*: por un lado, la renovación del nacionalismo liberal alemán y, por el otro, la “moderna enfermedad” de los trastornos nerviosos que llegó a convertirse prácticamente en una moda alemana en la transición del siglo XIX al XX, y que Weber padeció personalmente en los años inmediatamente anteriores a la redacción y publicación de sus ensayos sobre el protestantismo.⁶⁶⁷ Rodríguez Martínez retoma datos tanto biográficos como del desarrollo intelectual de Max Weber y rastrea distintas fuentes usadas por él para construir su célebre tesis. Algunas de esas fuentes son conocidas, como la obra de Sombart de 1902 sobre el capitalismo moderno, aunque no siempre son analizadas ni a profundidad ni con la detallada atención que les dedica Rodríguez. Otras fuentes analizadas por este autor son mucho menos conocidas, como las que usó Weber para reconstruir la educación económica de la nación en el caso de Estados Unidos, entre las

que se encuentran no sólo Franklin y Channing para configurar el espíritu del capitalismo de una manera que no tiene paralelo en la Alemania guillermina, sino que también se rastrean las fuentes de autores alemanes, como Friedrich Kapp, Franz Löhner y, sobre todo, Ferdinand Kürnberger, mediante los cuales Weber tendió un puente entre el capitalismo norteamericano y el genio alemán. La educación económica de la nación era para Weber el problema de la superación de la mentalidad tradicionalista de las clases medias, y, por lo menos para el caso alemán, la misión pedagógica propuesta por Goethe en las obras dedicadas a Wilhelm Meister rebasa la esfera individual para erigirse en modelo educativo que aspiraba a ser efectivo en toda la nación alemana. Rodríguez reivindica el carácter sociológico de *La ética protestante* y, en cuanto a su dimensión histórica, la considera una obra clásica donde se diagnostica la alienación de la modernidad, también colectiva para el caso de la burguesía de su época, y por ello recurre a una solución terapéutica que es la nación. Un análisis como éste es el que se echa de menos, por ejemplo, en la biografía de Weber escrita por Radkau, pues Rodríguez realiza buena parte de lo que falta en el capítulo dedicado a *La ética protestante* de esa biografía: análisis de fuentes primarias, entrelazamiento de datos biográficos (sin perder el decoro) con el más amplio contexto histórico, social, político y nacional, pero sobre todo, evitar caer en reduccionismos, aun cuando a veces el pretil que separa del abismo sea muy estrecho.⁶⁶⁸ Por supuesto que para desempeñar adecuadamente esa función necesitaría modificarse el formato y desarrollar más ampliamente la referencia a otras fuentes que influyeron a Weber cuando redactó los ensayos de *La ética protestante*, tales como Jellinek, Gothein, Simmel, Rickert y, sobre todo, Troeltsch. Pero, en principio, el artículo de Rodríguez constituye ya una valiosa aportación al género de lo que Hennis llamó desde 1987 “estudios para la biografía de la obra” de Weber.⁶⁶⁹

El tema de la sociología del nacionalismo es abordado nuevamente en el artículo de Liah Greenfeld ya mencionado, pero sobre todo en el de José Antonio Santiago, de la Universidad complutense, a partir de poner a prueba la capacidad de recursos analíticos provenientes de los ensayos de Max Weber sobre la ética protestante como son los de las afinidades electivas y la heterogeneidad de fines a fin de explicar la génesis y el desarrollo del nacionalismo.⁶⁷⁰ La relación entre la religiosidad y el nacionalismo se presta así, muy a propósito, para poner a prueba la capacidad del recurso de las afinidades electivas, especialmente si se consideran las etnias y naciones como “instrumentos” de la divinidad. En cambio la heterogeneidad de fines es particularmente apta para abordar la transformación de nacionalismos específicos como el vasco o el quebequés, lo cual consigue hacerlo Santiago de manera breve pero muy ilustrativa.⁶⁷¹ Y la potencialidad de estos recursos para la sociología del *extraño*, en términos de creación de la identidad social, es también apuntada, aun cuando en esto el marco analítico clásico por excelencia

no venga de Weber, sino de Simmel y Schütz a quienes Santiago no menciona. No obstante, el ejercicio de poner a prueba las categorías analíticas de *La ética protestante* en este tema resulta muy fructífero, con lo cual el autor confirma la vigencia de la obra clásica de Max Weber en el siglo XX.

José Luis Villacañas aborda las afinidades y divergencias entre calvinistas y jesuitas, para lo cual se remonta a la reforma gregoriana medieval que introduce la racionalización, en términos formales, del derecho canónico.⁶⁷² Posteriormente aparecen afinidades y similitudes entre la ética jesuita y la protestante, aunque la primera no haya sido tan eficaz en generar un progreso económico generalizado. La diferencia entre el jesuita y el calvinista se encuentra en el espacio de actuación y en el destino del ejercicio ascético, pues mientras que el ascetismo de los primeros lleva al placer místico y a la obediencia, el del calvinismo lleva al dominio del mundo para la mayor gloria de Dios con lo que genera, de manera no buscada, el crecimiento económico de la modernidad. No obstante, Weber también veía en la compañía de Jesús una racionalización sumamente consecuente y útil para el poder hierocrático, al grado que creía que ninguna otra organización religiosa había alcanzado algo equivalente en occidente.⁶⁷³

El artículo de Carlos Moya, dedicado al Opus Dei y la modernización tecnocrática de España, parecería venir muy a propósito para matizar esa percepción, porque en las reformas económicas que comienzan a ponerse en práctica en la década de los años cincuenta en España se define un nuevo espíritu de eficiencia tanto para la burocracia estatal como para la empresarial, y en ello jugó un papel decisivo el Opus Dei dado que la iniciativa religiosa precedió a la estatal y a la privada en la creación de los centros para la formación de cuadros empresariales.⁶⁷⁴ En este sentido el espíritu capitalista español *paraprotestante* adquiere su máxima expresión mediante el impacto decisivo que tuvo el Opus Dei con su nueva espiritualidad religiosa centrada en el principio de la santificación intramundana desde el propio trabajo profesional, lo cual implica una mayor afinidad electiva con la ética protestante que la que Villacañas o Weber mismo encontraron en los jesuitas.

Otros artículos tocan de manera incidental la tesis weberiana sobre el protestantismo para abordar temas diferentes como el desencantamiento y el rechazo religioso al mundo,⁶⁷⁵ la condición posmoderna,⁶⁷⁶ las relaciones de Weber con Thomas Mann y las afinidades de sus primeras obras,⁶⁷⁷ o la marcada presencia de Goethe en la obra de Weber en general, y *La ética protestante* en particular.⁶⁷⁸ Otro más registra la historia de las lecturas que se han hecho de Weber por parte de teóricos de la modernidad y la posmodernidad en Estados Unidos, sobre todo en las últimas tres décadas, en una amplia gama de autores que va desde Gouldner hasta Richard Rorty, de tal modo que el rescate que se ha hecho de la relación de Weber con Marx, Nietzsche y Carl Schmitt constituye el trasfondo teórico para interpretarlo en muy diversas direcciones políticas.⁶⁷⁹ José

María Ripalda aborda el tema de la vocación profesional pero no a partir del texto de *La ética protestante*, sino del de *La ciencia como vocación* que quizá debería traducirse mejor como el “oficio” de la ciencia.⁶⁸⁰ Y Gina Zabłudovsky se ocupa de las diversas circunstancias favorables para que la primera traducción integral de *Economía y sociedad* en cualquier idioma se llevara a cabo en México en 1944.⁶⁸¹

Hemos dejado para el final la discusión del más extenso y erudito artículo de todos los presentados en este volumen colectivo, el de Peter Ghosh, de la Universidad de Oxford, sobre la “construcción empírica” de la idea del puritanismo en *La ética protestante*, el cual forma parte del material preparatorio para hacer una edición crítica y anotada de *La ética protestante* para la Oxford University Press, pero “desde el punto de vista del historiador” y no del sociólogo.⁶⁸² Ghosh compara la construcción típico ideal weberiana del “puritanismo”, término afín pero no idéntico al de “protestantismo ascético”, con el propósito de evaluar su base empírica, dado que “es un término central del vocabulario de Weber, pero también de los menos analizados”⁶⁸³ Al no ser una idea nueva de Weber. Ghosh no lo menciona, pero varios tipos ideales “históricos” de Max Weber tienen precisamente la característica de ser términos genéricos que ocupan un lugar intermedio “entre la descripción histórica específica y el tipo sociológico”, como, por ejemplo, sultanismo, feudalismo, “esencia del cristianismo”, “economía medieval artesanal” y diversos tipos de capitalismo.⁶⁸⁴ De cualquier modo, Ghosh encuentra que la principal base empírica para la noción weberiana de “puritanismo” emana no de fuentes propiamente inglesas, pues éstas querían olvidar la participación protagónica puritana en la guerra civil de mediados del siglo XVII, sino de fuentes marginales británicas provenientes de Escocia, Irlanda y la corriente minoritaria del unitarismo inglés, de lo cual Ghosh deduce que aunque “la base ‘empírica’ de *EP* es débil”,⁶⁸⁵ tiene su propio sustento ya que “fue desde el protestantismo irlandés y escocés y desde el punto de vista de la disensión inglesa desde donde Weber derivó su versión ‘científica’ y empírica del puritanismo inglés”.⁶⁸⁶ Sin embargo, el impulso para construir sobre esta base el “puritanismo” no era exclusivamente empírica, sino también conceptual pues el puritanismo histórico no habría llamado la atención de Weber de manera tan primordial si no hubiera sido intercambiable con el tipo ideal de “protestantismo ascético” el cual sí es un constructo de la más pura raigambre weberiana y una idea totalmente nueva y moderna. La naturaleza del “ascetismo protestante” y su relación con el puritanismo constituyen así el segundo gran interés del artículo de Ghosh, quien desemboca en un descubrimiento teórico de mayor envergadura: las llamadas “fuentes empíricas” no son nunca monumentales tablas esculpidas eternamente disponibles al historiador sediento de la verdad, sino que cada fuente tiene su propia historia y lo que se considera pertinente y relevante en la investigación histórica cambia de acuerdo con una constante mutación de

la “relación a valores” de cada cultura en diferentes momentos históricos. Esto explica la longevidad de la tesis weberiana, pues hay diferentes criterios históricos y culturales de lo que se considera “empíricamente” válido. Al descubrir la pluralidad de los marcos conceptuales, necesariamente se descubre también la pluralidad de criterios de verificación empírica válida, y de ahí que a lo largo de la polémica centenaria hayan ocurrido frecuentemente dos cosas: por un lado, la refutación o “confirmación” irrelevantes de la tesis weberiana por usar criterios externos de validez a los definidos por el propio Weber, y, por el otro, no prestar la atención necesaria a las fuentes históricas mediante las cuales Weber construyó su “base empírica de datos” y estableció la conexión entre sus dos construcciones genéricas de la ética puritana y el espíritu del capitalismo.

Hay tres puntos de información, dos de ellos menores, que debemos hacer a la valiosa y erudita aportación del profesor Ghosh. Primero, a lo largo de la polémica centenaria ha habido varias críticas provenientes de historiadores a la falta de diferenciación por parte de Weber de las diversas etapas y movimientos que tuvo el puritanismo inglés. Simplemente no es cierto que esta cuestión no haya sido discutida o que haya recibido una atención crítica menor en la polémica centenaria. Remito a los incisos de la presente investigación que han dado cuenta de la crítica que Tawney presentó en 1926 a esa concepción no diferenciada del puritanismo en la sección IV de su *Religion and the Rise of Capitalism*, pero también a la del jesuita J. B. Kraus en 1930, y a las críticas de Michael Walzer en su libro sobre los santos puritanos en 1966, las del historiador Charles George en 1958 y 1968, la intervención de Quentin Skinner en 1978 y la tesis doctoral de Gordon Marshall sobre el caso de Escocia.⁶⁸⁷ En segundo lugar, cuando Ghosh afirma que las tres principales fuentes alemanas usadas por Weber para entender el desprendimiento del puritanismo inglés del protestantismo continental fueron Schneckengerber, Weingarten y Troeltsch,⁶⁸⁸ pero le otorga al tercero una influencia menor frente a los otros dos, debe señalarse que ya Graf había demostrado en 1989 que fue Troeltsch quien recomendó la lectura a Weber de esos otros autores. No puede disminuirse la importancia fundamental que Troeltsch siempre desempeñó como asesor teológico de Weber. Y en tercer lugar, cuando Ghosh afirma que Tawney leyó por primera vez a Weber en 1920,⁶⁸⁹ eso podría ser cierto, pero Cunningham introdujo desde 1914 la discusión de la tesis “Weber-Troeltsch” en la London School of Economics en un curso dedicado a explicar la influencia de las ideas religiosas en el desarrollo de la ciencia económica y a las que asistió el joven profesor Tawney, según él mismo da testimonio en el prólogo de 1937 a su libro sobre la religión en el orto del capitalismo. Tanto esa referencia como la transcripción de citas textuales de ese curso donde se menciona expresamente a Max Weber pueden consultarse en el primer capítulo de la presente investigación.⁶⁹⁰

En una reseña muy puntual y precisa de la obra colectiva aquí analizada, Eduardo Weisz, de la Universidad de Buenos Aires, se refería ya a la presente investigación diciendo que el solo título de *Max Weber y la guerra académica de los cien años* apunta a la extensísima literatura generada a partir de que Weber publicara la primera versión de los ensayos que acabarían por constituir una de las obras fundacionales de la sociología y también de decisiva influencia en otros y diversos ámbitos de las ciencias sociales.⁶⁹¹ Weisz concluía que el principal mérito de la obra reseñada cumplía con creces el objetivo del compilador de alejarse del espíritu de un mero manual académico, a fin de expresar cabalmente “los diversificados senderos desandados por el legado weberiano en estos cien años”, pues las aportaciones de los diversos especialistas a la obra colectiva había creado un buen mapa del estado actual de la discusión en torno a los ensayos weberianos, así como de la manera en que había sido aprovechado su legado.⁶⁹² Nos parece justa esta apreciación.

La celebración del centenario de *La ética protestante* en Argentina

En octubre de 2005 se llevaron a cabo en Buenos Aires las Jornadas internacionales sobre “La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*” organizadas por los profesores Perla Aronson y Eduardo Weisz, de la Universidad de Buenos Aires. Ese congreso internacional fue auspiciado por la Universidad de Buenos Aires (UBA), el Consejo Nacional de Investigación Científica y Técnica (conicet) y el instituto Goethe y, según la apreciación del profesor argentino Julio Pinto, las jornadas de ese congreso “se constituyeron en el acontecimiento académico más importante de la última década en nuestro país en el área de las ciencias sociales, tanto por la calidad como por la representatividad académica de los especialistas extranjeros que concurrieron. Para citar sólo a algunos de ellos: Aguilar Villanueva, Almaraz, Kalberg, Gil Villegas, González García, Löwy, Schluchter”.⁶⁹³ Aunque no quedó registrada una memoria propiamente dicha de las discusiones y apasionados intercambios en esas jornadas internacionales, dos años después se publicó una selección de artículos de los participantes en ellas escritos especialmente para la publicación de un libro coordinado y editado por Aronson y Weisz.⁶⁹⁴

En el artículo con el que abre ese libro conmemorativo, José Almaraz ubica, con su acostumbrado rigor conceptual y analítico, la problemática de *La ética protestante* dentro del más amplio tema del proceso de racionalización desarrollado en las secciones teóricas del primer volumen de los *Ensayos sobre la sociología de la religión* de Max Weber, y lo hace específicamente dentro del marco interpretativo que Schluchter había expuesto desde 1980 como el de la “paradoja de la racionalización”. Pero el propósito de Almaraz no es quedarse en una mera, aunque veces muy necesaria, aclaración expositiva de un tema teórico por demás complejo de la obra weberiana, sino que expresamente se propone también alumbrar la vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de la publicación de la *La ética protestante*, especialmente por las claves cuya lectura puede aún aportar para entender las contradicciones contemporáneas de la globalización en los albores del siglo XXI.⁶⁹⁵ Lejos de haberse acabado la historia, o de haberse gestado una modernización unívoca para toda la humanidad, los acontecimientos bélicos del primer lustro del siglo XXI revelaron que esa noción de globalización uniforme no era más que la proyección ingenua de un “etnomundo” occidental que ha definido los intereses de la humanidad en términos sesgadamente particularistas. No obstante, en medio de una inesperada combinación de concepciones últimas e intereses modernos en un escenario de tecnologías comunes, la amplia y multicultural sociología de la religión de Max Weber “sigue aportando una clave interpretativa para abordar la posibilidad de pensar una globalización menos homogénea, pero más universalista”.⁶⁹⁶ Y podría agregarse que para la comprensión de ese universo plural de racionalidades resulta particularmente apta la

concepción pluralizada de racionalidad tal y como aparece expuesta en los diversos ensayos de la sociología de la religión en los que se incrusta el sentido parcial de los ensayos weberianos sobre el protestantismo.

Mediante una propuesta basada en una manera especial de concebir la sociología del conocimiento, Gil Villegas propone una explicación de por qué la tesis weberiana sobre la ética protestante sigue vigente y ha resistido a lo largo de más de un siglo muy diversos embates, sin que haya podido ser refutada a cabalidad, a pesar de que periódicamente se anuncia su defunción definitiva. La polémica en torno al principio explicativo de la causalidad y el de las afinidades electivas sirve de primera aproximación al tema, pero para concentrarse después en el muy intenso y fructífero periodo del primer lustro del siglo XXI.⁶⁹⁷ Un propósito central del artículo es demostrar que la polémica centenaria no se ha estancado, puesto que puede detectarse un perceptible “avance y crecimiento del conocimiento científico” en el ámbito de las ciencias sociales precisamente por el nivel alcanzado en la discusión actual en torno a la tesis sobre la ética protestante. Este nivel ha sido alcanzado en virtud de una tendencia iniciada en Alemania en la década de los años setenta, pero que se extiende ahora a muy diversas partes del mundo, para ya no discutir de manera aislada la tesis de la ética protestante, sino entenderla a partir del lugar que ocupa dentro de la problemática más amplia de la obra global de Max Weber, ya sea que esa problemática central se interprete en términos de la dinámica de un proceso de racionalización plural o en términos antropológicos existenciales. El pronóstico para el futuro de esta polémica es por lo tanto promisorio, no sólo porque el texto de *La ética protestante* se haya convertido en una obra clásica y modélica de la investigación sociológica, sino también por lo que permite hacer y proyectar a los investigadores de muy diversas áreas de las ciencias sociales.⁶⁹⁸

En ese mismo sentido, en su aportación Dirk Kaesler considera a Weber como un “clásico viviente” cuya vitalidad no reside “en lo que podría considerarse como perpetuación de una eterna industria de la interpretación de los textos weberianos, sino como la aplicación de su perspectiva sociológica a renovadas tentativas de mediación”.⁶⁹⁹ Weber sigue siendo la figura fundante de los actuales intentos sociológicos por tender un puente entre el individuo y la sociedad, y más precisamente entre los enfoques macrosociológicos y microsociológicos. En este sentido las propuestas de Habermas, Bourdieu y Giddens son una prueba válida para Kaesler de la vitalidad actual e internacional de Weber, el “clásico”, a pesar de que en sentido estrictamente teórico-científico “Weber no haya creado ninguna teoría sociológica nueva” pues su obra consiste en una multitud de axiomas, premisas, sugerencias, tesis, hipótesis y unos pocos teoremas. Pero como según Kaesler a esta obra le falta un sistema, sus contradicciones y fragmentos la convierten “en una enorme cantera, que podía ser, y en verdad ha sido, explotada, protegida, interrogada y examinada”⁷⁰⁰. Por lo demás no hay en el artículo de

Kaesler ninguna referencia específica a la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero eso fue seguramente porque acababa de publicar en 2004 su interpretación sobre este tema en la introducción a su propia edición “completa” de *La ética protestante* que ya hemos analizado más arriba.⁷⁰¹

Michael Löwy rastrea el origen filológico y los diversos usos que a lo largo de toda su obra Weber dio al sutil término de las *afinidades electivas* proveniente de Goethe.⁷⁰² Löwy señala que en los ensayos sobre el protestantismo Weber utilizó nada más tres veces el término, pero que en el resto de su obra pueden encontrarse hasta una decena de aplicaciones a diversas esferas y con varios niveles o grados y significados ligeramente distintos.⁷⁰³ A partir de esos diversos usos y niveles, Löwy propone definir el término como un proceso por el cual dos formas culturales “entran, a partir de ciertas analogías significativas, en un parentesco íntimo o afinidad de sentido, en una relación de atracción e influencia recíproca, elección mutua, convergencia activa y reforzamiento mutuo”.⁷⁰⁴ De tal modo que aunque sea un recurso metodológico versátil, no debe confundirse con un simple parentesco ideológico porque la elección recíproca implica un mínimo de previa distancia que debe ser llenado. Visto con esta reserva, “la afinidad electiva puede constituir un ángulo de aproximación novedoso, poco explorado hasta ahora, en el campo de la sociología de la cultura”.⁷⁰⁵

El artículo de Schluchter incorpora la temática de la ética protestante dentro de un análisis de la historia de la obra (*Werkgeschichte*) weberiana, a partir de la pregunta por la peculiaridad única y distintiva del racionalismo de la civilización occidental, por un lado y, por el otro, la pregunta por si un fenómeno cultural específico debe ser considerado primordialmente en forma comparativa o genética.⁷⁰⁶ La sociología de la religión de Weber intenta explicar así el surgimiento y desarrollo de la moderna cultura occidental, pero también dar cuenta del marco institucional que la sustenta, para lo cual aportó resultados tipológicos e históricos así como hipótesis de conexiones causales. El análisis comparativo le permitió profundizar en lo distintivo de la experiencia occidental frente al de las otras grandes religiones universales. Schluchter concluye que la perspectiva analítica de Weber sigue siendo válida hoy después de cien años, aun cuando el contenido sustantivo de las investigaciones en sinología, indología y exégesis bíblica en las que se basó ya hayan sido superadas: “De tal modo que haremos bien en orientar nuestra atención menos a los resultados obsoletos o erróneos de la sociología weberiana de la religión, que a su punto de vista: una sociología entendida en términos estructural-individualistas”.⁷⁰⁷

El artículo de Eduardo Weisz se pregunta, por medio de la debatida cuestión de si hay una unidad temática en toda la obra de Max Weber, otra cuestión no menos debatida con respecto a si hay detrás de la obra de Weber una filosofía de la historia que emane de su

preocupación por los problemas de historia universal y, si la hay, de qué tipo es.⁷⁰⁸ La comparación entre las dos versiones de *La ética protestante* le permite encontrar que la perspectiva histórico universal está claramente presente en la segunda versión, pero no en la primera, entre otras cosas porque la invocación hecha cuatro veces a la idea del *desencantamiento del mundo* en la segunda versión puede interpretarse, siguiendo a Tenbruck, como una visión teórico evolutiva de la sociología tardía de Weber que no aparece como tal en la primera versión. Ésa es también la perspectiva que, según Weisz, está presente en las conclusiones de Weber tras su investigación sobre las grandes religiones universales que empezó a publicar a partir de 1915. La conclusión del propio Weisz se inclina así demasiado hacia el lado de Tenbruck cuando interpreta el proceso histórico de la racionalización en términos evolutivos y, además, idealistas.⁷⁰⁹ Weisz afirma que no se le escapan las constantes advertencias de Weber con respecto a la necesidad de considerar los factores materiales, pero de cualquier modo concluye que la filosofía de la historia en Weber es evolutiva e idealista pues en ella juegan un papel “determinante” las ideas.⁷¹⁰

Ahora bien, en el capítulo IX de la presente investigación vimos cómo desde 1980 Martin Riesebrodt criticó a Tenbruck por no tomar en cuenta que *no es* la lógica autónoma de las ideas religiosas la que determina por sí sola la dinámica de la racionalización, sino la naturaleza de sus portadores sociales y la interdependencia entre los factores ideales y materiales. Y es precisamente este principio de la interdependencia factorial en la obra de Weber el que excluye desde un inicio el recurso a las explicaciones por el factor de “última instancia”, o de “causas últimas” o de “factores determinantes” del proceso histórico.⁷¹¹ Por otro lado, aunque Weisz cita una vez a Mommsen, no se detiene a sopesar que este historiador defendió expresamente una interpretación alternativa, historicista pluralista y antievolutiva, con respecto al tipo de filosofía de la historia detrás de la obra de Weber.⁷¹² Mommsen demostró, como ya lo habían hecho antes Carlo Antoni en 1940 y Pietro Rossi en 1956, que Weber formó parte del movimiento del historicismo alemán tardío del cual también eran parte Troeltsch, Meinecke y hasta Huizinga, y ese movimiento era pluralista, cuando no relativista, y concebía por ello una pluralidad de “historias”, puesto que no tiene una sola “Historia” capaz de dar cuenta del sentido de todo el devenir histórico.

Además, en su artículo de 1965 sobre “Pensamiento histórico-universal y pensamiento político en Max Weber”, Mommsen planteó que la filosofía de la historia weberiana está en todo caso muy cercana a Nietzsche, sobre todo en la cuestión de la dominación, por lo cual es la polaridad tipológica entre la irracionalidad carismática y el proceso de racionalización que desemboca en la racionalidad instrumental burocrática lo que aparece en Weber como el verdadero “motor” de la historia. En ello Weber está más cerca de Polibio que de las construcciones unilineales de tipo hegeliano. Así, y en contra

de la interpretación de Günther Abramowski que veía en la racionalización el hilo conductor de la “filosofía de la historia universal” de Weber, Mommsen advirtió que una interpretación unilineal tan esquemática corre el riesgo de caer en una teleología, lo cual sería interpretar la obra de Weber de una manera mucho más cerrada, unitaria y determinista de lo que pueden avalar sus obras específicamente históricas o su sociología de la dominación.⁷¹³ Todo lo cual tampoco significa que Mommsen tenga la razón y Weisz no, pero quizá el segundo debió prestar mayor atención a la versión del primero dados sus poderosos argumentos en contra de una interpretación tan teleológica, evolucionista, idealista y determinista como la de Abramowski... o la de Tenbruck. Y en caso de aun así estar dispuesto a defender la interpretación idealista, teleológica y evolutiva, entonces debió demostrarse en dónde se equivoca Mommsen y por qué sus fundamentos están mal cimentados. Hasta donde sé, nadie ha conseguido rebatirlo en esto, aun cuando Schluchter haya dicho, acorde con su programa de reconstrucción teórica “mínimo evolutiva”, que tan unilateral resulta Tenbruck como Mommsen, pero me parece que eso no es suficiente para refutar la polaridad carisma-racionalización burocrática, ni la cercanía a Nietzsche, como elementos de una interpretación alternativa sobre la posible filosofía de la historia de Weber.

En su artículo Perla Aronson aborda precisamente la dicotomía carisma-racionalización burocrática a partir del planteamiento esbozado por Mommsen, pero no para tratar de encontrar la posible filosofía de la historia subyacente a la obra de Max Weber, sino para dar cuenta sobre cómo explica éste el cambio social y el papel que cumplen dentro de ese cambio las revoluciones que, por lo general, son efímeras o quiméricas.⁷¹⁴ Por medio de un convincente análisis sobre la manera en que Weber concibe el papel revolucionario del carisma, tanto religioso como político pues no debe olvidarse que Weber introdujo por primera vez la función del carisma en su sociología de la religión y hasta después lo exportó a su sociología de la dominación, Aronson expone cómo la energía transformadora del carisma se opone en la religión a la tradición y en la política a la racionalización legal burocrática.⁷¹⁵ Pero el destino ineluctable del carisma, por lo menos en su tipo puro, es ser efímero e inestable, por lo que gradualmente se rutiniza y pierde su energía revolucionaria al adaptarse a las necesidades cotidianas de la administración y las exigencias económicas. De tal suerte que el carisma original revolucionario deviene en institucional y programático, con lo cual queda absorbido dentro de la facticidad burocrática realmente existente hasta que un nuevo brote de transformación revolucionaria desborda la rutina racionalizada, pero por breve tiempo dada la fatalidad del poder burocrático a convertir el carisma en rutina impersonal. Los profetas revolucionarios, decía Weber en *La política como vocación*, no tienen más remedio que someterse a la cosificación y a la disciplina. La propensión del carisma a ordenarse racionalmente y el carácter indestructible de la burocracia “hacen que las

revoluciones —en el sentido innovador del término— se vuelvan quimeras, utopías irrealizables e imaginaciones ilusorias”.⁷¹⁶ Este enfoque es traducible por lo tanto en términos de una filosofía de la historia que explica el cambio social, lo efímero del carisma, la función ineluctable de la expansión de la racionalidad instrumental burocrática y la naturaleza, en efecto quimérica, de las revoluciones. ¿explicación sociológica o filosofía de la historia? Supongo que es un tema para discutir con mayor amplitud en los muy creativos seminarios de los profesores Weisz y Aronson en la Universidad de Buenos Aires.

En su artículo sobre las sectas protestantes y la configuración de la integración de la sociedad civil en Estados Unidos, con su muy distintiva cultura política, Kalberg describe el análisis de Weber sobre la manera en que las sectas e iglesias protestantes ascéticas y las asociaciones civiles introdujeron en Estados Unidos un modo único de solidaridad social en directo contraste con los mecanismos europeos de integración social.⁷¹⁷ No obstante, Weber también predijo que ese tipo de cultura política e integración social, heredado de las formas organizativas de la pluralidad de sectas protestantes, acabaría por sucumbir al proceso ineluctable de la racionalización burocrática, y en este sentido la cultura política estadounidense sufriría una gradual “europeización”. Aunque Weber vio y diagnosticó claramente el alto grado de dinamismo pluralista de la sociedad estadounidense por la proliferación y amplia dispersión de las asociaciones civiles conectadas con las sectas protestantes, acabó por subestimar la capacidad adaptativa, flexibilidad y elasticidad del legado de esas sectas en la cultura política estadounidense para resistir eficazmente al proceso de la expansión de la racionalidad instrumental burocrática, por lo que esa cultura no siguió el destino de los mecanismos de integración social y cultura política europeos. “Bajo la forma de asociaciones civiles cuasi religiosas de amplio alcance, *un legado de las sectas* vigoroso, no reconocido, siguió siendo poderoso en Estados Unidos”,⁷¹⁸ en contraste con un “Estado débil” a veces incapaz de atender adecuadamente necesidades de la población, como, por ejemplo, en el desastre que en 2005 dejó el huracán Katrina en Nueva Orleans.⁷¹⁹ Kalberg considera, por ello, que a pesar de esa subestimación respecto al legado de las sectas, la obra de Max Weber sigue siendo tan vigente hoy como hace un siglo.

José María González García demuestra que Goethe está mucho más presente que Nietzsche en las diversas partes de *La ética protestante*,⁷²⁰ mientras que Yolanda ruano de la Fuente extrae de la lectura de *La ética protestante* y de otras obras de Weber el diagnóstico trágico de la cultura de la modernidad, entendido como la transformación de los medios instrumentales en fines que acaban por oprimir en estructuras organizativas autónomas el margen de libertad del hombre moderno.⁷²¹ Ruano cita el caso de la burocracia como un tipo de medio instrumental convertido en un fin en sí mismo que genera estructuras opresivas⁷²² y habla de la pluralidad de racionalidades y de la

contraposición de la racionalidad instrumental a la racionalidad sustantiva y el politeísmo de valores que rige a esa pluralidad de racionalidades, pero por alguna razón se rehusó a considerar a Simmel como fuente del diagnóstico trágico de la cultura moderna en Max Weber.⁷²³

Después de analizar en la obra de Weber el concepto de acción social, de la racionalización de las prácticas vitales en el dominio externo del mundo y de la justificación ética por medio de la vocación, Ernesto Funes también concluye que “Weber es el autor que desde la sociología nos advierte que no existe un solo criterio de racionalidad sino diversas racionalidades”,⁷²⁴ y que lejos de ser “el adalid del triunfo de la racionalidad técnica e instrumental” debemos verlo como “quien nos advierte acerca de la ineluctable catástrofe cultural, social y política a que conduce el predominio irrestricto de la misma”. Este diagnóstico no lo emite Weber desde una actitud o posición irracional, sino desde la racionalidad valorativa que pone énfasis en los principios y en “la coherencia con nuestros valores, ideales y fines últimos”,⁷²⁵ lo cual para Funes constituye la auténtica vocación weberiana.

En el volumen analizado se incluyen cinco artículos que ya no tocan ni siquiera incidentalmente *La ética protestante*, sino que abordan los escritos políticos y la sociología de dominación de Weber para actualizarlos y demostrar su actual vigencia, especialmente en el ámbito de la política y la administración.⁷²⁶ Nora Rabotnikof demuestra la actualidad de los escritos políticos de Weber en las condiciones de una democracia desencantada con los límites del parlamentarismo y las diversas maneras en que pudo y puede entenderse el populismo, especialmente en América Latina.⁷²⁷ Ricardo Sidicaro analiza el posible fracaso de la Argentina del siglo XX en términos del diagnóstico weberiano con respecto a que el carácter social de las formas de explotación del trabajo agrícola es la verdadera clave para el éxito o fracaso de la construcción nacional.⁷²⁸ Bettina Levy utiliza el binomio contingencia/racionalidad para resaltar la dimensión política de la formulación weberiana sobre la acción social.⁷²⁹ Gina Zabłudovsky insiste en la necesidad de repensar el concepto de burocracia de Weber debido a todas las transformaciones de las estructuras organizativas en la transición del siglo XX al XXI,⁷³⁰ Aun cuando no pone suficiente énfasis en que ese concepto es un *tipo ideal* y como tal todavía sirve para dar cuenta de todas esas transformaciones, pues en cuanto tipo ideal es un instrumento metodológico cuyo contenido “sustantivo” nunca ha existido en ninguna parte. Al ser “ideal” no puede ser real, pero sirve para captar la realidad aunque no sea una hipótesis empíricamente verificable, sino *falsable*. Luis Aguilar Villanueva sopesa los alcances y límites de la nueva Gestión/Gerencia Pública entendida como una alternativa para la organización, dirección y operación de la gobernanza moderna en términos de una distribución descentralizada de la jerarquía.⁷³¹ Aguilar plantea dudas

sobre su posible aplicación en el contexto latinoamericano y sobre si ese tipo de gestión es realmente algo posmoderno o una mera modalidad de configuración empírica de organización, dirección y operación dentro de la conceptualización típico ideal de la burocracia. Lo más importante es no perder de vista que lo que se ha denominado el “modelo weberiano” no es más que una propuesta teórica y un marco referencial, por lo que “la descentralización en la administración pública moderna reproduce, de otro modo empírico, el principio de la jerarquía administrativa”.⁷³²

Hemos dejado para comentario final sobre este volumen colectivo el valioso artículo del profesor Julio Pinto de la Universidad de Buenos Aires sobre la importancia del pietismo en la historia de la Prusia y en la obra de Weber,⁷³³ por tratarse de una contribución que enriquece una de las mejores aportaciones a la historia de la guerra académica de los cien años, aunque mencionada muy esporádicamente, me refiero al creativo uso de la tesis weberiana por parte de Otto Hintze, “el Weber prusiano”, para explicar hasta qué punto la ética calvinista contribuyó a generar una visión de *Razón de Estado* en la conducción política de Brandenburgo a principios del siglo XVII.⁷³⁴ El artículo de Pinto enriquece la aportación de Hintze porque lo sitúa en una más amplia perspectiva al analizar las modificaciones que un siglo después introdujo el pietismo en la política de los Hohenzollern y que no es idéntica a la influencia del calvinismo que ocupaba el centro medular en el análisis de Hintze.⁷³⁵ Por tratarse de una secta supraconfesional, el pietismo se convirtió en el medio idóneo para salvar la brecha entre calvinistas y luteranos en el pluralismo religioso que habían adoptado en un principio los Hohenzollern. Los principios del pietismo eran esencialmente afines al calvinismo, pero permitieron la reforma del luteranismo del electorado y lograron superar así el enfrentamiento religioso entre el príncipe y los súbditos. Cuando ya en el siglo XVIII el rey Federico Guillermo I (1713-1740), rector de la Universidad de Halle, otorgó su total apoyo al pietismo, “la adhesión a sus valores dio paso a una religión de Estado en la cual Halle y los pietistas se transformaron en modelo de todas aquellas virtudes que el rey consideró obligatorias para toda Prusia: austeridad, obediencia, cumplimiento del deber, eticidad, tanto en las pequeñas como en las grandes cosas”.⁷³⁶ El pietismo favoreció especialmente la investigación científica, filosófica e histórica de Prusia, lo cual se refleja en el fructífero intercambio en Königsberg entre Kant, Hamann y Herder, todos educados en la formación pietista, pero también configuró el sentido del deber en la función pública de la famosa burocracia prusiana. Pinto concluye su artículo sugiriendo que el elevado sentido de la función pública no murió con Prusia en 1918, sino que mediante múltiples mediaciones acabó por ser legado a toda Europa y, por eso, subraya la eficiente labor del funcionarado de la comunidad europea para llevar a cabo una integración continental mediante una eficiencia muchas veces ausente en los propios gobiernos nacionales europeos. Probablemente en respuesta a la ponencia de Kalberg,

Pinto puntualizó: “De este modo, frente a la ética de la no-fraternidad social que todavía distingue a las sociedades anglosajonas, se ha conformado la *ética de solidaridad*, que identifica actualmente al continente europeo”.⁷³⁷

Todo lo cual sigue dando material inflamable para continuar la guerra académica de los cien años en parte porque supongo que Kalberg replicaría que el artículo de Pinto está más cerca de Hintze que de Weber, quien veía a toda Alemania, incluida Prusia, muy atrasada frente a la cultura anglosajona en la cuestión de los mejores valores de la ética protestante para la configuración de una fuerte clase burguesa como promotora del moderno desarrollo capitalista en un marco de instituciones y valores democráticos.

La conmemoración del centenario de *La ética protestante* en Argentina no se limitó a las Jornadas internacionales de 2005 y a la publicación del libro editado en 2007 por Aronson y Weisz, pues otras aportaciones surgieron a raíz de ese encuentro. Así, Julio Pinto menciona que con motivo de ese encuentro se solicitaron tres colaboraciones para la *Revista Argentina de Ciencia Política* a Luis Aguilar Villanueva, Wolfgang Schluchter y Francisco Gil Villegas.⁷³⁸ Aunque las tres colaboraciones tienen que ver con la vigencia del pensamiento de Max Weber, sólo la del tercero abordó el tema de la ética protestante, pues Schluchter y Aguilar prefirieron tocar los temas del liberalismo y del individualismo metodológico en Max Weber.⁷³⁹ El artículo de Gil Villegas se centró en la deuda de la ciencia política hacia la tesis weberiana sobre el protestantismo, pero acotada a su discusión en la década de los años veinte en el mundo germanoparlante, en especial por su influencia en Bloch, Lukács, Wittfogel, Hintze, Meinecke, Troeltsch, Schulze-Gaevernitz y la sociología del saber de Scheler y Mannheim.⁷⁴⁰

Mucho más importante para el tema de la vigencia de *La ética protestante* fue el artículo de Perla Aronson en el mismo número de esa revista porque ahí hizo una detallada crítica analítica de las partes y la unidad sintética del argumento de Max Weber en sus ensayos sobre el protestantismo, a raíz de la publicación en 2003 por parte del Fondo de Cultura Económica de la edición crítica en español de esa obra.⁷⁴¹ Aronson señala las ventajas de contar por primera vez en español con una edición del célebre clásico weberiano donde se señalan las diferencias entre sus dos versiones, la de 1904-1905 y la de 1920 con múltiples modificaciones y adiciones aunque en realidad con muy pocas supresiones.⁷⁴² Agrega que a esa lectura ayuda también el estudio introductorio que prologa la edición comentada de *La ética protestante*, “pues tanto allí como en las notas críticas, Gil Villegas desarma la totalidad buscando identificar aquellas partes que han sido malinterpretadas, además de puntualizar los rasgos conceptuales de los ensayos”.⁷⁴³ Aronson enumera a continuación las advertencias de ese estudio introductorio con respecto a que Weber no sostuvo que el protestantismo fuera la causa genética del capitalismo, que el calvinismo ascético constituye sólo uno de los elementos que posibilitan la formación del “espíritu” del capitalismo, pero no del capital ni del

capitalismo en sí, que Weber no fue el primero en encontrar una conexión significativa entre el protestantismo y el capitalismo y que es un error interpretar la tesis weberiana como una refutación idealista del materialismo histórico de Marx.⁷⁴⁴ Weber no se oponía a la interpretación económica de la historia, pero sí a una reducción monofactorial, por lo que se resalta su pluralismo metodológico. “Para reforzar el argumento, Gil Villegas recuerda, además, que el rumbo de las investigaciones weberianas se orienta por una decisión que no ignora las relaciones causales en un sentido y en otro, desde lo ideal hasta lo material y viceversa”.⁷⁴⁵ Una clave de lectura es no interpretar a Weber en términos evolutivos o sistémicos, pero en eso no todos están de acuerdo con el autor del estudio introductorio.⁷⁴⁶ Menos polémica le parece a Aronson otro desagregado de elementos donde

Gil Villegas proporciona líneas de lectura para registrar términos y procesos que están presentes en la segunda versión y faltan en la primera, [entre otros] la inclusión de los conceptos de desencantamiento y secularización, el cambio de matiz del carácter típico-ideal de las máximas de Franklin y la discusión más detallada del contenido lingüístico del vocablo vocación (*Beruf*). El escrito abunda asimismo en puntualizaciones teóricas que esclarecen la lógica interna de organización de los ensayos, además de individualizar a las figuras que ejercieron influencia sobre el conjunto de la obra y a los pensadores que Weber menciona a lo largo de los textos”.⁷⁴⁷

También se resaltan las distintas modalidades que puede tener la aplicación del recurso de las afinidades electivas en la obra de Weber y que fueron señaladas en una extensa nota crítica donde “Gil Villegas evoca el recorrido del concepto que pasa de la química a la literatura, y de allí a la sociología, donde Weber la toma para aludir al conflicto entre naturaleza y orden social moral, lo mismo que para argumentar acerca de las relaciones entre ideas religiosas y ética profesional”.⁷⁴⁸ Las ventajas de incluir en la edición del Fondo de Cultura Económica otros textos complementarios a los ensayos centrales sobre el protestantismo, donde sobresale la extensa segunda respuesta de Weber a Rachfahl, y cuyo título traduce libremente Gil Villegas como “Mi palabra final a mis críticos”, son subrayadas por Aronson “no sólo porque por primera vez disponemos de una traducción al castellano, sino porque compone un cuadro demostrativo de las disputas que se sucedieron ni bien vieron la luz los ensayos sobre la *EP*”.⁷⁴⁹ En términos de la celebración del centenario de la obra, Aronson concluye que “el público de habla hispana recibe con satisfacción la aparición de este libro por su extraordinaria aportación al conocimiento de la obra de Max Weber, ejercicio que excede con mucho las particularidades de los argumentos de la *EP*”.⁷⁵⁰

Aronson aprovecha la misma edición en otro artículo para un riguroso y pormenorizado análisis del vínculo entre religión y acción social, así como de la primera con la profesión y el trabajo, para acabar señalando que *La ética protestante* sigue siendo

fuelle inagotable de conceptos, pautas de investigación y apasionadas polémicas.⁷⁵¹ Pero la incansable productividad de esta investigadora no se limita a estas aportaciones dado que junto con Eduardo Weisz ha contribuido a difundir en español aportaciones fundamentales de Kalberg, Benjamin Nelson, Bellah y Schluchter, entre otros, a la mejor comprensión del complejo problema de la racionalización en la obra de Max Weber, así como del lugar que ocupan en él los ensayos sobre el protestantismo.⁷⁵²

La conmemoración del centenario de *La ética protestante* en México

A lo largo de 2004 hubo varias instancias en México donde se celebró, quizá de manera adelantada, el centenario de la publicación del primer artículo de Weber sobre la ética protestante en noviembre de 1904. Diversas presentaciones de la edición crítica del clásico weberiano, publicada por el Fondo de Cultura Económica a fines de 2003, fungieron de actos conmemorativos para dicha celebración: la primera el 21 de enero en la biblioteca Miguel Lerdo de Tejada de la Secretaría de Hacienda y Crédito Público (SHCP); la segunda el 25 de marzo en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales (FCPyS) de la UNAM; la tercera el 25 de mayo en El Colegio de México; la cuarta el 8 de junio en la Facultad de Filosofía y Letras (FFyL) de la UNAM; la quinta el 20 de octubre en la Universidad Veracruzana; y la sexta dentro del coloquio *Max Weber: A cien años de La ética protestante y El espíritu del capitalismo* organizado por Luis Gómez en el centro de estudios básicos en teoría social de la FCPyS de la UNAM el 18 y 19 de noviembre de 2004, con participaciones de los más distinguidos especialistas mexicanos en la obra de Max Weber, algunas de las cuales fueron posteriormente publicadas en un libro.⁷⁵³ Esos actos conmemorativos también sirvieron para que la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, a través de la gestión de la profesora Lilia Pérez Franco, solicitara artículos a diversos investigadores para un número conmemorativo de la revista *Sociológica* con motivo del vigésimo aniversario de la revista y los cien años de la publicación de *La ética protestante*, el cual apareció en el otoño de 2005 y en donde se incluyó la primera traducción al castellano de las dos respuestas de 1907 y 1908 de Max Weber a su primer crítico, Karl Fischer.⁷⁵⁴

En la presentación a ese número conmemorativo, la coordinadora resumía el sentido de la celebración centenaria en los siguientes términos:

En 1905 Weber pensaba que su planteamiento inicial podría constituir una modesta aportación ilustrativa sobre cómo las ideas alcanzan eficiencia histórica. Un siglo después, ante la diversidad de las posibilidades históricas y culturales en las que se expresan las consecuencias deseadas y no deseadas del capitalismo la propuesta weberiana ha pasado la prueba empírica necesaria para validar su interpretación de la multicausalidad y de la eficacia histórica de las ideas. A su vez, la *modesta contribución* al desarrollo de las ciencias sociales, como él llama a sus ensayos de 1904 y 1905, mostró su potente fuerza interpretativa sobre el futuro de la racionalidad moderna. Prueba de ello es que la comunidad de las ciencias sociales sigue hoy pensando con y en sus ideas.⁷⁵⁵

El artículo de la propia coordinadora, con la que abre el número conmemorativo de la revista mencionada, constituye un análisis comparativo de la diferente concepción de “espíritu” en Sombart y Max Weber, pero también de sus diferentes interpretaciones del significado del capitalismo visto por ambos, sin embargo, como un sistema complejo de interacciones sociales que no se reduce a su estructura económica.⁷⁵⁶ Pérez Franco

investiga así las diferencias en el uso analítico de la noción de espíritu en ambos autores y encuentra que mientras Sombart lo usa para reconstruir explicativamente el desarrollo de una época histórica y económica que abarca varios siglos, y gesta en forma paulatina el surgimiento de una mentalidad que desemboca históricamente en el espíritu de empresa y el espíritu burgués, para Weber se trata de algo mucho más acotado pues él circunscribe su análisis al estudio de la relación entre la mentalidad del capitalismo *moderno* y la influencia en ella de la ética protestante, particularmente en su expresión del ascetismo intramundano calvinista. Weber lleva a cabo así una investigación muy precisa y acotada de la influencia de las creencias calvinistas sobre la predestinación y el consecuente desarrollo de máximas de vida cuyos efectos empíricos son intramundanos e instrumentales, propios de la mentalidad racional moderna. La autora concluye que la lectura de ambos autores a un siglo de sus aportaciones debe servir para *pensar con ellos* a las sociedades contemporáneas y la propia circunstancia nacional. Pensar, por ejemplo, en qué “espíritu” ayudó a la transformación de México en el siglo pasado “y cuál nos asistirá en el futuro”,⁷⁵⁷ pero no como receta para alcanzar el desarrollo económico, sino para comprender y explicar los cambios, no sólo económicos, que han incorporado a México en las reconfiguraciones del capitalismo moderno en el último siglo, “así como la mentalidad que ha orientado dichos procesos”.⁷⁵⁸ Ésa sería la mejor manera de demostrar la vigencia de sus aportaciones.

Ballesteros Leiner analiza la noción de *Beruf* en la obra de Weber y su utilidad para emprender una sociología de las profesiones.⁷⁵⁹ Mediante un breve recorrido por algunos enfoques norteamericanos de la sociología de profesiones, donde sobresalen Parsons y Randall Collins, Ballesteros destaca las que tienen filiación weberiana y concentran su investigación en temas como el monopolio económico, la clausura profesional, a la que se refiere Weber en la última sección de *La ética protestante*, y la legitimidad política. Se trata de una sugerente aportación de la influencia del análisis del saber y la vocación profesional sobre la configuración instrumental del saber en el mundo moderno. Particularmente útil resulta el anexo del artículo donde se presenta un cuadro sinóptico de las características generales de las variantes del protestantismo ascético como calvinismo, pietismo, metodismo y movimiento baptista en relación con sus sutiles diferencias en la manera de concebir cada una de ellas el significado de la profesión. El artículo de Ballesteros demuestra también la vigencia contemporánea de *La ética protestante* para realizar investigaciones empíricas.

El artículo de Francisco Gil Villegas ejemplifica la paradójica distinción entre lo fructífero de la tesis weberiana sobre el protestantismo como fuente de inspiración para nuevas investigaciones y la irrelevancia de las mismas para confirmar o refutar su validez. Mediante ejemplos de más de treinta obras de la sociología empírica estadounidense, publicadas sobre todo durante la década de los años sesenta, Gil Villegas

resalta los malos entendidos interpretativos a los que se ha visto expuesta la tesis weberiana y explica que parte de su éxito y longevidad, después de un siglo de polémicas, reside en que aunque se basa en una hipótesis que se presta mal a la verificación empírica en el sentido positivista, ha sido objeto, no obstante, de tantos y diversos intentos para “verificarla” o “refutarla”.⁷⁶⁰

Stephen Kalberg analiza las principales diferencias entre las culturas políticas de Alemania y Estados Unidos para luego reconstruir, siguiendo a Weber, el dualismo clásico de la cultura política estadounidense entre un individualismo autoconfiado y una esfera pública penetrada por ideales cívicos.⁷⁶¹ Kalberg considera, sin embargo, que ese dualismo ya no es suficiente para dar cuenta de la nueva cultura política estadounidense, porque ahora hay tres fuerzas operantes en ésta: un individualismo dominador del mundo, una sociedad consumista lúdica y una esfera de los ideales cívicos. Por ello decíamos más arriba⁷⁶² que en este artículo Kalberg simplemente renueva la tesis de Daniel Bell de 1976 sobre las contradicciones culturales del capitalismo, en el sentido de que la nueva sociedad consumista lúdica amenaza el fundamento de los valores éticos que permitieron el despegue y la construcción de la sociedad estadounidense. Sin embargo, Kalberg considera que la situación actual de esa cultura no ha confirmado el pesimista diagnóstico weberiano de la monolítica “jaula de hierro”, imponiéndose en todas las sociedades industriales contemporáneas, porque la cultura estadounidense “es única y diferente a la de cualquier otra nación posindustrial”.⁷⁶³ Kalberg concluye que hay todavía muchos aspectos de la sociología weberiana que ayudan a identificar los contenidos y contradicciones, así como la dinámica interna, de esa cultura.

Los demás artículos del número conmemorativo de *Sociológica* ya no abordan de manera central el tema de la ética protestante, aunque sí plantean explícita o implícitamente la vigencia del pensamiento de Weber para otros problemas. Manuel Gil Antón ofrece una aportación *epistemológica* donde desarrolla la idea de que una de las contribuciones más significativas de Max Weber es el cambio que introduce en la manera de preguntar en la investigación sociológica, donde el azar es un elemento ineludible y constituyente del actor social.⁷⁶⁴ Gina Zabłudovsky inicia una reconstrucción de la fragmentada obra de Weber para extraer de ella una exposición sistemática sobre los intelectuales, especialmente por sus interrelaciones con las clases sociales, el poder político, las élites religiosas y el surgimiento de la fe en los procesos históricos de diferentes realidades sociales.⁷⁶⁵ y Vania Salles aborda dos estudios agrarios de Weber sobre la situación de los trabajadores al este del río Elba y la relación del capitalismo con la sociedad rural alemana, para demostrar la gran potencialidad que dichos escritos tienen para explicar problemas culturales, laborales y migratorios en circunstancias muy distintas a la alemana del siglo XIX, especialmente para el caso de la migración de trabajadores migratorios mexicanos a Estados Unidos, pero también para otros casos

latinoamericanos.⁷⁶⁶

Las ponencias para conmemorar el centenario de *La ética protestante* del coloquio organizado por Luis Gómez en noviembre de 2004 no serían publicadas sino hasta tres años después, en febrero de 2008, pero se inscriben todavía en el espíritu de celebrar un siglo de las aportaciones de Max Weber no sólo a la sociología, sino al pensamiento occidental en general. Por ello el libro donde se publicaron esas ponencias abre con el artículo de Francisco Gil Villegas sobre las relaciones de Weber con algunos representantes muy destacados de la filosofía alemana al inicio del siglo XX, pero vistas esas relaciones por el impacto que tuvo en ellas la tesis sobre la ética protestante.⁷⁶⁷ La influencia de Weber en Max Scheler, Georg von Lukács y Karl Jaspers es analizada con cierto detenimiento, dado que se conoce todavía poco esta vertiente, para desembocar en la propuesta de Hennis en 1987 con respecto a que la problemática central de toda la obra de Weber no era de la racionalización, sino la antropológica existencialista que pregunta por el destino de la humanidad en las condiciones de un capitalismo deshumanizado y tecnificado. Hennis recupera así una perspectiva interpretativa sobre el significado global de la obra de Max Weber que ya habían señalado antes que él tres filósofos conectados con la filosofía existencialista alemana del primer tercio del siglo XX: Karl Jaspers en 1919, Siegfried Landshut en 1930 y el heideggeriano Karl Löwith en 1932.⁷⁶⁸ La segunda versión de los ensayos sobre la ética protestante en 1920, con su invocación a la noción del *desencantamiento del mundo* y su conexión con el “caparazón duro como el acero” y los especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón es lo que da la clave para esta interpretación existencialista. Max Weber entendió bien que la pregunta decisiva es la que interroga por el destino de la humanidad, en una época desencantada y dominada por la racionalidad instrumental y sus formas de organización. La influencia de Nietzsche es innegable, porque si éste describe la naturaleza esencial de la racionalidad occidental en términos de una “voluntad de poder”, esto no es más que otra manera de expresar los aspectos del cálculo, dominio y señorío mediante los cuales Weber descubrió e identificó la esencia de la racionalidad instrumental, aun cuando su despliegue desemboque fatídicamente en la idea del “desencantamiento del mundo” religioso por medio de la ciencia, lo cual no es algo muy diferente a repetir la frase de Nietzsche, “Dios ha muerto”. A cien años de aparecer la primera versión de los ensayos sobre el protestantismo, “la figura de Max Weber se presenta cada vez más como la de un pensador interpretado en la línea de Jaspers, y no en la de Rickert, precisamente por la innegable influencia de Nietzsche”.⁷⁶⁹

Lidia Girola se pregunta por qué hoy se lee tanto a Max Weber y ya casi nadie lee a Sombart a no ser que se trate su relación con Weber, cuando hubo una época, durante los años treinta y cuarenta, tanto en Argentina como México, en que Sombart era más leído y conocido que Weber.⁷⁷⁰ Parte de la explicación se encuentra en que la *Revista de*

Occidente en Madrid tradujo artículos de Sombart en 1926 y 1932 directamente relacionados con su visión del capitalismo contemporáneo, mientras que el artículo del joven Weber traducido en esa misma revista en 1926 trata de la caída del imperio romano, pero no de su interpretación del capitalismo moderno. Lidia Girola no lo menciona, pero algunos manuales franceses sobre el capitalismo moderno traducidos en la sección de obras de economía del Fondo de Cultura Económica privilegiaban la interpretación de Sombart de la génesis del capitalismo moderno sobre la de Max Weber.⁷⁷¹ En esos manuales se trata a Weber como seguidor de Sombart y éste es representado como el pensador original. La otra parte de la explicación es muy penosa, pero debe decirse: entre 1933 y 1945 el régimen nazi tuvo muchos simpatizantes en América Latina y las afirmaciones racistas, románticas y simplificadas de Sombart, especialmente por su visión del papel de los judíos en la economía, parecían más acordes con el “espíritu de la época” que las más cautelosas y poco conocidas tesis de Max Weber. Y cuando por fin alguien se decidía a exponer a Weber lo hacía de manera deformada, mutilada y caricaturizada, en parte por no leerlo directamente sino en manuales que deformaban sus ideas.⁷⁷²

De cualquier modo, Lidia Girola señala acertadamente que la salida de Sombart a los malestares del capitalismo tardío es de raigambre reaccionaria, pues “exalta las nociones de guerra, sangre, raza, heroísmo, pureza, renacimiento, comunidad tradicional, que son todas las nociones comunes al discurso de la derecha y el romanticismo, y donde abrevaron los ideólogos del nazismo”.⁷⁷³ Apoyada en las interpretaciones de Parsons, Mitzman, Herff y Pérez Franco, quienes previamente señalaron importantes diferencias en la manera de argumentar entre Weber y Sombart, a pesar de que en ocasiones usaran los mismos términos, como el del “espíritu del capitalismo”, Girola concluye:

Seguimos leyendo a Weber, utilizándolo para pensar, y como referente de nuestras investigaciones, y no a Sombart, porque a la solidez de las explicaciones weberianas, se suma un estilo, una ecuanimidad y una perspectiva teórica convincente, exhaustivamente fundamentada (e incluso para la mirada del presente, políticamente correcta), a diferencia de las que encontramos en Sombart.⁷⁷⁴

Ballesteros Leiner aborda de nuevo en su artículo la noción de profesión, pero a partir del punto donde la había dejado en su artículo de *Sociológica* de 2005, es decir, menciona la importancia de la obra de Weber, especialmente algunas secciones de *Economía y sociedad*, en los estudios neoweberianos sobre la sociología de las profesiones, pero para aclarar que con excepción de Randall Collins esos estudios no aprovecharon la enorme veta de investigación que ofrece para esos propósitos el análisis de la noción de *Beruf* que Weber lleva a cabo en *La ética protestante*.⁷⁷⁵ Ballesteros señala que parte de la explicación sobre por qué en esos estudios se presta tan poca atención a *La ética protestante* proviene del error, reflejado en buena parte de la

polémica centenaria, de considerarlo un texto que propone al protestantismo como causa del capitalismo, sin ver que en realidad se trata de una obra que propone una sutil relación de *afinidades electivas* entre dos tipos de ideas, o una ética religiosa y una mentalidad económica. Incluso autores tan prominentes como Habermas tienen problemas para ver esta peculiaridad, por lo que Ballesteros deduce que “tal vez aquí Habermas no le dio suficiente atención a la metáfora del ‘guardaguas’ y a la idea de afinidad electiva que sí subraya la edición crítica de Francisco Gil Villegas”.⁷⁷⁶ Ballesteros considera que la nueva edición crítica en español de *La ética protestante* permite diferenciar las dos versiones de la obra, y así pueden detectarse con precisión todos los agregados que Weber hizo en la segunda versión a la noción de profesión que no aparecen en la primera versión de 1904-1905. Además, la noción de las *afinidades electivas* resulta fundamental para entender adecuadamente ese problema, porque el atractivo de ese recurso, según Ballesteros, quien sigue aquí al editor de la obra, “reside en su carácter flexible y su gran apertura (que rompe con determinismos y reduccionismos causales y nomológicos) más acordes con la compleja relación de algunas modalidades de creencias religiosas del calvinismo con la ética profesional del capitalismo moderno”.⁷⁷⁷ Ballesteros procede a una detallada revisión crítica de la concepción luterana de la profesión y de la genealogía del concepto *Beruf*, así como las razones para preferir la traducción de este término por “profesión” y no por “vocación”.⁷⁷⁸ Viene a continuación un cuidadoso análisis de la formación del *ethos* profesional burgués y su relación diferenciada con las cuatro formas históricas distinguidas por Weber del “protestantismo ascético”, calvinismo, pietismo, metodismo y sectas del movimiento baptista.⁷⁷⁹ Y concluye con lo fructífero que resulta para la moderna sociología de las profesiones el análisis clásico sobre cómo un elemento constitutivo de la moderna mentalidad capitalista, y en general de la cultura moderna, es la conducción racional de la vida sobre la base de la noción de profesión, cuyo origen se remonta al traslado de la ascesis de las celdas monacales a la acción intramundana de todos los creyentes y no nada más de unos cuantos virtuosos. Ese apoyo ético ya no es el motor del capitalismo contemporáneo, pero sí lo acompañó en sus orígenes y marca todavía nuestra actual concepción de trabajo profesional diferenciado.⁷⁸⁰

Carlos Ballesteros presenta una interpretación de la sociología de la religión en general, y de la tesis weberiana sobre el protestantismo en particular, peligrosamente cercana a la deformada interpretación de Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa*, en el sentido de reducir la plural noción de racionalidad en la obra de Weber a una sola forma de racionalidad identificada con la racionalidad instrumental de la sociedad occidental y su supuesto fundamento ético único.⁷⁸¹ En función de ese inadmisibles reduccionismo, Ballesteros llega a afirmar, por ejemplo, que “la asimilación de la racionalidad a un solo *ethos* occidental, dificulta la articulación de un concepto

universalista y sustantivo de razón”.⁷⁸²

Los demás artículos de este volumen conmemorativo ya no tratan la tesis weberiana sobre el protestantismo, aunque a veces la mencionan de manera incidental. No por ello dejan de ser valiosas aportaciones a otros aspectos de la obra weberiana. Sobresale a este respecto el artículo de Laura Moya y Margarita Olvera donde se explora la influencia de Carl Menger, fundador de la Escuela Austríaca de Economía y el principio de la utilidad marginal, en aspectos muy importantes de la metodología weberiana como son los tipos ideales, el individualismo metodológico y el modelo de la acción racional.⁷⁸³ En particular por el modelo racional de Menger en sus *Principios de economía* de 1871, Moya y Olvera consideran que puede rastrearse ahí el origen “de la definición de acción social weberiana: la noción de acción económica orientada hacia otros”.⁷⁸⁴ Para Menger es la capacidad humana de prever, calcular y representarse un estado futuro de cosas, basado en su conocimiento racional de la situación actual y del funcionamiento general de la realidad, lo que permitió desarrollar la creciente complejidad del proceso económico. Por ello Menger elaboró modelos de acción racional a los que posteriormente denominó conceptos exactos o conceptos tipo. En ellos, los supuestos de la acción económica eficaz son dos: el conocimiento de la necesidad y disponibilidad de bienes en un periodo determinado y que el actor se forme una idea precisa de los medios más adecuados a su disposición para conseguir determinados fines.⁷⁸⁵ Además Menger contrastó el curso real de la acción empírica de los actores económicos con su modelo de acción racional ideal, y “como es sabido, este contraste sería especialmente importante en la reflexión weberiana sobre los tipos ideales como herramientas para la formulación de hipótesis explicativas”.⁷⁸⁶ Las autoras concluyen que podría sugerirse por ello que *Economía y sociedad* representa el esfuerzo de alcanzar el rigor universalista al que aspiraba la teoría económica del economista austríaco, pues “de Menger tomó Weber tanto los conceptos de acción económica y acción social, como el modelo de elaboración conceptual [conforme] los tipos ideales mengerianos, conocimiento en sí mismo, fueron procesados por Weber como instrumentos metodológicos, de los que dependía la interpretación racional del mundo humano”.⁷⁸⁷

Ahora bien, resulta necesario hacer algunas precisiones a este valioso artículo. Hay efectivamente una clara influencia de Menger y la Escuela Austríaca de Economía en la obra de Weber, especialmente en la primera parte de *Economía y sociedad* redactada entre 1919 y 1920, pero ésa no es la influencia determinante en la gestación de la metodología de los tipos ideales en 1904. Para este último caso existe la famosa carta de Weber a Rickert del 14 de junio de 1904, en donde le comunica que el término “tipo ideal” lo toma de Jellinek para “ser pensado sólo en sentido lógico, pero no como modelo”.⁷⁸⁸ Aparte del neokantismo, Donald Levine señaló desde 1959 que el concepto

de tipo ideal en Weber está muy influido por el de “forma” en Simmel.⁷⁸⁹ En el ensayo sobre Roscher y Knies hay tres menciones a Menger en el texto central y cuatro en las notas de pie, pero ninguna le atribuye importancia decisiva para su formación de conceptos, a diferencia de Rickert, cuyos conceptos se encuentran por todos lados. Es cierto que aparece una mención entrecomillada a las construcciones “típico-ideales”,⁷⁹⁰ pero ese entrecomillado se refiere a la terminología de Jellinek. Por lo tanto, la gran y mayor influencia de Menger y la Escuela Austríaca de Economía sobre Weber no proviene tanto ni de 1903-1904 ni de la *Methodenstreit* de la primera década del siglo XX, sino que es muy posterior. Se da durante la estancia de Weber en Viena entre octubre de 1917 y junio de 1919 cuando entra en contacto en esa universidad, en su calidad de profesor de economía política, con la escuela económica dominante, lo cual se refleja en la redacción de la primera parte de *Economía y sociedad* (última en ser redactada y única que Weber envió personalmente a la imprenta), a diferencia de toda la parte mucho más extensa y más antigua (1910-1914) editada póstumamente por Marianne Weber. Prácticamente todos los elementos que Moya y Olvera encuentran en esa obra conectados con Menger provienen de la parte redactada entre 1919 y 1920, es decir, después del paso de Weber por Viena. En particular el concepto de acción social (*soziale Handeln*) como la acción orientada hacia la conducta o acción de los otros aparece en la parte más tardía de *Economía y sociedad*, pero no en la más antigua y extensa de la obra (más de tres cuartas partes). La distinción entre acción racional orientada a fines, racional orientada a valores, afectiva y tradicional, construida a partir de la racionalidad de medios a fines, también aparece exclusivamente en la parte tardía de la obra, así como toda la “sociología económica” en donde se discute la “acción racional económica”. De tal suerte que el Weber de la transición del siglo XIX al XX era un economista de la escuela de economía Histórica, a pesar de aceptar el principio de la utilidad marginal y ser el único profesor alemán de economía política de esa época en enseñar en Friburgo las obras de la escuela económica Vieneses, es decir, Menger, Bohm-Bäwerk y von Wieser, lo cual puede confirmarse hoy a raíz de la publicación de sus primeros cursos de economía.⁷⁹¹ Ese Weber era tanto historiador como economista, pero en el contexto alemán de esa época no se veía contradicción alguna en ello, sino un complemento necesario. En cambio, después de su experiencia en Viena, Weber “destiló” sus textos, eliminó el exceso de ejemplos históricos y los hizo expresamente más “puros” y conceptuosos.⁷⁹² Se hizo pues más “neoclásico”.

El artículo de Olga Sabido aborda las afinidades electivas entre Weber y Simmel a propósito de la sociología del extraño, lo cual resulta interesante y creativo porque ese tipo de sociología es normalmente asociada a Simmel, Schütz, Park, Goffman y Veblen, pero no a Weber. Sabido encuentra, sin embargo, que tanto en la ubicación del “pueblo paria”, como en el capítulo sobre las comunidades étnicas de *Economía y sociedad*,

Weber tiene mucho que ofrecer a la sociología del extraño.⁷⁹³ Y nuevamente la diferencia entre las respectivas sociologías de Weber y Simmel es como la que hay entre una sinfonía de Bruckner y un cuarteto de Bocherini, pues mientras el primero aborda grandes tendencias históricas universales de largo plazo, el segundo aborda cuestiones más sutiles e íntimas de la vida cotidiana microsociológica, como el rechazo de un olor. La única puntualización a Olga Sabido es que Max Weber también tuvo atisbos muy interesantes sobre el comportamiento del “extraño” y los “extranjeros” expresados en sus muy agudas observaciones sobre los estadounidenses durante su viaje a Estados Unidos de 1904-1905.⁷⁹⁴ Ahí no sólo detectó la conducción de vida de las sectas protestantes en las Blue Ridge Mountains de carolina del norte, con sus peculiares hábitos de bautismo por inmersión en agua helada y sus mecanismos de estricto control “moral” para la admisión de nuevos miembros en la secta a fin de garantizarles fuentes de crédito,⁷⁹⁵ sino que también aprovechó su viaje a algunas comunidades negras en Estados Unidos para después zarandear a los antropólogos racistas alemanes en la sesión inaugural de la asociación alemana de sociología en 1910, al demostrarles que había un intelectual negro, du bois, que era el equivalente americano de Burckhardt, que la raza es una categoría cultural basada en prejuicios y éstos no se basan en hechos, sino en creencias masivas, y que si en alguna ocasión percibió el “fabuloso” olor de los negros, confirmó que eso era una fábula, pues en determinadas condiciones todos los cuerpos emiten intensos olores. Más aún, las supuestas diferencias raciales basadas en actitudes hacia el trabajo u olores corporales, o eran invenciones sociales, “o instancias de una sociología de los sentidos naturales de la especie de la que Georg Simmel, el colega de Weber, había empezado a investigar”.⁷⁹⁶

El artículo de Horacio Radetich es tan subjetivo que sólo es posible hacerle puntualizaciones informativas.⁷⁹⁷ Primero, no fue Alvin Gouldner en 1970 a quien se le ocurrió la frase del diálogo de Weber con el fantasma de Marx, sino que fue a Albert Salomon en 1945,⁷⁹⁸ pero después fue retomada por Irving Zeitlin en 1967, y supongo que de ahí la pescó Radetich. Segundo, la esgrima que practicaba Weber es la practicada todavía hoy en todas las corporaciones estudiantiles conservadoras de Heidelberg: con sable, pies fijos y protección en la cara para los ojos y el cuello, pero no las mejillas. Los golpes van por arriba y requiere la habilidad de una muñeca fuerte. Eso no está especificado en ningún libro, pero hay muchos estudiantes de Heidelberg que hemos pasado por esas corporaciones. Todavía está en funciones la de los *Alemannen*, a la que pertenecieron tanto Max Weber como su padre, y puede visitarse en el número 10 de la Karlstrasse de Heidelberg. Tercero, *Economía y sociedad* no era el título originalmente previsto para la obra de Weber, sino “Economía y los órdenes y poderes sociales”, pero se impuso la decisión de Marianne Weber una vez fallecido su marido. “Los fundamentos racionales y sociológicos de la música” no es, efectivamente, parte de la obra y no

aparece en la primera edición, pero tampoco la “Sociología del Estado” que no la escribió Weber, sino que se la inventó Winckelmann con retazos de artículos de Weber. Cuarto, es correcto que los manuscritos de Weber no se organizaron adecuadamente y que cada quien puede leerlos como más le guste, pero ahora saldrá en el Fondo de Cultura Económica una nueva edición crítica en español de la obra donde se indica cuál es la cronología de los textos y cómo pueden leerse con mayor provecho. Por último, es aceptable la conclusión de Radetich referente a que “buena parte de las ciencias sociales contemporáneas aún siguen discutiendo con el fantasma de Weber”.⁷⁹⁹

Luis Gómez construye una genealogía de la comprensión sociológica de Max Weber que se remonta a Santo Tomás de Aquino, pasa por Hobbes y Vico para llegar a Kant, Nietzsche y Dilthey. Weber, concluye Luis Gómez, creó una manera única de “hacer ciencia social que no ha dejado, ni dejará de tener, una gran influencia para comprender nuestro tiempo”.⁸⁰⁰ En el “epílogo” del libro, Gómez compara las diferentes teorías del género que desarrollaron Georg Simmel y Marianne Weber, para concluir que ambas han sido rebasadas por el fracaso de la familia tradicional, la liberación sexual y la creciente tendencia a la equidad del género.⁸⁰¹

Los artículos de Gina Zabłudovsky⁸⁰² y Vania Salles⁸⁰³ son versiones un poco más extensas de los que ya habían publicado en 2005 en *Sociológica* y que ya hemos comentando más arriba, mientras que el de Fernando Pérez Correa aborda aspectos de vigencia actual de los escritos políticos de Weber, especialmente por sus análisis de coyuntura para los casos de Rusia y Alemania a principios del siglo XX.⁸⁰⁴ Pérez Correa encuentra contradicciones entre las categorías analíticas que Weber usa en sus escritos políticos y las que desarrolla en sus escritos más académicos y tiene razón, pero con respecto a este tema específico puntualizamos que el británico David Beetham publicó hace años el mejor estudio para clasificar y explicar las razones de esa “dualidad”.⁸⁰⁵ Beetham encuentra así que mientras la sociología de la dominación se centra en el “orden” y la distribución de la autoridad, en los escritos políticos predominan los problemas del conflicto y de lucha (*Kampf*), entre individuos, clases o naciones; y mientras que la cuestión de la legitimidad predomina en los escritos académicos, apenas si es mencionada en los escritos políticos donde se otorga mayor importancia a la capacidad o impotencia de los regímenes para dar satisfacción a los intereses de grupos en conflicto. O bien, que en los escritos políticos Weber centra su análisis en la visión de que la política depende del conflicto entre las clases y de los factores económicos, mientras que en la sociología académica presta mayor atención a la pluralidad de la estratificación social, a las creencias en la legitimidad y el estatus y en general a la importancia de los “intereses ideales”. Por último, el marco general del capitalismo moderno en el que se incrusta la política es muy distinto en ambos tipos de escritos, pues mientras en los académicos el capitalismo es abordado dentro del concepto más amplio

de la racionalización, en los políticos la realidad punzante del conflicto de clases en la sociedad capitalista es mucho más enfático, como también lo es la distinción de la naturaleza de las funciones del político frente a las del burócrata. Y por supuesto que mientras en los escritos académicos la burocracia es un tipo ideal y fuera de la realidad, en los escritos políticos se presta mucha mayor atención a sus limitaciones inherentes, y a sus tendencias a desbordarlas, así como el riesgo que representa su predominio inevitable para el futuro de las sociedades posindustriales, sean éstas capitalistas o socialistas.⁸⁰⁶

Víctor Alarcón aborda los estudios del joven Weber sobre las organizaciones bursátiles señalando su vigencia y limitaciones para explicar crisis actuales,⁸⁰⁷ mientras que Carlos de la Torre Martínez aborda el problema de la influencia de Weber en el relativismo axiológico científico de la filosofía del derecho neokantiana, especialmente en Gustav Radbruch, quien tuvo que modificar su relativismo consecuente para hacer frente al desafío representado por la amenaza política del nazismo.⁸⁰⁸

El breve pero meduloso y sustancioso artículo de Luis Aguilar Villanueva expone la complejidad de la noción de racionalidad en la obra de Max Weber, apuntando que ésta no queda reducida a su dimensión formal instrumental, puesto que también tiene amplio margen para la racionalidad sustantiva y hasta para explicar diversos tipos de “irracionalidades”.⁸⁰⁹ No obstante, Aguilar considera que esta capacidad no proviene de vestigios de historicismo y romanticismo en el riguroso pensamiento weberiano, pues es posible dar cuenta de esa apertura de criterio sin claudicar a su fundamento neokantiano, una vez que Kant y posteriormente Weber mismo definen los alcances y límites del saber, de la razón pura y práctica. En Max Weber la racionalidad es una “racionalidad limitada”, puesto que “Weber no es un fanático del racionalismo a toda costa y en todo lugar”.⁸¹⁰ Por otro lado, frente a escenarios de toma de decisiones, la racionalidad se expresa de manera punzante en condiciones de escasez, adversidad e incertidumbre. La idea de racionalidad en Weber se expresó primordialmente en el análisis de condiciones de escasez, pero mucho menos en las otras dos situaciones, pues en el ámbito de los contextos de lucha entre adversarios no desarrolló los mismos alcances que el decisionismo de Carl Schmitt. En este sentido, Weber piensa “en términos de racionalidad operativa más que de racionalidad estratégica”.⁸¹¹ Frente a la respuesta weberiana del politeísmo de valores como criterio para definir una pluralidad de racionalidades, Aguilar considera que en el terreno de la acción, y no de la decisión valorativa, todavía hay cabida para el predominio de la racionalidad instrumental, es decir, “para el principio de causalidad que puede analíticamente determinar las debilidades y fortalezas del adversario y definir las acciones defensivas y ofensivas para promover nuestras causas”.⁸¹² Y esto, en el sentido de considerar la estrategia como parte del conjunto de las acciones racionales con arreglo a fines. Por último, a la deliberación de Weber se le escapó, según Aguilar Villanueva, el escenario de la

incertidumbre “porque no contempló la posibilidad de que se tomaran decisiones sobre la realización de futuros deseados en los que se carece de conocimiento”,⁸¹³ pues supuso que, en principio, siempre se dispondría de la información pertinente para resolver los problemas. Aguilar concluye que “probablemente esto se debe a que Weber sólo contempló decisiones presenciales o de corto plazo y que su sociología no tomó en consideración el largo plazo de la toma de decisiones, por ejemplo decisiones de inversión, de reforma, de política pública estratégica”.⁸¹⁴

Ahora bien, una interpretación como la de Hennis no podría estar de acuerdo con el diagnóstico de que Weber no tomó en consideración el largo plazo en la toma de decisiones pues precisamente las decisiones de inversión, reforma y política pública estratégica son las que se encuentran en el centro de su discurso inaugural de 1895 al formular la posible decisión que debía tomar el gobierno alemán con respecto a la ubicación de los trabajadores migratorios agrarios al este del río Elba.⁸¹⁵ Hennis afirma que la cuestión “cualitativa” sobre el destino de la humanidad, y el tipo de ser humano que va a acabar configurándose por las decisiones políticas económicas de un gobierno, puede encontrarse en toda la obra de Weber, mientras que quienes pensamos que el concepto de racionalidad es el hilo conductor de la misma no podemos dar cuenta de lo publicado por él antes de 1898, o después, en sus conferencias sobre la vocación del político y el científico.⁸¹⁶ Al margen de que Hennis pueda no tener razón en esto, lo cierto es que subraya cómo Weber siempre se consideró un economista, de tal modo que al definir el objetivo central de su disciplina, en su lección inaugural de 1895 como profesor de economía política en Friburgo, y presentar el dilema al que se enfrentaba el Estado nacional alemán con respecto a la estrategia a seguir con los trabajadores migratorios polacos al este del río Elba, Weber definió expresamente la economía política como una “ciencia del hombre”, cuya principal y última función es preocuparse por “la *calidad de los hombres*” forjados en determinadas circunstancias económicas y sociales.⁸¹⁷ Hennis se pregunta si acaso es posible definir de una manera más clara que ésta, la naturaleza de la problemática central de Weber, para así concluir que éste definió desde su juventud la temática y cuestión centrales que regirían a largo plazo toda su obra, sin abandonar jamás esa preocupación central.⁸¹⁸ En otras palabras, Weber tenía un proyecto de nación a largo plazo al servicio de la formación del ser humano.

El artículo de Jorge Galindo es una propuesta para analizar la obra de Max Weber desde la lógica de la teoría de la diferenciación, como una forma de “recuperar y superar a Weber desde la praxis sociológica”.⁸¹⁹ Para ello Galindo reconstruye el debate sociológico sobre la modernidad en función de las matrices de diferenciación social, racionalización y condición moderna. Ubica la temática de la tesis weberiana sobre el protestantismo en el contexto más amplio tanto del proceso de racionalización como de la diferenciación entre esferas institucionales y valorativas inconmensurables que Weber

acabó por encontrar mediante su sociología comparada de las grandes religiones universales. Compara después las teorías de la diferenciación social de Luhmann y Bourdieu, para encontrar que de las investigaciones histórico-sociológicas de Weber se puede recuperar la recursividad causal existente entre la racionalización, la diferenciación objetiva y la diferenciación social, aunque esta recuperación lleva implícita la crítica de los elementos conceptuales básicos de la teoría sociológica weberiana. Galindo se sirve también de la obra de Weber para clarificar la diferencia entre sistema y campo aun cuando Weber mismo no haya trabajado con tales conceptos, pero eso le permite de cualquier modo a Galindo observar con claridad la forma en que la racionalización, la diferenciación objetiva y la diferenciación social se determinan mutuamente.⁸²⁰ La única observación que tengo es que no resulta del todo claro para qué se necesitan a Luhmann y Bourdieu en esta recuperación, ni en qué medida sirven sus respectivas teorías para superar las aportaciones de Weber, o la diferenciación que establece Simmel entre cultura objetiva y cultura subjetiva, así como la dialéctica de interacción entre ambas, a fin de dar cuenta de la tragedia de la cultura moderna.

Alan arias analiza en dos artículos, por un lado, las relaciones de Max Weber con la teoría crítica de la sociedad de la escuela de Frankfurt⁸²¹ y, por el otro, la pertinencia de la teoría weberiana sobre el desencantamiento del mundo y la secularización para dar cuenta del antagonismo entre democracia y terrorismo después del 11 de septiembre de 2001, así como de su capacidad para lidiar racionalmente con la incertidumbre creciente de las sociedades de riesgo contemporáneas.⁸²² En la misma línea, José Luis Talancón resalta el riesgo y la incertidumbre en las sociedades contemporáneas para poner a prueba la capacidad prospectiva de los análisis de Marx y Weber, dado que hoy resulta cada vez más urgente preguntar por el control social del conocimiento y buscar una mayor participación social en las decisiones de política de investigación científica.⁸²³

Por último, el artículo de Alfredo Andrade Carreño hace un balance del legado de las categorías weberianas en la sociología mexicana.⁸²⁴ Concluye que aunque la presencia de ese legado es indiscutible, la manera de expresarse ha variado con el tiempo, de tal modo que ha ido “desde la omisión y rechazo, hasta el esfuerzo erudito y sistemático interesado en valorar sus aportes al patrimonio intelectual de las ciencias sociales o el esfuerzo por aplicar sus aportes en el estudio de los temas contemporáneos”.⁸²⁵ El único comentario a este diagnóstico básicamente correcto es que el balance presentado resulta muy incompleto porque no da cuenta de la construcción de los tipos ideales del cacique y el caudillo, como subtipos del tipo weberiano de la dominación tradicional, a fin de analizar específicas formas de dominación de la realidad social mexicana;⁸²⁶ ni tampoco del uso de los tipos ideales para estudiar la relación entre la democracia y la descentralización en México o para actualizar los cinco tipos del pensamiento político administrativo de

Mannheim a partir de la matriz weberiana;⁸²⁷ ni del uso de las nociones de “relación a valores”, posibilidad objetiva y causación adecuada para estudiar tanto la interdependencia en las relaciones de México con Estados Unidos como el estudio de la formulación de la política exterior de México, especialmente por la influencia de Weber sobre Morgenthau;⁸²⁸ ni los estudios sobre crisis de legitimidad en el sistema político mexicano.⁸²⁹ Tampoco hay mención a la pionera labor de traducción y edición de las principales obras de Max Weber en el Fondo de Cultura Económica; ni a diversos estudios teóricos publicados en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* de la UNAM,⁸³⁰ ni al libro de Gina Zabludovsky sobre el patrimonialismo;⁸³¹ ni a la presencia de Weber en estudios de historia de las ideas europeas hechos en México.⁸³² Quizá no era el propósito del artículo de Andrade hacer un balance exhaustivo de la presencia de Weber en las ciencias sociales de México, pero los estudios mencionados, un tanto al azar, indican que esa presencia es mucho más profunda y extensa de la que se alcanza a identificar en esa exploración preliminar.

El libro coordinado por Luis Gómez proporciona, de cualquier modo, una muy buena representación del actual Estado de la presencia de Max Weber en las ciencias sociales de México, y no sólo por la influencia de su tesis sobre la ética protestante, sino también en muchos otros aspectos de su obra, sin dejar a un lado su vigencia y actualidad contemporáneas.

La exagerada celebración centenaria de Mark Isaacs en 2006

Una aportación excesivamente entusiasta y confesional a la celebración de los cien años de *La ética protestante* fue la del economista y pastor luterano Mark D. Isaacs, a pesar del desafortunado título que eligió el reverendo para publicar su tesis doctoral presentada ante la Facultad del seminario teológico trinitario de Newburgh, Indiana, el 29 de julio de 2005.⁸³³ Isaacs no sólo está totalmente de acuerdo con la tesis weberiana sobre el protestantismo, sino que también la ve como la solución y salvación para todo: para la supervivencia de la “bendición” que ha sido el capitalismo para la humanidad, para el desarrollo de la auténtica democracia en el mundo libre, para derrotar a peligrosas y oscuras fuerzas religiosas y políticas como la del Islam, para que los países pobres y subdesarrollados dejen de serlo, para acabar con la amenaza paralizante del posmodernismo y la secularización y para que el luteranismo y el ascetismo protestante recuperen la dirección espiritual del planeta. Isaacs también critica por deformadoras de la virtuosa tesis weberiana a una decena de intentos de los últimos cien años por refutarla, pues según él todos esos intentos lo único que han hecho es deformar y simplificar una compleja y maravillosa tesis.⁸³⁴ Pero aunque de signo opuesto, la interpretación de Isaacs en la guerra académica centenaria en torno a la célebre tesis weberiana también la deforma y simplifica, y precisamente porque le atribuye a Weber “cosas que no escribió o dijo”, aunque su propósito sea ubicarse en la trinchera opuesta a la de los fallidos intentos para refutarla. Y esto ocurre en muy diversos niveles, aspectos y aristas del problema.

Para empezar, Isaacs tiene una visión extremadamente optimista de las bondades del capitalismo moderno que no era la de Max Weber, quien veía en él las potencialidades para transformar la esencia del ser humano al aprisionarla en un “caparazón duro como el acero” y en donde el margen de libertad del ser humano se vería muy reducido en las condiciones de un capitalismo tecnologizado y burocratizado. Isaacs no cita una sola vez esos pasajes del final del segundo ensayo sobre la ética protestante donde aparece el pesimista diagnóstico de Weber sobre la sociedad industrial moderna, porque para Isaacs el capitalismo tiene todas las virtudes que le atribuye la Escuela Austríaca de Economía en la línea de Ludwig von Mises, según la cual:

A la economía del libre mercado le debemos toda nuestra prosperidad, nuestro tiempo de ocio, nuestra salud y longevidad, nuestra enorme y creciente población, casi todo lo que llamamos la vida misma. El capitalismo, y sólo el capitalismo, ha rescatado a la raza humana de la pobreza degradante, la enfermedad rampante y la muerte temprana. En ausencia de la economía capitalista y todas sus instituciones subyacentes, la población mundial se vería reducida con el tiempo a una fracción de su actual tamaño, y lo que quedaría a la raza humana se reduciría sistemáticamente al nivel de subsistencia, para comer sólo lo que pudiera ser cazado o recolectado.⁸³⁵

En segundo lugar, Isaacs interpreta la tesis weberiana en términos de una conexión directa, prácticamente causal, monofactorial y espiritualista, entre el protestantismo ascético y el surgimiento del capitalismo moderno, con todas sus “virtudes”, aun cuando más adelante haga referencia a la sutil versatilidad del recurso de las afinidades electivas para establecer dicha conexión. Pero lo cierto es que incluso en la terminología elegida por Isaacs para exponer la tesis weberiana, se le atribuyen a la religión capacidades determinantes e “infraestructurales” que Weber en ningún momento presentó así. Según Isaacs:

Max Weber es importante porque a diferencia de la mayoría de los historiadores seculares, economistas y científicos sociales de la corriente dominante contemporánea que tienden a ignorar el papel crucial y el impacto de la religión, Weber argumenta que la religión, específicamente el protestantismo ascético (es decir el calvinismo y sus sectas), proporciona la esencial infraestructura social y cultural que llevó al nacimiento y desarrollo de la asombrosa prosperidad reflejada en las cifras del crecimiento del ingreso *per capita* en los productos internos brutos posteriores al periodo 1750-1820.⁸³⁶

En tercer lugar, Isaacs afirma que en sus ensayos sobre el protestantismo Weber también se propuso explicar que el subdesarrollo y atraso de algunas sociedades del planeta están conectados con su afiliación religiosa y específicamente con la ausencia de la ética protestante. En suma, por no ser protestantes la mayoría de los países del planeta son pobres y subdesarrollados. Lo cual, por supuesto, es algo que Max Weber jamás afirmó, aunque Isaacs insista que sí:

Weber se preguntó si el atraso económico de ciertas sociedades y regiones del mundo estaban de algún modo relacionadas con su afiliación religiosa [...]. Y debido a la ausencia de la ética protestante en el sentido de Weber, el fenómeno del “atraso económico” en naciones como España, India, Italia, América Latina, Filipinas, el mundo islámico y África se hace evidente. Cien años después de la publicación de *La ética protestante*, Max Weber todavía nos enseña que lo que llamamos capitalismo (moderno) no surgió y se desarrolló de la nada, sino que es el fruto y función de una específica visión del mundo. En la medida en que recobremos esa cosmovisión, el mundo disfrutará de paz, armonía y prosperidad económica para que el mayor número de personas viva mejor. Ignorar a Weber es continuar morando en un mundo de opresión, pobreza, ignorancia, potencial humano desperdiciado y atraso.⁸³⁷

En cuarto lugar, Isaacs no cita, ni toma en consideración, la afirmación de Weber con respecto a que el capitalismo contemporáneo y victorioso ya no requiere de la motivación ética que lo acompañó en un inicio, dado que actualmente “descansa en fundamentos mecánicos”.⁸³⁸ Isaacs afirma, en cambio, que sin ética protestante no puede sobrevivir el capitalismo:

Este libro sostiene que la actual crisis en Wall Street no fue causada por avaricia, especulación, corrupción, o falta de previsión política. La actual crisis es fruto del abandono posmodernista de la ética protestante, una ética que, como argumenta Weber, creó y proporcionó el sistema jurídico mismo, la infraestructura y cultura que construyó y sostiene a la economía capitalista moderna. El “ascetismo intramundano” específico del

protestantismo, y su autodisciplina, son esenciales para la supervivencia del sistema capitalista. Por ello, a diferencia de la ética protestante, el posmodernismo, el humanismo secular y las cosmovisiones ateas relacionadas con éste, son sistemas éticos contruidos en arena y no es de extrañar que su fundamento se esté desmoronando.⁸³⁹

En quinto lugar, Weber no argumentó en sus ensayos que la ética protestante haya sido el fundamento del moderno gobierno democrático republicano y el principio de la división de poderes, así como de la libertad de asociación, prensa, tolerancia religiosa y demás garantías individuales del liberalismo contemporáneo.⁸⁴⁰ Algo parecido a esto puede encontrarse en Jellinek, pero no en los ensayos de Weber porque la problemática en ellos es de índole muy distinta. No obstante, para Isaacs, Max Weber encontró en el puritanismo inglés, con su rechazo en el siglo XVII a la teoría del derecho divino de los reyes y la defensa de la soberanía del Parlamento, “el nacimiento de la idea republicana en occidente”.⁸⁴¹ Tampoco es cierto que a partir de la lectura de *La ética protestante* pueda desprenderse que sin ascetismo protestante, en el sentido de Weber,

Estados Unidos como república constitucional con la economía más desarrollada del mundo, no existiría, pues sin la ética protestante Estados Unidos y el mundo occidental se habrían desarrollado de acuerdo a líneas económicas tradicionalistas dominadas por una Iglesia católica que apoyaba sociedades estamentales jerárquicas parecidas a la mayoría del mundo menos desarrollado de hoy, es decir, Europa meridional y América del sur.⁸⁴²

En sexto lugar, Max Weber nunca buscó que su tesis fuera usada con intenciones de proselitismo confesional o para un “reencantamiento del mundo” regresando a la fe protestante. Sin embargo, eso es lo que precisamente hace Isaacs dado que trata a los ensayos weberianos como un “texto sagrado” cuyos “fundamentos” podrían salvar al mundo occidental y, en consecuencia, a toda la humanidad: “En el estado actual de confusión ética y moral, conflicto internacional y choque de culturas, la Iglesia[evangélica] necesita articular una revaluación coherente de la tesis de Weber para el mundo posmoderno”.⁸⁴³

En séptimo lugar, si Jaspers afirmaba en 1920 que Weber fue “el verdadero filósofo de nuestro tiempo”, y ante el reproche de Rickert por haber exagerado respondió en 1932 que “Max Weber fue el alemán más grande de nuestro tiempo”,⁸⁴⁴ Isaacs realiza la hazaña de superarlo en la sobrevaloración de tan señera figura, pues casi que al ritmo de un danzón veracruzano afirma: “si Weber no hubiera muerto” la humanidad no habría perdido cincuenta millones de vidas. En efecto, en la última página de su libro, Isaacs remata así su semblanza del carismático prócer:

A la muerte de Weber siguieron diez años de violentos choques entre las facciones socialistas de izquierda y derecha que condenaron y destrozaron la república de Weimar. Si Weber hubiera vivido quizá otros 15 años, sus prudentes y profundos atisbos políticos, económicos y sociológicos podrían haber evitado estos choques

e impedido que el movimiento nacionalsocialista y Adolfo Hitler tomaran el poder en 1933. De tal suerte que al morir Weber en 1920 también murió la esperanza de una Alemania pacífica. La sangre de otros 50 millones de personas sería requerida para reformar Alemania y Europa.⁸⁴⁵

Al margen de las exageradas expectativas del reverendo Isaacs, lo cierto es que su exposición padece de muchas imprecisiones, lo mismo cuando se refiere reiteradamente a los ensayos weberianos como si se hubieran publicado originalmente en forma de “libro”, que cuando intenta refutar a críticos de Weber como Rachfahl, Sombart, Tawney, H. M. Robertson, Fanfani, Kurt Samuelsson y Novak, pues siempre aborda cuestiones periféricas y es incapaz de detectar la médula de la crítica de esos autores.⁸⁴⁶ En otros casos, cuando por ejemplo menciona la crítica de Trevor-Roper, no acude directamente a la fuente primaria sino que utiliza fuentes secundarias.⁸⁴⁷ Incluso aunque su balance final sobre la crítica centenaria parece a primera vista correcta, en realidad simplifica la tesis weberiana al no mencionar que ésta estipula una relación entre una *ética* y un *espíritu* o mentalidad económica, pero que no establece una relación directa entre el protestantismo en general y el capitalismo como sistema:

A pesar de las objeciones de los críticos durante cien años, la tesis básica de Weber con respecto a que el protestantismo tiene una afinidad con el capitalismo moderno todavía se sostiene [...]. A final de cuentas, y tal como Weber argumentó hace un siglo, la historia apoya la afirmación de que las naciones predominantemente protestantes mostraron un crecimiento económico mucho mayor que las predominantemente católicas.⁸⁴⁸

En el mismo año de 2006 aparecieron, sin embargo, otras interpretaciones mucho más centradas y adecuadas de la validez de la tesis weberiana como, por ejemplo, la que expone de manera sucinta pero admirablemente correcta en su libro introductorio la francesa Catherine Colliot-Thélène.⁸⁴⁹ Basada en la observación metodológica de que la célebre y polémica tesis weberiana explica causalmente un acontecimiento histórico específico y singular mediante una construcción típico ideal, Colliot-Thélène precisa que *La ética protestante* ilustra y ejemplifica las dimensiones epistemológicas del análisis histórico delimitado por las categorías neokantianas. Se trata pues de un trabajo enfocado a explicar el nacimiento del espíritu capitalista moderno como un episodio específico de la historia occidental y donde la investigación se circunscribe por ello deliberadamente al análisis del surgimiento de la ética de trabajo del capitalismo moderno. Para proceder a realizar la imputación causal explicativa, Weber recurre a la construcción típico ideal de los dos conceptos clave que aparecen en el título mismo de sus ensayos. Weber señala tanto en el texto principal de sus ensayos como en sus respuestas a Rachfahl que su propósito no es explicar el surgimiento del sistema capitalista en general, sino de los elementos de una ética religiosa que influyeron en la configuración de una específica mentalidad económica en la era moderna. No se trata pues de establecer, según lo dice

expresamente Weber, una tesis basada en un principio logoforme o nomológica, según el cual donde quiera que haya ascetismo protestante se encontrará también y sin excepción el espíritu del capitalismo, sino que la relación causal está acotada y circunscrita a casos históricos muy específicos, pues el propio Weber pone ejemplos como el de la Pensilvania del siglo XVIII donde había ética protestante, pero todavía no un sistema capitalista, o el de Florencia en el siglo XIV donde se encontraba la formación capitalista más avanzada de la época, pero sin la mentalidad capitalista moderna. La delimitación de la secuencia causal analizada por Weber entre un aspecto de las creencias protestantes que influían en el modo de vida de los sectores sociales de donde surgieron los empresarios modernos, pasa por la operación metodológica de la selección de un fragmento muy delimitado de la realidad, y por eso los conceptos del “ascetismo intramundano” de la ética protestante y del “espíritu del capitalismo” moderno debieron ser contruidos como tipos ideales.⁸⁵⁰

La sofisticada interpretación hermenéutica de Sam Whimster en 2007

Frente a las simplificaciones del reverendo estadounidense Isaacs, no sólo contrasta la correcta interpretación de la francesa Colliot-Thélène, sino también y sobre todo la sofisticada interpretación del británico Sam Whimster, editor de la revista *Max Weber Studies* y probablemente el autor de habla inglesa mejor informado sobre el estado de avance de las ediciones críticas alemanas de la obra de Max Weber.⁸⁵¹

Whimster ubica el puesto de *La ética protestante* dentro de la modificación que sufrieron los proyectos de investigación de Weber a partir de 1910, cuando por fin aceptó la validez del término *sociología* y sus investigaciones sobre el capitalismo se enmarcaron en el más amplio tema del significado del proceso de la racionalización, pero también considera que el proyecto original de *La ética protestante* no salió “de la nada” o repentinamente, pues es posible rastrear el interés de Weber por la relación entre religión y economía en sus primeros cursos de economía política, todavía en el seno de la Universidad de Friburgo a finales del siglo XIX.⁸⁵² En efecto, Weber distinguió en esos cursos entre los intereses materiales e ideales de la economía y puso como ejemplo de los segundos la construcción de las pirámides en Egipto donde la economía se organizó en torno al significado político religioso de la preservación de los cadáveres: “En la construcción de las pirámides las creencias religiosas son más importantes que cualquier otra cosa y genera seres humanos, economía monetaria, capital y trabajo esclavo totalmente diferentes”.⁸⁵³

Por otro lado, el incentivo específico para que Weber empezara a redactar los ensayos sobre el protestantismo en 1903 proviene del propósito de hacer una reseña crítica del libro de Sombart de 1902 sobre el capitalismo moderno, lo cual acabó convirtiéndose en algo mucho más amplio que eso, pero sin perder las diferencias polémicas con ese trabajo. De tal modo que Whimster considera que muchos aspectos de la intencionalidad de los célebres ensayos de Weber tienen que ver con el ingreso a un debate sobre la naturaleza del capitalismo moderno que no es perceptible a la mayoría de los lectores entre otras cosas porque, en la primera versión del texto, Weber borró, ocultó, maquilló o disfrazó sus intenciones polémicas contra Sombart, aun cuando hayan quedado presentes de manera subyacente.⁸⁵⁴ En la redacción sobre todo del primer ensayo sobre la ética protestante, “casi a cada paso de la exposición de Weber, es Sombart el objeto generalmente oculto de su argumento, y por lo tanto toda la estructura de esa argumentación deriva de Sombart”.⁸⁵⁵ Weber es más incisivo y riguroso en su definición de *capitalismo* (aunque no de la del “espíritu” del capitalismo), pero lo que no debe perderse de vista, según Whimster, “es el hecho de que el motivo (*‘Geist’*) fue establecido como una nueva manera de pensar la economía política a partir de Sombart”.⁸⁵⁶ La otra gran influencia, tanto para Weber como para Sombart, sobre la

naturaleza del capitalismo moderno y la perversión de la racionalidad instrumental, así como de los efectos sociales del dinero, proviene de Simmel.⁸⁵⁷

Más allá de fuentes, influencias y características del origen del texto de *La ética protestante*, Whimster hace un análisis hermenéutico de su contenido y encuentra que no es posible separar la metodología de los argumentos sustantivos porque Weber los fusionó con gran maestría, lo mismo cuando establece nexos causales que cuando construye su “individuo histórico” con los tipos ideales, o cuando pone en práctica la comprensión interpretativa interna (*Verstehen*) dentro del análisis hermenéutico. Especialmente por lo que se refiere a este último punto, Whimster encuentra que “uno de los principales campos metodológicos de la *EP* se refiere a la interpretación del significado”.⁸⁵⁸ Ahora bien, la interpretación de significado, especialmente en una expresión textual, “es lo que normalmente se conoce como hermenéutica”, y todo el capítulo III de *La ética protestante*, “La concepción luterana de la vocación”, es un brillante ejemplo de hermenéutica así como “un recordatorio de que la técnica llamada hermenéutica fue desarrollada dentro de la teología y la lectura de textos sagrados”.⁸⁵⁹ En el capítulo IV, “Los fundamentos religiosos del ascetismo intramundano”, Weber presenta los tipos del protestantismo ascético encarnados en el calvinismo, el pietismo, el metodismo y el movimiento baptista, pero al igual que en el caso del puritanismo inglés todo esto no puede hacerse más que estilizado por medio de la metodología típico ideal. En el caso del calvinismo, su rasgo más característico es el dogma de la predestinación, y para ello Weber extracta en tres páginas la confesión de Westminster de 1647 como su principal fuente, a fin de describir en la siguiente docena de páginas la manera como fue interpretada en la práctica este dogma, para lo cual usa los dilemas y terrores de Bunyan ante la posibilidad de ser un condenado al fuego eterno. El método usado para ello “es uno interpretativo, pero donde se subdividen la hermenéutica y la habilidad para ponerse a sí mismo en la posición de otro, como Bunyan, es decir, mediante el método propiamente llamado ‘Verstehen’”.⁸⁶⁰

En el capítulo V, Weber completa la transición del plano dogmático a la ética de la práctica cotidiana y es aquí donde aprovecha los manuales de la práctica pastoral de Bayley y Baxter. Es aquí donde se expresa el sentido sociológico de la tesis porque lo que le interesa a Weber no es el dogma teológico de la predestinación, sino la manera como amplios sectores sociales interpretaron, de manera más flexible, ese dogma. Whimster considera que la manera en que Weber practica para ello la *Verstehen* proviene de Dilthey: “Weber no sólo absorbió las lecciones metodológicas de Dilthey sino que fue más allá de ellas en cuanto *practicante* de la hermenéutica”.⁸⁶¹ El arte de la hermenéutica es practicado por Weber lo mismo cuando contrapone el tradicionalismo empresarial de Jakob Fugger a la satírica descripción de Norteamérica de Kürnbergger a fin de resaltar lo distintivo del *ethos* de Benjamín Franklin, en cuanto auténtica

encarnación del moderno espíritu capitalista; la contraposición de las radicalmente diferentes cosmovisiones de Dante y Milton resalta lo distintivo de la ética del ascetismo intramundano; la lectura de Dowden le permite encontrar empáticamente el horror del dogma de la predestinación en Bunyan, y el alivio del predestinado ante la práctica pastoral de Bayley y Baxter también se realiza mediante el mismo principio de la comprensión interpretativa interna, al grado que resulta “central para el método de Weber la aceptación de que podemos imaginativamente recrear la actitud, valores y perspectiva psicológica de otra persona a través del tiempo, e incluso a través de las culturas”.⁸⁶²

El otro elemento extraído de la hermenéutica y que Weber practica con gran pericia es el de la retórica, pues todas las metáforas de las afinidades electivas, el caparazón duro como el acero, los últimos hombres como especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón, así como la idea del desencantamiento del mundo, entre muchos otros, son recursos de gran eficacia literaria y persuasiva. Al presentar además a sus principales protagonistas estilizados en términos típicamente ideales, “Weber va más allá del arte de la interpretación (hermenéutica) y ofrece al lector algo que está más cerca del arte del novelista”.⁸⁶³ No en balde la joven amante de Weber, la pianista Mina Tobler, quien no tenía la mínima formación académica, interpretó con entusiasmo a *La ética protestante* como una novela policiaca, y “Tobler nos recuerda que la interpretación del significado siempre se refiere a la reanimación de vivencias de un pasado no muerto, un pasado que es llevado a la vida”.⁸⁶⁴ Weber fue capaz así, mediante su retórica hermenéutica, de convencer a sus lectores del pleno significado e importancia de una etapa crucial en la formación de la cultura racionalista del capitalismo moderno.⁸⁶⁵

Dadas todas estas peculiaridades y sofisticaciones, es muy difícil refutar la tesis weberiana sobre el protestantismo. No porque sea verdadera, infalible o perfecta, sino porque su versatilidad le permite evadir buena parte de las críticas. No está formulada para ser falsada en términos popperianos, “no constituye una materia fácil de asir y las posibilidades de equivocarse con respecto a qué tipo de tesis es no son menores”.⁸⁶⁶ Para empezar, aunque ofreció una explicación como contribución a un debate más amplio, ese debate no es visible en el texto mismo. Puede fácilmente, además, confundirse con una narrativa histórica o con parte de una “gran narrativa”, lo cual para nada era su intención. Se presentó a sí misma como un tipo ideal de un “individuo histórico”, pero esta presentación rara vez ha sido plenamente entendida o ha gozado de comprensión, en parte porque pocos han leído a Rickert y pocos entienden lo que es un tipo ideal. Y en tercer lugar, su exuberante retórica ha llevado a que se le elogie o se le condene por aspectos que no son centrales a la capacidad explicativa de la tesis. A muchos críticos les ha sido imposible digerir la inconsistencia entre la ambiciosa audacia de la tesis y todas las cualificaciones, reservas, restricciones y excepciones que son gradualmente introducidas en el desarrollo del argumento. Weber no define además el

“espíritu del capitalismo”, como tampoco definió qué es la religión en el capítulo de la “sociología de la religión” de *Economía y sociedad*, y eso lleva inevitablemente a malos entendidos porque, cuando aparece algo parecido a una definición en la parte final de *La ética protestante* y se afirma que “los elementos esenciales de esa mentalidad que llamamos ‘espíritu del capitalismo’ son justamente los mismos que acabamos de reconocer como contenido de la ascesis profesional puritana”,⁸⁶⁷ se concluye que Weber no presenta ni una definición ni demuestra una relación causal válida, sino que cae en algo más cercano a una tautología que a una definición.

La tesis, sin embargo, puede salvarse porque no es difícil armar a partir de la incisiva argumentación de Weber las características del espíritu del capitalismo moderno, es decir, actitud racional y sistemática ante la vida y el trabajo, incesante labor, conducta ascética y concentración en los medios y la técnica por encima de los fines. Éstas son las actitudes inveteradas de aquellos que viven y trabajan en la cultura y la economía capitalista moderna. Weber ofrece a la figura de Benjamín Franklin, con su búsqueda racional y sistemática de la ganancia, como una ilustración del espíritu del capitalismo. Pero mucha tinta y controversia podían haberse ahorrado si una definición completa de este concepto hubiera sido proporcionada, de preferencia al principio, donde el lector hubiera esperado encontrarla.⁸⁶⁸

Whimster considera además que Weber no dio el mejor tipo de respuesta a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl, en parte porque adoptó una actitud “pugilística” frente a ellos, pero en esto se le escapan varias cosas. Primero, que Weber respondió en el estilo en que, especialmente Rachfahl, planteó la crítica. Segundo, que simplemente no es cierto que Fischer “haya hecho la primera reseña de la tesis en 1907”,⁸⁶⁹ pues la primera reseña fue la de Ferdinand Jakob Schmidt en los *Anuarios Prusianos* de noviembre de 1905, y por lo mismo Weber no podía considerar a Fischer su primer crítico, aunque al parecer Whimster desconoce esa reseña de Schmidt.⁸⁷⁰ Tercero, que al interpretar Fischer la tesis weberiana en un sentido idealista, Weber tuvo razón en indignarse y de nueva cuenta porque no es cierto que Fischer haya sido “el primero de muchos” en hacer tal evaluación, según dice Whimster, dado que Schmidt se había adelantado desde 1905 en esa interpretación aunque fuera para elogiar a Weber. Cuarto, que quien salió victorioso del debate en la primera década de la polémica centenaria fue Max Weber, y no Fischer o Rachfahl, pues ellos ya no fueron capaces de responder nada después del fulminante *Antikritisches Schlusswort* (o “Mi palabra final a mis críticos”) de Weber en 1910; y en el caso de Fischer el avasallamiento fue de tal magnitud que ya no volvió a publicar *nada* en su larga vida, pues murió ágrafo en 1975 a los 95 años de edad. Y quinto, que como mencionamos al final de la sección correspondiente a Rachfahl en el primer capítulo de la presente investigación,⁸⁷¹ le debemos agradecer que sus críticas le hayan obligado a Weber a formular con mayor nitidez y agudeza sus argumentos, pues es posible que sin ese acicate Weber no nos hubiera legado un resumen tan pormenorizado en sus dos respuestas a ese crítico con respecto a los objetivos,

límites, metodología y matices que inspiraron a su proyecto original sobre la relación de la ética protestante y la mentalidad del capitalismo moderno. La única razón por la que hoy en día se menciona a Rachfahl es porque tuvo el honor de que Weber le dedicara sus más extensas contracríticas. Las posteriores críticas de Sombart en 1913 y Brentano en 1916 fueron respondidas contundentemente por Weber en la versión revisada de *La ética protestante*.

Whimster concluye su libro con la propuesta de cuatro grandes temas para el futuro debate sobre la obra de Max Weber. En primer lugar, prestar mucho mayor atención a su “sociología económica” en la línea redescubierta por Richard Swedberg. En segundo lugar, ubicar mejor la posición central que Weber ocupa en la investigación hermenéutica al haber conectado el significado de la acción social con la imputación causal. Según Whimster, debe criticarse a Weber por no haberse comprometido en un explícito reconocimiento y un intercambio crítico con Dilthey de quien tantas cosas tomó, quizá porque a pesar de usar el método de la *Verstehen*, Weber quería mantener su distancia frente a cualquier posible acusación de psicologismo o de pertenecer a la corriente de la *Lebensphilosophie*. En la práctica, la manera en que Weber aplicó el método de la *Verstehen* resistió la posterior bifurcación entre positivismo y filosofía hermenéutica, dado que en su sociología puede encontrarse cómo la interpretación del significado puede ser al mismo tiempo una atribución de una causa o una razón para actuar, cuyas consecuencias son observables empíricamente.⁸⁷² En tercer lugar, su filosofía de la historia antievolucionista se basa en una fuerte construcción teórica donde la sociología histórica comparativa gira en torno a la complementación de determinados intereses materiales con intereses ideales. El modelo causal que subyace a esta complementariedad reside en el recurso de las afinidades electivas. Weber ya no superó la magistral y creativa manera en que puso en práctica este recurso en la primera versión de sus ensayos sobre la ética protestante. “La causación multifactorial y la selección natural pueden rastrear su linaje a Max Weber, pero al lado de las afinidades electivas, constituyen programas de investigación diferentes y separados”.⁸⁷³ Y, por último, debe discutirse si el racionalismo instrumental de la modernidad es un fenómeno específicamente occidental o si existen modernidades alternativas, pero en ello debe prestarse especial atención a que “por su propia naturaleza, la modernidad se preocupa más por la perfección de los medios que por la reflexión profunda sobre los fines que se proponga la humanidad”.⁸⁷⁴

El libro de Whimster fue una de las mejores aportaciones de 2007 al debate centenario sobre la ética protestante y superó, con mucho, la aportación altamente especulativa y sin buenos fundamentos del año anterior que el propio Whimster envió a un volumen colectivo editado por Ay y Borchardt, el cual intentaba explicar la razón de la “fascinación” que Weber ha ejercido en las ciencias sociales por más de un siglo.⁸⁷⁵ Deben mencionarse otras dos aportaciones de 2007 no tan afortunadas como la de

Whimster de ese mismo año en la clarificación del tema. Por un lado, Andreas Hess se preguntó si estaría justificado hablar de un equivalente funcional de la ética protestante en la ética jesuita del País Vasco en virtud del éxito de la élite empresarial de Bilbao,⁸⁷⁶ lo cual, aun en caso afirmativo, no ayuda en nada ni a refutar ni a confirmar la validez de la tesis weberiana. Por otro lado, Milan Zafirovsky publicó un libro sobre la ética protestante y “el espíritu del autoritarismo” para intentar demostrar que el puritanismo, tanto en Gran Bretaña como en Estados Unidos del siglo XVII al XXI, reproduce el autoritarismo político social más que la democracia política secular liberal.⁸⁷⁷ El autor no toma en cuenta de dónde viene la tradición liberal-democrática del mundo anglosajón al estar más preocupado por la denuncia política que por las razones que impidieron que esos países transitaran por la vía del autoritarismo real en el siglo XX, tal y como pasó con la Alemania nazi, la Italia fascista, la España franquista o la rusia estalinista. De cualquier modo, se trata de una obra que toca sólo incidentalmente la tesis weberiana de la ética protestante, y eso más por el título que por el contenido del libro.

Las aportaciones de 2008 a la polémica centenaria

Además del volumen colectivo coordinado en México por Luis Gómez sobre la actualidad de la obra de Max Weber, en 2008 aparecieron también otras obras importantes al debate sobre la actualidad y validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo. Cuatro artículos en particular mostraron diversas maneras y enfoques en que esa tesis ha sido discutida y probablemente todavía seguirá discutiéndose.

Así, Matti Peltonen distinguió la manera en que la tesis weberiana fue entendida y criticada, por un lado, entre los sociólogos y, por el otro, entre los historiadores económicos fundamentalmente anglosajones, y mientras que los primeros tendieron en general a aceptar la validez de una tesis previamente simplificada a la influencia causal del protestantismo sobre el capitalismo, que como dice correctamente Peltonen no es lo que Weber dijo, los historiadores económicos criticaron lo que de todos modos Weber no hubiera reconocido como su propia tesis.⁸⁷⁸ En otras palabras, lo que se conoce masiva y vulgarmente como “la tesis de Weber” en el sentido de una influencia causal del protestantismo sobre el capitalismo, no es lo que Max Weber planteó en sus ensayos sobre *La ética protestante*, donde fue el primero en calificar expresa y enfáticamente de “tonta y doctrinaria” la tesis según la cual el espíritu capitalista “sólo habría podido nacer por influencia de la Reforma con lo que el capitalismo sería un producto de la misma”.⁸⁷⁹ No obstante, a partir de la primera crítica de Tawney en 1926 a lo que supuso que era la tesis de Weber, los historiadores económicos han perdido el tiempo buscando y encontrando evidencia histórica pormenorizada para refutar lo que ellos creen que Weber dijo, a saber, que el protestantismo fue la causa genética del capitalismo moderno. Después de la traducción al inglés de *La ética protestante* por parte de Parsons en 1930, Tawney se retractó en 1938 de sus primeras críticas por infundadas, pero de todos modos su modelo inicial de crítica siguió influyendo de manera dominante en muchos historiadores económicos que consideraban más clara su versión de las cosas que lo que Weber realmente dijo.⁸⁸⁰

Durante el periodo de la Guerra Fría, es decir, de 1945 a 1989, la deformada interpretación de la tesis weberiana fue tomada por diversos sociólogos, especialmente en Estados Unidos, para fundamentar una teoría de la modernización que pudiera oponerse al marxismo, y algunos historiadores económicos como W. W. Rostow y T. S. Ashton la avalaron en el mismo sentido, aunque fueron más bien una excepción pues las críticas de Kurt Samuelsson y Riemersma siguieron el fácil camino establecido por H. M. Robertson desde 1933 de acumular evidencia histórica para refutar una caricatura de la tesis weberiana.⁸⁸¹ La crítica del historiador marxista E. P. Thompson estaba, por otro lado, mucho más cerca de la posición de Weber de lo que él nunca se imaginó, pues Weber no sólo tomó en cuenta cómo la ética de trabajo promovida por el ascetismo protestante

condicionó el modo de conducción de vida de los empresarios, sino también el de los trabajadores.⁸⁸² En cambio, la crítica dogmática del también marxista Gunder Frank se basó en una caricatura, y al parecer nunca se percató de que “al hacerlo así probó que no se puede encontrar la ‘tesis de Weber’ en los propios textos de Weber”.⁸⁸³ Pese a ello, una mejor lectura del texto original llevó a que partir de la década de los noventa surgiera mayor aceptación de la auténtica tesis weberiana por parte de historiadores económicos como David S. Landes en 1998, y de manera menos sofisticada por Niall Ferguson en 2001.⁸⁸⁴ Aunque Peltonen concluye que desde hace tiempo los críticos alemanes ya no cometen los errores de simplificación de los críticos anglosajones, pues aquellos siempre han podido recurrir al texto original y no requieren de interpretaciones sesgadas en inglés, el editor de la revista, Sam Whimster, lo reconviene sutilmente al recordarle que, además, “en la tradición alemana la cuestión está más densamente arraigada en la hermenéutica, donde el *Geist* no puede subsumirse a un factor del desarrollo histórico”.⁸⁸⁵

Christian Etzrodt pone a prueba la validez de la tesis weberiana sobre el protestantismo mediante el método de la falsación del racionalismo crítico de Karl Popper.⁸⁸⁶ La tesis es expuesta de manera justa y sistemática, sin simplificaciones, reduccionismos o caricaturas, para después criticar la manera en que ha sido puesta a prueba por algunos de sus intérpretes más serios, como Gordon Marshall y Malcolm MacKinnon. Etzrodt considera que aunque esas dos críticas cuestionan partes importantes de la tesis weberiana, ninguna consigue plenamente su propósito, en el caso de Marshall verificarla y en el de MacKinnon refutarla, pues ambas seleccionaron evidencia inadecuada en los sermones y cartas de pastores y empresarios neocalvinistas. Etzrodt, en cambio, pone a prueba la tesis de Weber mediante el trasfondo valorativo de teorías económicas contemporáneas al surgimiento del moderno espíritu capitalista, lo cual tiene la enorme ventaja sobre todas las pruebas anteriores de presentar *claramente* la literatura pertinente para el caso, y recurre a Adam Smith porque todos los economistas concuerdan en que en éste se encuentra el fundamento de la teoría económica moderna.⁸⁸⁷ Etzrodt demuestra que Adam Smith no sólo siempre expresó su preferencia religiosa por las sectas neocalvinistas, sino que también su propio modo de conducción de vida estuvo marcado por la austeridad del ascetismo protestante. En su *Teoría de los sentimientos morales* (1759) describió una ética protestante basada en una dedicada ética de trabajo, ascetismo y sanciones psicológicas, mientras que en *La riqueza de las naciones* (1776) propuso una teoría económica no sólo con todos los elementos del espíritu del capitalismo, sino también con una caracterización predestinacionista de todas las fuerzas detrás del funcionamiento del mercado, incluida la famosa “mano invisible”. Si se toma en cuenta que ambas obras forman parte de la más amplia filosofía moral de Smith, quien primero construyó su perspectiva ética y después su teoría económica, entonces debe concluirse, según Etzrodt, que

[...] la ética protestante de Smith tuvo una enorme influencia en la formulación de su teoría económica neocalvinista, y por lo tanto que he fracasado en mi intento de falsar la tesis de la ética protestante porque el fundador de la economía moderna y, en este sentido, el fundador del espíritu del capitalismo moderno (en la economía), era un neocalvinista. En lugar de falsarla, mi análisis más bien proporcionó sólida evidencia adicional a favor de lo correcto de la tesis de Weber [...]. No creo que el análisis aquí proporcionado deba ser considerado el final del debate, puesto que nunca podemos estar absolutamente seguros de lo correcto de ninguna tesis, sino sólo de la incapacidad de una teoría para pasar la prueba de los hechos. Pero también sabemos después de cien años de debate científico que la tesis de Weber ha resistido todos los intentos de refutarla. Y, por lo mismo, no puede estar tan fundamentalmente equivocada como algunos investigadores la han querido caracterizar. Lo cual, sin embargo, no debe detenernos para poner de nuevo a prueba la tesis de Weber en el futuro.⁸⁸⁸

Otro tipo de evidencia a favor de la tesis weberiana, pero circunscrita al caso de los cuáqueros y mormones cuáqueros en el valle de Delaware y en Utah es la ofrecida por Fleming en su informado artículo.⁸⁸⁹ Una crítica clásica a la tesis weberiana ha sido la de argumentar que los cuáqueros eran ricos no por su ética protestante, sino por sus eficientes redes sociales. Sin embargo, la migración de los cuáqueros mormones a Utah, donde sobresalieron por su mayor riqueza frente al resto de los mormones de esa área, demuestra que su prosperidad no dependía de la amplia red de contactos sociales en Delaware, sino de sus características individuales de trabajo arduo y sistemático, austeridad ahorrativa y capacidad empresarial. “Indudablemente hay muchos caminos para la riqueza y las circunstancias juegan un papel principal en ello, pero el tremendo éxito económico de los cuáqueros continúa prestando credibilidad a las afirmaciones de Weber sobre el nexo entre la ética religiosa y el espíritu del capitalismo”.⁸⁹⁰

Parecería pues que pasado el primer centenario de guerra académica sobre la validez de la tesis weberiana, las más recientes aportaciones se sitúan del lado de la trinchera a favor de ella, pero lo característico de esa tesis y lo que explica su longevidad no es tanto que pueda acumular nueva evidencia a su favor, o la extrema dificultad que hay para refutarla o falsarla, sino más bien su capacidad de generar renovadas críticas, o bien de inspirar nuevas investigaciones que van más allá del interés por confirmarla o refutarla. Este último es el caso de un artículo de Richard Lloyd que fue el único seleccionado sobre el tema de la ética protestante para un libro cuyo propósito es demostrar la importancia y vigencia contemporánea del pensamiento weberiano en su conjunto.⁸⁹¹ Lloyd sostiene que el intercambio entre lo cultural y lo estructural en la concepción del trabajo y su ética no es algo fijo en Weber, sino que debe ser examinado en términos de las condiciones históricas específicas que predominan en diferentes periodos y diferentes circunstancias culturales. A partir de la tesis weberiana sobre la ética protestante, y las posteriores reflexiones de Gramsci y revisiones de Daniel Bell sobre la modificación de la ética de trabajo en las condiciones de capitalismo avanzado, Lloyd hace una fenomenología de lo que llama la “ética bohemia” que surge en el esteticismo parisino de

finales del siglo XIX, pero que es posible encontrar hoy en muchos distritos de las grandes urbes del capitalismo globalizado de principios del siglo XXI. A primera vista, estas dos concepciones del trabajo y del modo de conducción de vida parecen lo más radicalmente opuesto, pero si se analizan con mayor detenimiento se pueden encontrar sorprendentes similitudes, aunque sean furiosamente negadas por sus respectivos representantes. Por ejemplo, aunque los bohemios se burlen de la esterilidad conformista del hombre de negocios, no por ello abandonan la esperanza de heredar alguna fortuna regida por las reglas de la economía de mercado; y aunque se les impute la preferencia por el hedonismo en vez del ascetismo, en la práctica la realidad frecuentemente les impone privaciones de las que presumen ostensiblemente para definir su propia identidad avalada por una ética que no se vende a tentaciones materiales, con lo cual acaban por llevar, así no se lo hayan propuesto deliberadamente, una vida ascética valorada éticamente.⁸⁹²

Es cierto que los bohemios aborrecen el utilitarismo de la ética protestante, pero al igual que el puritano se siente predestinado y elegido para una misión superior, al grado que “tanto para el calvinista, como para el joven artista, el puesto entre los verdaderamente ‘elegidos’ en oposición a la gran masa de los no elegidos, se convierte en una preocupación central”.⁸⁹³ Y la famosa aversión del bohemio al trabajo no es tanto por estar comprometido con la ociosidad, sino por un repudio a la distracción de su vocación, de tal modo que lo que aparece como ocio es un componente esencial de su *ethos* creativo.

Ha llegado la era, no obstante, en que la ética bohemia puede resultar más adaptable a los desafíos del capitalismo globalizado, y que puede sobrevivir mejor en él que la tradicional ética protestante. ¿Por qué? Pues porque hoy se les exige a los trabajadores mayor “creatividad individual” y ser más competentes ante las exigencias de la producción flexible, de tal suerte que deben ser capaces de adaptarse a lo que Ulrich Beck ha denominado las condiciones de enorme riesgo e incertidumbre de la sociedad globalizada. El bohemio era un desadaptado en la era del trabajo rutinario de la producción fordista y la línea de ensamblaje, pero como la vida bohemia se caracteriza por la contingencia que infecta ahora a amplios sectores de la economía posindustrial, la ética bohemia eleva la tolerancia ante la incertidumbre al rango de una de sus mayores virtudes: “como artista sabes que no puedes tener seguridad para el resto de tu vida”. Eso lleva a que la disposición a usar el riesgo como una medalla honorífica sea exhibida hoy por la ética bohemia, incluso cuando los bohemios entran a un trabajo temporal no relacionado con su arte.⁸⁹⁴ La ética bohemia se adapta así mucho mejor que la ética protestante a los imperativos de la acumulación flexible y el empleo contingente, aprovecha las ventajas comparativas de su adaptación a lo largo de décadas de repetición cultural y puede desempeñarse mejor en las condiciones del nuevo tipo de producción capitalista y de la sociedad del riesgo aunque lo nieguen furiosamente sus adherentes.⁸⁹⁵

Lloyd concluye su imaginativo artículo señalando que una flexible lectura de la tesis weberiana que no cosifique ahistóricamente ni la “ética protestante” ni las modalidades específicas del capitalismo moderno, continúa siendo un medio muy útil para orientar nuestro análisis de las tendencias culturales en la actual etapa del capitalismo global neoliberal.⁸⁹⁶

Jack Barbalet de la Universidad australiana de Sidney occidental publica también en 2008 un libro cuyo propósito central, no plenamente confesado, es cuestionar la tesis weberiana por varios flancos, a fin de demostrar que “en última instancia” la religión no tiene nada que ver ni con el desarrollo del capitalismo moderno ni con su espíritu.⁸⁹⁷ Para Barbalet, el primer flanco de ataque se encuentra por el lado de ubicar que el motivo último de la redacción de los ensayos de Weber sobre el protestantismo no se encuentra tanto en la demostración histórica de una motivación religiosa en el desarrollo del capitalismo moderno durante los siglos XVI y XVII, sino en un proyecto educativo para la clase media alemana que se remonta a su conferencia inaugural como profesor de Friburgo en 1895, nueve años antes de la aparición del primer artículo sobre la ética protestante. En esa conferencia pueden encontrarse todos los temas de *La ética protestante* aunque en “diferente clave”, pues Weber aborda ahí la asociación entre el interés económico y la religión, el problema valorativo sobre el tipo de ser humano que genera el capitalismo deshumanizado y tecnologizado, la manera en que debe entenderse el fundamento apropiado de la vocación profesional moderna y la necesidad de educar política y económicamente a las clases medias alemanas.⁸⁹⁸ Si se lee a *La ética protestante* en el contexto de la conferencia de 1895, puede entenderse como una mera alegoría sobre las posibilidades futuras de la Alemania guillermiana, las cuales se basaban para Weber en diferentes proyectos de educación política: una que siguiera el tradicional autoritarismo conformista y reaccionario del luteranismo, y otra que siguiera la más moderna y dinámica forma de vocación profesional del ascetismo intramundano calvinista, la cual explicaba para Weber el meollo del éxito económico y político anglosajón y, por ello lo proponía como el modelo educativo para Alemania.⁸⁹⁹

El segundo flanco de cuestionamiento es abordado mediante una comparación de las diferencias de la noción de vocación profesional (*Beruf*) en *La ética protestante* y en las conferencias de 1917 y 1919 sobre la ciencia y la política. Es cierto que la conexión entre la acción racional y la vocación se encuentra en todas esas obras, pero mientras que en *La ética protestante* la práctica de la vocación se consigue mediante una supresión o represión de las emociones, en las conferencias de la política y la ciencia la vocación se alcanza y se expresa mediante una intensificación de las emociones y la pasión, lo cual confirma para Barbalet que el propósito central de *La ética protestante* tiene que ver más con la educación política alemana que con la explicación histórica sobre los orígenes del capitalismo. Si Weber cambió su apreciación sobre la relación entre la racionalidad

ascética y las emociones, eso puede explicarse en función de factores biográficos como su encuentro erótico con la Richthofen y sus experiencias en el Monte Verità de Ascona entre 1910 y 1913.⁹⁰⁰ Esto permite a Barbalet conducir su ataque al principal flanco de toda su estrategia donde intenta demostrar históricamente los orígenes emocionales del capitalismo en la Inglaterra del siglo XVII.⁹⁰¹ Lejos de rechazarla o reprimirla, la temprana economía capitalista requería mucho más que hoy de la articulación de emociones al prestar especial atención a las intenciones y sentimientos de los otros, a fin de poder establecer el nexo de confianza que requieren todas las transacciones económicas, especialmente las crediticias. La literatura sobre las emociones en la Inglaterra de los siglos XVI y XVII es enorme, y no nada más fue escrita por pastores protestantes como Baxter, sino también por autores católicos, con lo cual Barbalet deduce que la confesión religiosa no es relevante para la configuración cultural del capitalismo inglés del siglo XVII, pero que tampoco se basó éste en una supresión de las emociones, sino más bien en su exaltación, pues esa literatura contribuyó a la legitimación de la motivación autointeresada en la búsqueda de las ganancias.⁹⁰²

El análisis de las emociones le sirve a Barbalet para contraponer la *Teoría de los sentimientos morales* de Adam Smith con la tesis weberiana, a fin de emprender el ataque por un cuarto flanco encaminado a demostrar que la ética protestante no es un factor necesario en la explicación del espíritu del capitalismo.⁹⁰³ A partir de las semejanzas entre Smith y Weber con respecto a que el espíritu del capitalismo puede verse como un imperativo ético dirigido a ganar dinero como un fin en sí mismo, y la localización social de ese espíritu en los estratos de clase media de la sociedad europea de los siglos XVI y XVII, Barbalet encuentra que para Adam Smith la fuente de ese imperativo ético emana de la sanción social recíproca entre individuos que buscan y aprovechan nuevas oportunidades para reproducir la ganancia de la inversión de capitales, apoyándose para ello en cambios institucionales como la disponibilidad de fuentes independientes de crédito. Aunque Weber no ignora estos factores parece dar mayor peso al factor religioso que inhibe el consumo y promueve el ahorro generando así, de manera no buscada, la acumulación de capital. De tal modo que mientras Weber trata la frugalidad capitalista en términos del condicionamiento religioso, Smith la ve más bien como una gratificación diferida; y mientras el primero entiende la búsqueda de la ganancia como fin en sí mismo en términos de una socialización ética, Smith la considera como un resultado del control social comunitario mediante la simpatía. En suma, Smith atribuye a la emulación y la aprobación social la función legitimadora de la riqueza que Weber atribuye al factor religioso. La ruta de Smith hacia el espíritu del capitalismo se da en términos de procesos sociales más que en términos de una motivación religiosa, y, por lo mismo, convierte en irrelevante el factor de la ética protestante.⁹⁰⁴ Ahora bien, mediante esta simplificación Barbalet caricaturiza a Weber pero también a Smith, pues ni

el segundo está tan libre de la perspectiva de la ética protestante sobre todo en su *Teoría de los sentimientos morales*, ni el primero está tan alejado de los factores sociales e institucionales del proceso económico, según lo demostró en ese mismo año de 2008 Christian Etzrodt en el artículo examinado un poco más arriba, y en donde se toma en cuenta, además de la perspectiva neocalvinista de Smith, la importancia de *La riqueza de las naciones* para toda su filosofía moral.⁹⁰⁵ Por otro lado, Barbalet no menciona ni una vez el término de la *Lebensführung* o modo de conducción de vida tan crucial en *La ética protestante* para introducir precisamente el factor sociológico por encima del dogma teológico y así explicar cómo amplios sectores sociales adoptaron un determinado estilo de vida metódico tan afín y favorable al desarrollo de la mentalidad capitalista moderna, y tampoco menciona, en este específico capítulo de su libro, que Weber prestó una esmerada atención a los factores institucionales del surgimiento y desarrollo del capitalismo moderno como sistema en obras como *Economía y sociedad* e *Historia económica general*.

El tratamiento de esas obras lo reserva Barbalet para emprender el ataque más fallido e infructuoso de su crítica por un quinto flanco, mediante la comparación de las teorías de Weber y Thorstein Veblen sobre los orígenes institucionales del capitalismo moderno.⁹⁰⁶ Aunque en ese capítulo Barbalet se centra en *Historia económica general* para dar cuenta de la más completa teoría institucional de Weber sobre el surgimiento del capitalismo moderno como sistema, fracasa en su argumentación para convencer al lector de que la teoría evolucionista, darwinista, orgánica e instintiva de Veblen es mejor o más explicativa que la de Weber por el solo de hecho de *no* incluir el factor religioso. Barbalet se percata de que el evolucionismo Darwiniano de Veblen puede antojarse hoy, especialmente ante el posmodernismo y el posestructuralismo, como algo anacrónico y superado si no es que abiertamente “primitivo” y “tonto”.⁹⁰⁷ Pero aun así la ventaja del evolucionismo de Veblen reside en que no es “totalmente” teleológico, toma en cuenta las instituciones mediante un proceso de adaptación gradual y no requiere incorporar ningún factor religioso como punto de partida. Es cierto que la introducción de la contraposición entre el “instinto industrial” y el “instinto predatorio” como motor de ese proceso evolutivo en la teoría organicista de Veblen permite sospechar que no sólo es profundamente irracional e “ingenua”, sino que además tiene serias deficiencias explicativas, además de resultar “irrisoria”,⁹⁰⁸ pero eso no arredra a Barbalet para considerarla mejor que la teoría institucional de Weber por el hecho de que en Veblen “simplemente no hay necesidad de una teoría especial sobre los orígenes del capitalismo, similar al argumento de la ética protestante de Weber relativo al especial papel predominante de la religión en la formación del capitalismo moderno en los siglos XVI y XVII”.⁹⁰⁹

Para defender a Veblen, Barbalet caricaturiza la tesis weberiana, pero ésta no asigna

ninguna función determinante o predominante al factor religioso en la explicación del surgimiento del capitalismo moderno como sistema, y menos en *Historia económica general*, por lo que toda la argumentación de Barbalet lejos de ser convincente se vuelve, efectivamente, ridícula e ingenua, en parte porque Weber mismo le respondió anticipadamente al calificar de “tonta y doctrinaria” la tesis que quisiera proponer al protestantismo como causa genética del espíritu capitalista, o que se la quisiera atribuir a él.⁹¹⁰ Todavía más infructuoso resulta el intento de Barbalet por convencer al lector de la superioridad de Veblen sobre Weber para explicar los aspectos políticos y el papel del Estado en el desarrollo del capitalismo moderno,⁹¹¹ especialmente porque el crítico australiano no toma en cuenta las extensas secciones de la sociología de la dominación de Max Weber en *Economía y sociedad* y omite el meollo de la teoría del Estado de Weber que aparece en el parágrafo 8 del capítulo IV de *Historia económica general* dedicada a explicar el origen del capitalismo moderno.⁹¹² Barbalet tampoco parece percatarse de que en esta última obra el papel de la ética protestante es tan sólo un factor complementario a una compleja explicación institucional sobre el surgimiento y funcionamiento del capitalismo moderno como *sistema*, y de que en este sentido la teoría de Weber resulta más compleja, rigurosa y explicativa que la de Veblen, como ya lo había sido frente a la de Sombart, la cual, a su vez, sirve de sustento a la de Veblen.

Después de este rotundo fracaso, Barbalet emprende el ataque por un sexto flanco e intenta refutar ahora la tesis de Weber con respecto a que los judíos no podían ser los portadores del espíritu empresarial y metódico del capitalismo moderno básicamente por su ubicación social como “pueblo paria” y su doble moral exogámica y endogámica en las transacciones comerciales, razón por la cual fueron los protestantes quienes tuvieron la mejor ubicación social para desarrollar una ética económica acorde con el espíritu del capitalismo racional moderno.⁹¹³ Barbalet considera que esta interpretación deriva de la construcción metodológica típico ideal de Weber, pero que si los judíos eran un pueblo paria eso no se debía a sus propias creencias y convenciones religiosas, sino a su exclusión del proceso productivo por las guildas y otras formas cristianas de organización económica medieval. Además, es posible encontrar casos en los que los judíos se prestaban dinero entre sí cobrando los mismos intereses que a los cristianos.⁹¹⁴ Barbalet concluye su ataque a la tesis weberiana aseverando que el caso de los judíos no permite corroborar la influencia del factor religioso sobre el resultado económico, y aunque esto no baste por sí solo, la detallada crítica por seis flancos distintos que ha hecho en su libro sí logra, a su juicio, refutar “la bien conocida posición de Weber con respecto al papel de las creencias religiosas en la acción económica”.⁹¹⁵

Lo cierto es que cada uno de los flancos atacados implica aceptar premisas no comprobadas por Barbalet. Por ejemplo, para nada es evidente que la clave de lectura de *La ética protestante* esté en el programa educativo para Alemania que aparece en la

conferencia inaugural de 1895. Para empezar son dos géneros literarios muy distintos, y si bien una conferencia inaugural en una cátedra universitaria sí debe hacer, por su naturaleza intrínseca, referencia a un proyecto educativo, ése no es el caso de los artículos sobre la ética protestante diseñados para una revista científica y que surgieron a partir del propósito de reseñar la obra de Sombart sobre el capitalismo moderno y después presentar una tesis alternativa a la de él sobre ese mismo tema. En segundo lugar, Weber dice expresamente que su tesis es esencialmente histórica y tiene un ámbito de validez muy circunscrito tanto espacial como temporalmente, por lo que no vendría al caso un intento de extrapolación a la Alemania del siglo XX. Así como su tesis no tiene ninguna pretensión de proselitismo confesional, tampoco la tiene en el ámbito pedagógico. Eso simplemente no puede desprenderse del texto mismo, y representa una violación del horizonte hermenéutico afirmar que aunque el autor “no lo haya dicho así” su verdadero propósito es el que el intérprete quiere que tenga porque lo “leyó en la clave” de otro texto muy heterogéneo. Por supuesto que ambos textos son comparables para otros propósitos, pero no en el educativo, en el que el texto de 1895 sí plantea expresamente ese problema, mientras que el de 1904-1905 no lo hace y surge de otro tipo de incentivos, motivaciones y propósitos.

En tercer lugar, Weber dice expresamente al final de sus ensayos que “el capitalismo victorioso” ya no requiere de la motivación que lo acompañó en un inicio porque ya opera sobre bases mecánicas,⁹¹⁶ por lo que si la hermenéutica filológica de la noción de *Beruf* en Lutero está circunscrita a su horizonte histórico, y el de su recuperación por el ascetismo intramundano de los siglos XVI y XVII, eso no implica que el uso de la noción de *Beruf* en las conferencias del político y el científico tenga que ser necesariamente el mismo que el del protestantismo de los siglos XVI y XVII. Conceptos y nociones se transforman como lo sabe todo buen historiador de las ideas, especialmente si usa la Rickertiana “relación a valores”, y cuando Weber habla de la *vocación* del político en 1919 no tiene por qué circunscribirse al significado de vocación en el siglo XVI. De tal modo que no hay ninguna contradicción en que Weber se refiera a la “pasión” de la política en el siglo XX y al mismo tiempo describa el esfuerzo del ascetismo intramundano del siglo XVII por eliminar las pasiones y sentimientos en el modo de conducción de vida de esa época. Nuevamente es Barbalet quien viola el horizonte de interpretación hermenéutica al exigir esa coherencia artificial en textos de muy diversa procedencia y propósito, y es él quien saca a *La ética protestante* fuera de contexto en vez de ubicarla “en contexto” según pretende el subtítulo de su libro.

Probar que había una enorme literatura sobre las emociones en el Londres del siglo XVII no afecta la validez de la tesis weberiana, pues es una falacia del tipo narrativo “era de noche y sin embargo llovía”. Por un lado, también había ese tipo de literatura en otros países europeos, y, por el otro, el racionalismo ascético no excluye todas las emociones,

sino sólo las que puedan ofender a Dios. Está permitido, y no puede ofender, el temor a Dios de los temblorosos cuáqueros que es indudablemente una emoción, como también lo es la devoción pietista o la expresión de alegría (¡aleluya!) por la conmemoración del nacimiento del Mesías y nada de esto se opone al modo de conducción de vida de las sectas calvinistas. De tal modo que Barbalet no prueba nada contra la tesis weberiana por haber encontrado una gran literatura sobre las emociones en la Inglaterra del siglo XVII. Eso constituye más bien una enorme acumulación de evidencia irrelevante. Las serias deficiencias de su interpretación de la relación de Weber con Adam Smith y Veblen ya han sido mencionadas, y con respecto a la tesis sobre los judíos lo importante en la polémica de Weber con Sombart era la *ubicación social* de los judíos como “pueblo paria”⁹¹⁷ que les impidió dedicarse al capitalismo industrial, por lo que no pudieron ser los portadores del espíritu capitalista que exigía un metódico modo de conducción de vida. Y si la razón para esa ubicación no provenía de sus propias creencias y convenciones religiosas, sino de los cristianos o musulmanes, eso no afecta su localización social. Judías o cristianas, fueron ideas de carácter religioso las que determinaron a final de cuentas esa ubicación, con lo que la objeción de Barbalet queda sin efecto.

Barbalet comete el craso error interpretativo que ya no cometen desde la década de los años setenta los autores alemanes porque ellos ya no leen *La ética protestante* como una tesis aislada, sino en el contexto más amplio de significado que le da el proceso de la racionalización en general descrito en el primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*, donde Weber insertó deliberadamente la segunda versión de sus ensayos sobre la ética protestante. Ése es el verdadero contexto de interpretación hermenéutica sancionado por el propio autor de los ensayos, y no los descontextualizados “contextos” inventados por Barbalet. Por eso le salió mal su interpretación y fracasó en sus seis intentos consecutivos de refutar la tesis weberiana.

La interpretación del historiador Peter Ghosh en 2008

Una valiosa y cuidadosa contribución interpretativa, en abierto contraste con la limitada de Barbalet, fue la aportada por el historiador Peter Ghosh del St. Anne's College de la Universidad de Oxford.⁹¹⁸ En los nueve capítulos de un libro que reúne siete artículos de gran erudición publicados entre 2003 y 2006 y dos inéditos, Ghosh explica a cada paso que constituyen materiales preparatorios para una nueva edición crítica que publicará próximamente la Oxford University Press. Pero a diferencia de otros estudios sobre Weber, Ghosh declara que “tanto el argumento como el enfoque de estos ensayos es absolutamente histórico”,⁹¹⁹ en el sentido de que, por un lado, no pretende usarlos para hacer ninguna teoría sociológica, aun cuando los sociólogos puedan usarlos para sus propios objetivos, y, por otro lado, no está interesado en probar o refutar la validez histórica del contenido de *La ética protestante*, sino más bien en explicar la construcción histórica del texto mismo, en una línea metodológica de *historia de las ideas* no muy diferente a la emprendida en la década de los setenta por Quentin Skinner. Dado que “la exploración *histórica* de los orígenes, génesis y significado de sus temas más centrales se encuentra aún en su infancia”, Ghosh se propone emprender esta tarea con un nuevo tipo de rigor histórico hermenéutico pues hasta que no se haya captado adecuadamente la historia de este texto central y emblemático “no podrá haber una biografía intelectual de Max Weber, debido a que *La ética protestante* es en sentido muy real el punto central de su vida”.⁹²⁰ Lo único que tenemos para esa biografía siguen siendo los bloques volcánicos que nos legó en 1926 Marianne Weber, pues lo escrito por Joachim Radkau en 2005 no se ocupa del “pensamiento”, sino de la “pasión” de Weber y, por lo mismo, “no es de ninguna manera una obra de historia intelectual”.⁹²¹ Los ensayos reunidos por Ghosh tampoco están en formato de biografía intelectual, pero se ofrecen como los “primeros lineamientos” de esa biografía en virtud de su imperiosa necesidad pues “sin la biografía intelectual de Max Weber, no hay Max Weber”.⁹²²

Peter Ghosh tiene el mérito de hacer un riguroso análisis, selección y rastreo de las fuentes históricas de Max Weber, lo mismo para descubrir que Weber se basó en fuentes escocesas y anglo-irlandesas, pero no propiamente inglesas, para construir su tipo ideal del puritanismo, que para encontrar en la ponencia que llevó Max Weber a san Luis Missouri en la segunda mitad de 1904 una sinopsis de su teoría institucional sobre el capitalismo como sistema, ausente en los ensayos de esa misma época sobre el protestantismo.⁹²³ Ese mismo criterio de rastreo de fuentes le permite a Ghosh ubicar con precisión cuando fue que Weber introdujo el complicado caso de Holanda en su tesis sobre la ética protestante y, lo más novedoso, la propia tesis de Ghosh con respecto a que las últimas correcciones de fondo para la segunda versión de *La ética protestante* no fueron en 1919-1920 como se había creído hasta muy recientemente, sino en 1908 pues

lo revisado y corregido en 1919 fue, según Ghosh, ya muy superficial.⁹²⁴ Esto tiene que ver también con las razones por las cuales Weber no conoció nunca sus ensayos como un libro independiente, pues aun cuando tenía ese proyecto de publicación en marcha hasta 1908, la herencia que recibió Marianne en 1907 y que permitió a los Weber comprar la gran mansión de los Fallenstein a orillas del Neckar justo enfrente del castillo de Heidelberg, convirtió en algo insignificante el atractivo de remuneración monetaria que podía tener la publicación de *La ética protestante* en forma de libro.⁹²⁵ Lo que a mi juicio no encaja del todo bien en la ingeniosa tesis de Ghosh es que en 1908 Weber todavía no había iniciado su ácida polémica con Felix Rachfahl, especialista en historia holandesa, y todo indica que los agregados sobre Holanda en la segunda versión de *La ética protestante* fueron hechos a raíz de esa polémica en 1910, año en que Weber escribió “Mi palabra final a mis críticos”⁹²⁶ y dejó ya por la paz a *La ética protestante* para dedicarse de lleno a otros proyectos que culminarían en los diversos manuscritos de *Economía y sociedad* y la sociología comparada de las grandes religiones universales. No es para nada convincente, por otro lado, la hipótesis de Ghosh en el sentido de que Weber ya no tuvo suficiente tiempo en 1919 e inicios de 1920 para hacer buena parte de los agregados y modificaciones con los que hoy conocemos la segunda y definitiva versión de *La ética protestante*.

En el capítulo más extenso de su libro, relativo al lugar del judaísmo en la tesis weberiana sobre el protestantismo, Ghosh aporta novedosa información sobre la intensa relación de los Weber con la comunidad judía en Alemania y la manera como interactuaron con judíos americanos de origen alemán en 1904 durante su viaje a Estados Unidos.⁹²⁷ Debido al énfasis de los puritanos en el Antiguo Testamento, Weber encontró una afinidad esencial entre puritanos y judíos, en parte por referencias literarias como las de Edward Dowden, quien acuñó la expresión, retomada gustosamente por Weber en *La ética protestante*, de la existencia de un “hebraísmo inglés” en el siglo XVII,⁹²⁸ o por la importancia que Weber asignó, siguiendo la historia de los judíos en once tomos de Heinrich Graetz (1817-1891), al “judaísmo talmúdico” como punto de intersección estratégica para explicar la afinidad entre el judaísmo y el puritanismo de principios del siglo XVII.⁹²⁹ De Graetz proviene también la información del viaje de Holanda a Inglaterra de Manasseh ben-Israel para solicitar y asegurar en 1655 ante Cromwell derechos de ingreso y establecimiento de judíos, lo cual les fue concedido por el gran protector apoyado en el argumento de que la expulsión de los judíos de Inglaterra en 1290 carecía de validez jurídica dado que no fue promulgada por el Parlamento.⁹³⁰ A diferencia de Graetz, sin embargo, Weber consideraba que la principal afinidad entre puritanos y judíos se encontraba en la importancia que ambos asignaban a la ley, y no a la guerra como creía el eminente historiador judío.⁹³¹ Por último, la carta pública del 16

de noviembre de 1905 del presidente de Estados Unidos, Theodore Roosevelt, donde condenaba la persecución de los judíos en rusia y estipulaba que la asimilación de los judíos forma parte esencial de la configuración nacional norteamericana, era bien conocida y valorada por Weber.⁹³² Aunque no pudo influir en la redacción de la primera versión de los ensayos sobre la ética protestante, sí tuvo un gran peso tanto en los ensayos sobre el *Antiguo judaísmo* durante la Primera Guerra Mundial como en la segunda versión de *La ética protestante* publicada en 1920.⁹³³ En todo caso Weber conocía la carta de Roosevelt directamente y sin intermediación de Sombart, quien ya la había citado en su libro de 1911 sobre los judíos.⁹³⁴

Las afinidades entre judaísmo y puritanismo no eliminan, por otro lado, sus enormes diferencias derivadas entre otras cosas de su diferente ubicación social. Esa diferencia explica que para el joven Weber los judíos no fueran mencionados en su tesis doctoral sobre la historia de las asociaciones comerciales en la Edad Media (1889), o en la organización del trabajo industrial ya sea en la industria doméstica o la fábrica.⁹³⁵ La diferencia entre el judaísmo y el cristianismo en general no residía para Weber en el contenido ético intrínseco de ambas religiones, sino en el ritual y las convenciones, pues mientras los judíos insistieron en la exclusividad ritual (el Sabbath, la dieta y la circuncisión), los primeros cristianos la abandonaron o flexibilizaron, y eso es lo que explica su “victoria” proselitista y expansiva. “Cuando este análisis se toma al lado de su creencia en la capacidad puritana para la ‘reabsorción’ [de los judíos], no nos queda ninguna duda referente a lo enfática e intelectualmente distintiva que era la judeofilia de Max Weber”.⁹³⁶

Ghosh no lo menciona expresamente, pero la introducción en la segunda versión de *La ética protestante* de la noción del “desencantamiento del mundo” atribuye en términos *típico ideales* una función “evolutiva” (“mínima evolutiva” dirán Sprondel y Seyfarth en 1973, y Schluchter en 1979) al antiguo judaísmo en el proceso de racionalización occidental que culmina con la plena racionalización del problema de la teodicea en el ascetismo intramundano del protestantismo puritano y calvinista.⁹³⁷ En otras palabras, el proceso de la racionalización occidental no puede entenderse sin la función racionalizadora del antiguo judaísmo en una mediación que pasa necesariamente por la afinidad detectada por Weber entre el puritanismo y el judaísmo. No obstante, el Weber que descubre a partir de 1913 esta importante noción y que acepta por primera vez el barbarismo terminológico de “sociología”, adjetivado por la *Verstehen*, como distintivo de su forma de hacer ciencia social, es también un Weber historicista, con una noción pluralizada y relativizada de la racionalidad, por lo que ontológicamente era antievolucionista, tal y como ya lo había demostrado desde 1965 el historiador Wolfgang J. Mommsen, no tomado en cuenta por Ghosh en este punto. De tal modo que el aspecto más importante del “lugar que ocupa el judaísmo” en el argumento de *La ética*

protestante, especialmente en su segunda versión de 1920, es perdido de vista por Ghosh, quien por ello reconstruye mal tanto la cuestión de las tendencias evolutivas en la obra de Weber, como la influencia del historicismo tardío alemán (Troeltsch y Meinecke) en ella.⁹³⁸

Pese a toda su admirable erudición en fuentes escondidas y específicas de *La ética protestante*, Ghosh comete graves errores interpretativos en la cuestión de si Weber era o no “evolucionista”, básicamente por desconocer la gran polémica generada en torno a este tema en la literatura especializada sobre Weber de la década de los años setenta, sobre todo en Alemania.⁹³⁹ De tal modo que Ghosh descubre “el hilo negro” cuando afirma que hasta ahora “ha sido muy poco bien entendido” que aunque el capitalismo ocupó el centro del interés intelectual del joven Weber entre 1890 y 1908, esto sufrió después una gradual transformación iniciada por la creciente importancia que empezó a tener la cuestión de la racionalidad a partir del segundo ensayo sobre *La ética protestante* en 1905, de tal modo que “el capitalismo fue sustituido como interés central por la racionalidad y la racionalización”.⁹⁴⁰ En realidad ese “descubrimiento” es precisamente en el que se basa buena parte del enfoque alemán sobre *La ética protestante*, según hemos podido constatarlo a lo largo de la presente investigación, ya sea en Abramowski y Mommsen en la segunda mitad de la década de los años sesenta, o Seyfarth, Sprondel, Weiss, Tenbruck y Schluchter en la década de los años setenta, o Habermas en 1981.

Por otro lado, cuando Ghosh encuentra que “la evidencia de la preocupación de Weber por un esquema evolutivo de largo plazo se encuentra expuesto por todas partes en su obra temprana”,⁹⁴¹ también tiene razón, pero no cita la confesión expresa de Weber al respecto por haber trabajado con categorías marxistas evolutivas en su juventud, aunque eso fuera “peligroso” y debía ser sustituido por un enfoque típico ideal para abordar incluso procesos de desarrollo (*Entwicklung*) cuya racionalidad es construida por el historiador y no “descubierta”, de tal modo que no puede haber una evolución ontológica inmanente, sino únicamente construida por el investigador.⁹⁴² Ese tratamiento típico ideal del proceso “evolutivo” de la racionalización occidental fue precisamente lo que hizo Weber cuando introdujo después de 1913 el término del “desencantamiento del mundo” en la segunda versión de *La ética protestante* (lo cual constituye prueba irrefutable de que Weber *sí revisó sustancialmente* sus ensayos después de 1913 y no pudo haber suspendido su revisión en 1908, aunque Ghosh opine lo contrario). El Weber posterior a 1913 es el que no es evolucionista, sino pluralista, historicista tardío y anti teleológico, tal y como lo demostró Wolfgang Mommsen desde 1965.⁹⁴³ Fue Tenbruck quien quiso hacer en 1975 del Weber tardío un idealista neoevolucionista, pero eso siempre fue refutado por Mommsen y, en menor medida, por Schluchter. De tal modo que el profesor Ghosh hará bien en ponerse a revisar la literatura especializada en alemán sobre Weber, especialmente de la década de los años

setenta, antes de seguir confundiendo las cosas o descubrir cosas que ya fueron descubiertas hace más de un tercio de siglo y que también se encuentran en español, aunque no pretendemos que revise estas últimas.⁹⁴⁴ La equivocada interpretación de Weber como un teórico evolucionista también aparece cuando Ghosh lo contrapone al escepticismo historicista de Jacob Burckhardt, a pesar de que como lo demuestra bien el propio Ghosh este historiador suizo era más admirado por Max Weber que cualquier otro historiador alemán, con la posible excepción de Theodor Mommsen.⁹⁴⁵

Y en cuanto a la pretensión de estar haciendo por primera vez una lectura de *La ética protestante* desde la perspectiva de un historiador, Ghosh parece estar desinformado. Posiblemente considera que la única aproximación histórica a las fuentes de *La ética protestante* antes de la suya fue la de Hartmut Lehmann quien fracasó en su intento de hacer una edición crítico-histórica de *La ética protestante* para el ambicioso proyecto editorial de la *Gesamtausgabe*. Pero hay otros historiadores, además del egregio Wolfgang Mommsen, que también se han ocupado del análisis histórico crítico de las fuentes de las obras de Weber, agregados a otros que han buscado distinguir su enfoque analítico como específica y estrictamente “histórico”. Se trata en suma, de un enfoque que tiene su distinguida tradición.⁹⁴⁶ En particular, ya he mencionado más arriba que Ghosh tiene muchos historiadores que lo precedieron en criticar la manera en que Max Weber manejó el concepto del puritanismo como un tipo ideal que no siempre toma en consideración las diferentes manifestaciones y expresiones históricas del puritanismo.⁹⁴⁷

En cuanto al análisis crítico de las fuentes de *La ética protestante* en más de una ocasión Ghosh cuestiona que lo citado por Weber haya sido efectivamente leído por él, pero por lo menos en un caso su evaluación no parece ir al fondo del asunto, y eso tiene que ver con un autor de Oxford, la Universidad donde reside y enseña Ghosh. Se trata de Matthew Arnold (1822-1888), poeta y crítico inglés educado en el Balliol College de Oxford, quien abarcó no sólo la crítica literaria, sino también las de la teología, la historia, el arte, la ciencia y la política y escribió en 1869 *Culture and Anarchy*, obra que incluye un conocido capítulo sobre hebraísmo y helenismo. Weber lo cita dos veces en la segunda versión de *La ética protestante*, pero Ghosh considera que en realidad “nunca lo leyó” a pesar de haber podido ser una de sus mejores fuentes para probar la relación entre judaísmo y protestantismo. La razón por la cual Weber cita a Arnold proviene, según Ghosh, de la lista de autores que Hermann Levy había enumerado en un artículo de 1919 para el *Archiv* de aquellos autores ingleses del siglo XIX que habían planteado la relación entre protestantismo y capitalismo.⁹⁴⁸ Ahora bien, hay por lo menos una fuente indirecta no contemplada por Ghosh mediante la cual Weber tenía que saber quién era Arnold y cuál era su importancia literaria. Se trata de *El alma y las formas* de Georg von Lukács, obra de ensayos publicada en alemán en 1911 y sobre la cual hay una carta de Weber a Lukács, fechada el 12 de julio de 1912, en la que no sólo le agradece la

recepción del libro, sino que incluso usa algunos de sus conceptos de crítica literaria para describirle lo poco receptivo que Windelband se sentiría hacia ellos.⁹⁴⁹ El libro abre con un “ensayo sobre el ensayo” donde Lukács cita con aprobación la frase de Matthew Arnold según la cual la poesía es, ante todo, una “crítica de la vida”.⁹⁵⁰ En ese mismo libro, según vimos en el primer capítulo de la presente investigación, Lukács incluye un ensayo sobre Theodor Storm donde retoma la tesis weberiana sobre la ética protestante para analizar la influencia de la ética ascética y la vocación profesional en la configuración de la *Bürgerlichkeit* alemana, razón más que suficiente para suponer que Weber lo leyó con especial atención tal y como también lo hizo Thomas Mann.⁹⁵¹ Weber tenía por otro lado contacto con Arnold Toynbee (tío y homónimo del gran historiador de las civilizaciones) del Balliol College de Oxford donde había sido educado Matthew Arnold, de tal modo que resulta sumamente aventurada la afirmación de Ghosh con respecto a que Weber “nunca leyó” un autor al que expresamente cita dos veces en su clásico texto.⁹⁵² En todo caso, Ghosh tiene que demostrar su afirmación más allá de la conjetura con respecto a que “si Weber lo hubiera leído realmente” entonces lo habría usado mucho más para apuntalar sus argumentos en la segunda versión de *La ética protestante*. Mi propia opinión es que Weber sí lo leyó, pero después de 1912 y por influencia de Lukács, quien entre 1911 y 1914 hablaba de esas fuentes y otros temas todos los domingos por la tarde en las reuniones intelectuales de la mansión de los Weber a orillas del Neckar en Heidelberg.

En dos capítulos más dedicados respectivamente a las relaciones de Weber con William James y a su contacto con la teoría de la utilidad marginal de la Escuela Austríaca de Economía, Ghosh fundamenta mejor sus afirmaciones y aclara muchos detalles especializados sobre las fuentes usadas en *La ética protestante*, aunque en el caso de la escuela austríaca logra demostrar mejor esa influencia en la segunda versión de los célebres ensayos y no tanto en la primera, porque en este caso se basa en especulaciones pero no en una cita o referencia explícita a esa escuela.⁹⁵³

Puede afirmarse que el trabajo de Ghosh enriquece muchos aspectos de las fuentes usadas por Weber en sus obras, especialmente en *La ética protestante*, pero su propia interpretación con respecto a que Max Weber tuvo siempre un enfoque evolucionista de la historia va a serle muy difícil mantenerla frente a la interpretación opuesta que ya había dado sobre este mismo tema el también historiador Wolfgang Mommsen. Lo cierto es que Ghosh debe revisar toda la literatura generada en Alemania, especialmente durante la década de los años setenta, sobre la gestación de la obra de Weber a fin de aclarar mejor sus propias posiciones frente a lo ya descubierto por Tenbruck, Mommsen y Schluchter, pues tal parece que sólo tiene en mente a Hennis. Específicamente deberá explicar las cuatro invocaciones en la segunda versión de *La ética protestante* al concepto del “desencantamiento del mundo” que no aparecen en la primera versión. En

mi opinión, ese concepto no puede explicarse al margen de las investigaciones sobre las grandes religiones universales que Weber emprendió a partir de 1913 y que mantuvieron la mayor parte de su atención académica durante los años de la Primera Guerra Mundial, lo cual necesariamente lo obligará a revisar su aventurada tesis con respecto a que Weber hizo todas las modificaciones de sustancia para la segunda versión de *La ética protestante* entre 1906 y 1908 y que a partir de ese año la guardó en un cajón. La presencia de un término clave como el del “desencantamiento del mundo” es fundamental para asignar un papel crucial a la ética protestante en la construcción típico ideal del proceso de la racionalización occidental, tal como lo descubrió Tenbruck en 1975 para sentar las bases de la discusión de la reconstrucción de la obra weberiana a partir de una posible sociología tardía iniciada en 1913. Y si no se está de acuerdo con esta tesis, deben darse las razones para ello, pero de cualquier modo resulta inevitable pasar por una discusión exhaustiva del significado del “desencantamiento del mundo”, lo cual, hasta ahora, representa una enorme laguna en los materiales preparatorios ofrecidos por Ghosh para ilustrarnos la manera en que realizará su edición crítica de *La ética protestante*. Hay, en fin, muchas otras citas y modificaciones en la segunda versión que apuntan a fuentes publicadas entre 1913 y 1919. Y no soy el único que encuentra deficiencias en el método histórico de Ghosh o que está en desacuerdo con sus afirmaciones más tajantes.⁹⁵⁴ A buena parte de esas críticas deberá responder el profesor oxoniense en su próxima edición de *La ética protestante*.

El desencantamiento del mundo en 2009

Si como hemos visto el tratamiento analítico del concepto clave del “desencantamiento del mundo” es una de las grandes lagunas en la obra del profesor inglés Ghosh, ése es precisamente el tema que abordan en sendos libros de 2009, con idéntico título, temática y formato, los profesores alemanes Schluchter y Lehmann.⁹⁵⁵ Todo indica que Schluchter y Lehmann no tenían conocimiento recíproco de que publicarían en 2009 libros con el mismo título y formato, pues ambos se distanciaron a raíz del fracaso del segundo para realizar la edición crítica de *La ética protestante* dentro de la *Gesamtausgabe*, y más aún, a partir del anuncio en la página de internet de ese proyecto editorial de que Schluchter se haría cargo de la mundialmente esperada edición que Lehmann no pudo llevar a buen puerto después de casi veinte años de trabajo.

De cualquier modo, los dos libros sobre el desencantamiento del mundo tienen muchos elementos en común y parecido entre sí más allá del título idéntico: ambos están constituidos en su mayor parte por artículos o conferencias previamente publicados, ambos constan de 150 páginas y en ambos los capítulos centrales giran en torno a la tesis weberiana sobre la ética protestante, aunque también abordan en sendos capítulos, un tanto más periféricos, la manera en que Weber manejó la noción del *desencantamiento del mundo* en sus conferencias de 1917 y 1919 sobre la ciencia y la política como vocaciones. También ambos le dedican extensas secciones a la discusión de las respuestas que Weber dio a los primeros críticos de su tesis sobre el protestantismo, es decir, Fischer, Rachfahl y Sombart,⁹⁵⁶ A pesar de que cuando Weber escribió sus cuatro respuestas a los dos primeros todavía no descubría ni usaba el término del *desencantamiento del mundo*. Lehmann y Schluchter también omiten dar alguna explicación con respecto a por qué dedican tanto espacio a esas respuestas redactadas por Weber antes de descubrir y usar la noción del “desencantamiento del mundo”, la cual constituye después de todo no sólo el título de sus respectivos libros sino también la temática central que supuestamente unifica sus diversos ensayos. Por último, Lehmann y Schluchter dedican más de un capítulo a la discusión de la actualidad y vigencia de la obra de Weber en el siglo XXI, aun cuando el primero se centra más en el proceso de secularización religiosa en Europa contrastada con las tendencias hacia nuevos movimientos y formas de expresión de la necesidad religiosa en ese continente,⁹⁵⁷ mientras que el segundo dedica mayor atención a diversos aspectos de la sociología económica y la metodología en la obra de Weber.⁹⁵⁸

En cuanto a las diferencias de interpretación quizá lo mejor sea remontarse al origen de la expresión *Entzauberung der Welt* y cómo debería traducirse a otros idiomas para dar adecuada cuenta de lo que Weber quería realmente expresar con ella. Así Lehmann inicia su libro señalando que aunque la traducción de ese término al inglés como

“Disenchantment of the World” ha tenido un enorme éxito y difusión en el mundo anglosajón y es usado por muchos científicos sociales para aplicarlo a muy diversos ámbitos y problemas sociales, culturales y políticos de la modernidad y la posmodernidad, en realidad en algunos casos ni siquiera saben de donde proviene y, en otros, no saben con exactitud el lugar específico que ocupa este concepto dentro de la teoría sociológica de Max Weber. Para Lehmann esto ha llegado al extremo en que incluso algunos autores anglosajones complementan el concepto weberiano con el de “Reenchantment” o reencantamiento del mundo, aun cuando Weber no hablara de ello.⁹⁵⁹ Según Lehmann el significado de ambos términos en alemán e inglés es por lo mismo diferente, a pesar del gran éxito que ha tenido la variante inglesa aplicada a muchos ámbitos diferentes y ajenos a la manera en que Max Weber concibió originalmente el sentido conceptual preciso de *Entzauberung* dentro de su sociología de la religión, pero también del proceso de la racionalización occidental. Lehmann menciona correctamente que el término no fue usado por Weber antes de 1913 y que por eso no aparece en la primera versión de *La ética protestante*, por lo cual cuestiona expresamente a Schluchter, quien en 1989 había declarado, sin evidencia para sustentar su afirmación, que aunque Weber no lo había usado antes de esa fecha estaba, sin embargo, familiarizado con dicho término.⁹⁶⁰

Lehmann también menciona correctamente que el término no fue usado por Parsons en su traducción al inglés de *La ética protestante* en 1930, pero se equivoca al decir que el término *disenchantment* no se asoció con Max Weber en Estados Unidos sino hasta 1958, a raíz de la traducción que hicieron Hans Gerth y C. Wright Mills de algunos de los ensayos más representativos de la obra de Max Weber;⁹⁶¹ y se equivoca porque la primera edición de esos ensayos no es de 1958 sino de 1946 aun cuando la edición de 1958 no mencione la fecha de la primera edición.⁹⁶² También se equivoca Lehmann al considerar que fue Morris Berman el primero que en su libro sobre *El reencantamiento del mundo* de 1989, remontó el origen de ese término a la obra de Friedrich Schiller,⁹⁶³ pues eso fue sugerido por primera vez de manera expresa en 1946 por los ya citados Gerth y Mills.⁹⁶⁴ Pero como a Lehmann de cualquier modo no le convencen los argumentos que conectan la expresión schilleriana de “die Engötterung der Natur” (“la desdivinización de la naturaleza”) con la del desencantamiento del mundo, sugiere en cambio que el término puede provenir más bien del teólogo holandés Balthasar Bekker, quien a fines del siglo XVII publicó un tratado con el título de *De betoverde Weerlend*, traducido al alemán como *Die bezauberte Welt*, o “El mundo encantado”. Ahora bien, como en 1906 se publicó en Alemania una biografía de ese teólogo holandés y tanto esa biografía como el tratado de fines del siglo XVII se encuentran en la biblioteca universitaria de Heidelberg, Lehmann concluye que es posible que de ahí haya tomado Weber los elementos necesarios para acuñar en 1913 el término *Entzauberung der Welt*,

aunque reconoce que todo esto es una “hipótesis sin prueba”.⁹⁶⁵

Lo importante para Lehmann es demostrar más bien que el concepto weberiano alude a una eliminación de la magia y de la interpretación mágica del mundo, lo cual resulta sumamente útil para dar cuenta de la tendencia secularizadora del proceso de la racionalización occidental, pero que no puede explicar, por lo mismo, las tendencias y procesos que en el mundo del siglo XXI apelan a nuevas formas de expresión religiosa o cuasi religiosa. En otras palabras, Lehmann interpreta el sentido weberiano del término en función de un proceso secularizador unilineal e irreversible, por lo cual resulta imprescindible complementarlo con algo que no contiene y que supuestamente tampoco se encuentra en la obra de Weber, a saber, el polo opuesto del reencantamiento a fin de liberar al término weberiano de sus limitaciones y poder explicar diversos aspectos de la realidad cultural europea contemporánea.⁹⁶⁶ Al interpretar la aportación de Weber básicamente como un equivalente de la teoría modernizadora de la secularización, Lehmann le reconoce sus grandes virtudes y potencialidades, porque amplió la discusión “sobre el significado de la secularización y su trascendencia en la historia moderna hasta convertirla en debate sobre las causas y consecuencias de la secularización en el mundo moderno. Con ello planteó un tema que ocuparía y fascinaría a muchos de los mejores sociólogos de generaciones posteriores”.⁹⁶⁷ Pese a ello, Lehmann considera incapaz a esa noción de explicar las tendencias al “regreso de las religiones” en el mundo occidental posmoderno.⁹⁶⁸

Y es precisamente en esta cuestión donde Lehmann se distancia mucho de la manera como otros autores han interpretado el significado de la noción weberiana del “desencantamiento del mundo” y del lugar que ocupa en la obra global de Weber. Así, tanto el sociólogo mexicano Daniel Gutiérrez Martínez en 2006 como Schluchter en 2009 interpretaron esa noción en términos mucho más amplios y complejos que Lehmann o Bendix pues se negaron a verla como una mera teoría secularizadora unilineal del proceso modernizador de la racionalización occidental.⁹⁶⁹ Resulta interesante constatar así que en su libro de 2009 Schluchter parece retractarse de su opinión de 1989 con respecto a que aun cuando Weber no usó antes de 1913 dicho término ya estaba familiarizado con él, y por lo tanto se adelantó a responder la crítica que Lehmann le hizo ese mismo año. Pero no sólo eso, sino que Schluchter también ofrece una hipótesis mucho más interesante y plausible que la de Lehmann con respecto a por qué precisamente en 1913 Weber empezó a usar el término *Entzauberung der Welt* y de dónde pudo haberlo tomado.

En efecto, Schluchter descubre que en febrero de 1913 el gran biógrafo judío alemán Emil Ludwig publicó un libro con el título de *Wagner oder die Entzauberten* (“Wagner o los desencantados”),⁹⁷⁰ en donde reconocía haber sido hechizado por la música de Wagner en su juventud, como casi todos los alemanes de su generación. Su biografía se

proponía explicar las razones del desencanto con el endiosamiento que había tenido la figura de Wagner, y por lo tanto se dirigía contra la divinización de su persona, pero no contra su genio musical.⁹⁷¹ Endiosamiento y desencantamiento son entonces los dos conceptos clave de la biografía escrita por Ludwig, la cual se propone desmitificar la figura de Wagner ante sus hechizados seguidores. Schluchter hace notar que en el mismo año de 1913 Weber usó por primera vez el término “desencantamiento del mundo” en un artículo publicado en la revista neokantiana *Logos* con el título de “sobre algunas categorías de la sociología comprensiva”,⁹⁷² y aunque no hay una prueba explícita de que Weber lo haya tomado de Ludwig, no puede excluirse que tuviera un gran interés en su biografía de Wagner dado que en 1912 había iniciado su cercana amistad con la pianista Mina Tobler y con ella su renovado interés en la racionalidad musical occidental que culminó en su trabajo sobre los “Fundamentos racionales y sociológicos de la música”.⁹⁷³ Basado en la biografía escrita por Marianne y la correspondencia de Weber recientemente publicada en la *Gesamtausgabe*, Schluchter encuentra además que precisamente en los años de 1912 y 1913 fue cuando Weber, acompañado de Marianne y Mina, hizo la peregrinación de todos los devotos wagnerianos a Bayreuth, así como viajó a Múnich para ver diversas representaciones operísticas, incluidas las de Wagner. Al igual que Ludwig, la relación de Weber con la música de Wagner era ambivalente pues criticaba la mezcla de sensualidad con el simbolismo cristiano del *Parsifal*, aun cuando admirara *Tristán e Isolda* y los *Maestros cantores de Núremberg*. Ahora bien, incluso suponiendo que Weber se hubiera inspirado en Ludwig para acuñar el término del *desencantamiento del mundo*, lo cierto es que lo entendía de una manera radicalmente diferente a la del biógrafo, pues para el sociólogo lo importante no era el aspecto psicológico de la desmitificación de una personalidad, sino el proceso cultural de larga duración en los tres niveles de ideas, intereses e instituciones del proceso de la racionalización occidental.

Más aún, para Weber se trataba pues no de un solo proceso, sino por lo menos de dos diferenciados uno del otro: primero, el desencantamiento del mundo en el ámbito de la religión y, después, en el de la ciencia. Y en este proceso la religión misma sería desencantada. Pero en lo que sí coincide el análisis de Weber con el de Ludwig es en descubrir que para desencantarse es necesario primero haber sido encantado, y por ello Schluchter encuentra que en la parte sistemática de la sociología de la religión de *Economía y sociedad* dedicada a las comunidades religiosas, Weber considera que el ser humano no es sólo un ente instrumental e instrumentado, en el sentido de concebirse a sí mismo como un instrumento de Dios, sino que también es un ente que genera formas simbólicas y que se rige por ellas. Una de éstas es la creencia en un mundo supranatural, el cual es visto al mismo tiempo como benéfico y peligroso, y para poder obtener sus beneficios y conjurar sus peligros en el mundo natural se requiere de un agente social

cuya función sea servir de mediador entre el mundo supranatural y el natural. A este funcionario mediador entre los dos mundos se le atribuyen poderes y recursos extraordinarios que Weber denomina carismáticos y a partir de los cuales desarrolló la forma originaria de la dominación carismática, pues “el primer carismático que surgió en la historia religiosa es para Weber el hechicero (*der Zauberer*)”.⁹⁷⁴ Los poderes extraordinarios atribuidos a los hechiceros provienen de su capacidad para servir de intermediarios entre el mundo y el supramundo mediante su manipulación de acciones simbólicas, las cuales obedecen a su propia y relativa “racionalidad” interna en el sentido de obedecer empíricamente a un esquema cercano al de fines y medios.⁹⁷⁵ “De tal modo que el hechicero vale para Weber como el primer funcionario mediador entre el mundo y el supramundo a los que puede influir en beneficio o perjuicio propio o de los demás”.⁹⁷⁶ Este ámbito de influencia vinculado a la acción y función del hechicero puede ser descrito como mágico-mitológico, y para Weber es un tipo de acción social que forma parte de todas las culturas, no nada más del pasado, sino que también puede encontrarse con diversas modificaciones y variantes incluso en el actual mundo posmoderno. Weber identifica como sucesores de la función mediadora de los hechiceros a los sacerdotes, profetas, mistagogos, intelectuales tanto académicos como independientes y otros actores que pueden desempeñar el papel de expertos en la solución de diversos problemas técnicos, a todos los cuales Weber diferenció tipológicamente entre sí.

de tal modo que, según Schluchter, ahora sí ya podemos saber lo que significaba el original “encantamiento del mundo” para Weber: “Algo que tiene que ver en primer lugar con un ámbito de representación mágica mitológica así como el estilo y manera en que éste fue institucionalizado; aquí el mundo es un jardín encantado en el que la coacción y el soborno pueden aplicarse en relación con el supramundo”.⁹⁷⁷ Pero si se habla del encantamiento mágico de los caminos que llevan a la salvación religiosa, “entonces debe llamarse desencantamiento a su desmagización” pues esto es lo que se entiende por desencantamiento del mundo en sentido histórico religioso.⁹⁷⁸ Y aquí es precisamente donde cobra una importancia fundamental la versión revisada de 1920 de los ensayos sobre la ética protestante pues en ella Weber introdujo la construcción típico ideal del proceso de desarrollo histórico religioso que culmina en el ascetismo protestante y que ha sido interpretada erróneamente muchas veces como si se tratara de una descripción narrativa evolucionista e irreversible, cuando en realidad es solamente un recurso heurístico para ordenar típico idealmente elementos de un proceso histórico mucho más complejo. Ese multicitado párrafo introducido en la segunda versión de *La ética protestante* y que ha sido fundamental para muy diversas interpretaciones de la obra de Weber, es el que estipula que con el radical abandono del ascetismo protestante de cualquier posibilidad de salvación eclesiástico sacramental, esto es, mágica por basarse en la función mediadora del sacerdote católico que en el fondo es un hechicero, “llega a su

culminación el proceso de *desencantamiento del mundo* que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación”.⁹⁷⁹

Schluchter propone seis puntos para entender la importancia del proceso reconstruido por Weber: 1) el relativo monoteísmo del antiguo judaísmo y la representación de un nexo contractual entre Dios y el pueblo judío; 2) la escritura y canonización por parte de los levitas de esa sagrada tradición así como su sublimación ética por parte de los profetas; 3) la aparición de Jesús como un movimiento de renovación dentro del judaísmo y la liberación de sus restricciones étnicas y rituales mediante la misión ecuménica paulina; 4) el reconocimiento de los cristianos en el imperio romano y la edificación de una Iglesia occidental basada en la gracia carismática institucionalizada; 5) la estructura de una cultura cristiana relativamente unitaria en la Edad Media y la específica mediación de la coacción política y hierocrática con la solución a la guerra de las investiduras, y 6) la Reforma protestante y la paz de Westfalia asegurada después de las guerras de religión de los siglos XVI y XVII.

Schluchter insiste en que “naturalmente Weber no describió con ello ningún desarrollo lineal, sino un proceso en el que el gradual desencantamiento religioso del mundo y la constante resistencia del reencantamiento permanecieron delimitándose recíprocamente”.⁹⁸⁰ No obstante, la relativa resistencia del antiguo judaísmo a la magia fue transferida al cristianismo, el cual, en su forma culminante, la llevó al extremo en el protestantismo ascético del siglo XVII, entre otras cosas porque en éste se recuperaron los rasgos esenciales de la eticidad veterotestamentaria. El Dios del ascetismo protestante es absolutamente trascendente e inaccesible a la comprensión humana pues desde la eternidad le está asignado a cada hombre un destino según designios totalmente inescrutables y nadie puede ayudarlo, en su inaudita soledad interior, a recorrer el camino que sólo él puede andar hacia un destino ignorado por los hombres, pero que está prescrito desde la eternidad. Nadie puede ayudarlo, ni el predicador, porque sólo el elegido es capaz de comprender espiritualmente la palabra de Dios; ni los sacramentos, puesto que no son medios para alcanzar la gracia, sino simples medios auxiliares de la fe; ni la iglesia, pues a su organización externa pertenecen también los condenados al fuego eterno; y tampoco Dios, pues el mismo cristo sólo murió por los elegidos. Y por eso Weber agrega en esta específica instancia que con el protestantismo ascético llega a su culminación el *desencantamiento del mundo* que se inicia con las antiguas profecías judías.⁹⁸¹ Weber ve en este desencantamiento o eliminación de la magia en el camino hacia la salvación un proceso de racionalización religiosa cuyas etapas de “avance” o “retroceso” se miden por su unidad y coherencia interna, pero también, y sobre todo, por el rechazo radical a la magia como medio de salvación. En el protestantismo ascético este rechazo alcanza su última etapa, pero esto no quiere decir que la historia del

desencantamiento termine con el protestantismo ascético, pues al lado de la religión se encuentra también el poder cultural de la ciencia moderna que se inicia con “el pensamiento científico heleno”.

De tal modo que Weber dedicó una buena parte de sus últimas investigaciones a describir y analizar ese proceso de desencantamiento radical del mundo a partir del surgimiento de la ciencia moderna.⁹⁸² Conforme ambas esferas, la religiosa y la del mundo explicado científicamente, se racionalizan consistentemente de acuerdo con sus propias y separadas leyes internas, se va acrecentando su mutua enajenación. El significado del mundo desencantado ya no puede reducirse a una explicación de sus orígenes, sino que debe formular sus propias leyes y tomar en cuenta no sólo las expectativas de los intereses en la salvación, sino también los intereses de la acción exitosa en el mundo. Con la llegada de la modernidad, ciencia y religión se constituyen en esferas autónomas de valor con muchas y frecuentes posibilidades de chocar entre sí. Parte del proceso del desencantamiento del mundo mediante la ciencia reside en percatarse claramente de los límites que la ciencia ya no puede trascender. Por ejemplo, no puede ofrecer *Weltanschauungen* ni respuestas al significado último de la vida o la existencia. La decisión entre diversos valores éticos es arbitraria, es decir, se da de manera literalmente *decisionista*. Y conforme el mundo se desencanta, la metafísica religiosa y la ética se enfrentan a un problema que las empuja cada vez más hacia una racionalización intelectual. Conforme más avanza el desencantamiento del mundo, más difícil y exigente se hace la necesidad de dar una explicación sistemática, y mientras más consistente es la solución, más contribuye a la larga al progresivo desencantamiento, pues mientras más se devalúa el mundo, más resistente se hace éste a las pretensiones religiosas y más poderoso se vuelve el impulso para encontrar una autonomía a las áreas o esferas del mundo explicadas científicamente. Lo cierto es que para Weber el proceso histórico científico del desencantamiento del mundo no puede llevar a la sustitución de una visión del mundo por otra, pues la ciencia moderna no puede fungir como un sustituto de la religión. Lo cual tampoco significa que ciencia y religión puedan convivir armónicamente dado que para Weber la ciencia es una potencia específicamente ajena y antagónica a Dios.⁹⁸³ El desencantamiento del mundo mediante la ciencia moderna no significa pues para Weber que la religión sea “superada”, trascendida o “absorbida” (*aufgehoben*) con los medios de la ciencia moderna como lo proponía la crítica de la religión del siglo XIX. Por eso no contradice para nada a la tesis weberiana sobre el desencantamiento del mundo el que a menudo ese mismo proceso genere la imperiosa necesidad de un reencantamiento del mundo en otras esferas valorativas diferentes e independientes a la de la ciencia.⁹⁸⁴ La interpretación de Schluchter sobre el sentido de la tesis weberiana del desencantamiento del mundo es así radicalmente antitética a la que la ve como un mero equivalente del proceso secularizador de la modernidad, lo cual queda

sintetizado por el profesor de Heidelberg del siguiente modo:

Hemos llegado al final de la exposición de la visión de Weber sobre la modernidad orientada por el hilo conductor de la tesis sobre el desencantamiento. Esperemos que haya quedado claro que el desencantamiento no es ningún proceso lineal ni irreversible. Es un proceso de largo plazo promovido sobre todo por la religión de salvación judeo-cristiana, el pensamiento griego y la ciencia moderna, en el que el desencantamiento y el reencantamiento se estimularon recíprocamente, pero también en el que la constelación básica de esferas valorativas y órdenes de vida se transformó radicalmente. Para usar una fórmula breve: en lugar de una jerarquía entre ellos se da ahora una heterarquía.⁹⁸⁵

En contra de Peter Berger, quien en un libro de 1994 afirmó que Max Weber nunca usó el término *secularización* pues lo sustituyó por el del desencantamiento del mundo, y que además no fue capaz de percatarse de los poderosos contramovimientos modernos a la secularización, Schluchter lo reprende por no conocer bien la obra de Weber: primero, porque simplemente es falso que Weber nunca hubiera usado el término de secularización pues lo usa en sus más célebres y conocidas obras;⁹⁸⁶ “y en segundo lugar, en él se encuentran engranados, como ya se ha señalado, el desencantamiento con el reencantamiento”.⁹⁸⁷

A una posición parecida a la de Schluchter, y diferente a la de Berger y Lehmann, había llegado en 2006 el sociólogo mexicano Daniel Gutiérrez quien al fundamentar el pluralismo cultural de Max Weber en su visión pluralizada de la racionalidad, encontró, por un lado, que “podemos decir que Weber no plantea, de manera tan tajante como sus contemporáneos, que los procesos mágicos sean procesos mentales olvidados, primitivos, del pasado, sino que son tan legítimos como la religión e influyen de manera permanente en las acciones de los seres humanos en el mundo”;⁹⁸⁸ y, por otro lado, basado en un estudio de los franceses Hervieu-léger y Jean Paul Willaime, Gutiérrez considera que la traducción de *Entzauberung* por “desencantamiento” se presta a malos entendidos en parte porque “se le atribuye a Weber una parte de la teoría de la secularización que en realidad no le pertenece [...], y por eso está abierta al debate la traducción del concepto weberiano como desmagización”.⁹⁸⁹ Gutiérrez plantea no tanto una sustitución del término *desencantamiento* por *desmagización*, sino más bien un uso simultáneo de ambos a fin de entender correctamente la tesis weberiana como una capaz de dar cuenta de los contramovimientos religiosos contemporáneos. En todo caso, Gutiérrez coincide con Schluchter en que resulta incorrecto interpretar la expresión weberiana del desencantamiento del mundo como si fuera una teoría de la modernización secularizadora.⁹⁹⁰ Además, ambos ofrecen ejemplos para demostrar que Weber se percataba claramente de las diversas corrientes o movimientos que se resistían al proceso ascendente del desencantamiento del mundo, ya sea en la persistencia de figuras carismáticas opuestas a procesos burocráticos institucionalizados como lo señala

acertadamente Gutiérrez,⁹⁹¹ o bien en el surgimiento de “nuevos profetas” y en el pujante renacimiento (esto es, claramente reencantador) de antiguas ideas e ideales como lo señala Schluchter citando para ello un famoso pasaje del final de *La ética protestante*.⁹⁹²

Ahora bien, a pesar de la gran diferencia de fondo que tienen Schluchter y Lehmann con respecto a los alcances y límites de la validez de la noción weberiana del desencantamiento del mundo, al interpretarla el segundo como un equivalente explicativo del proceso de la secularización modernizadora, mientras que el primero la encuentra necesariamente engranada con el proceso delimitador y resistente del reencantamiento del mundo, lo cierto es que ambos consideran central la tesis weberiana sobre la ética protestante para su contextualización y explicación y, por eso, hacen girar sus respectivos libros en torno a la correcta exposición y crítica de esa tesis. Así, Lehmann ofrece en los capítulos centrales de su libro materiales exegéticos que seguramente fueron planeados para incorporarse en el estudio introductorio a su fallido intento por hacer una edición crítica de *La ética protestante*. Ahí expone, por ejemplo, que la manera en que Weber abordó el protestantismo en el primero de sus dos ensayos está mucho más cercano al *Kulturprotestantismus* de la época de la lucha de Bismarck contra el catolicismo en el siglo XIX, mientras que el segundo de sus ensayos pone el énfasis en el ascetismo protestante principalmente anglosajón y holandés del siglo XVII, lo cual puede explicarse por la gran influencia que tuvo en la redacción de esa segunda parte el viaje emprendido por los Weber a mediados de 1904 a Estados Unidos.⁹⁹³ Lo mismo puede decirse con respecto al modo en que Lehmann aborda las diferencias entre la primera y la segunda versión de *La ética protestante* a partir de la manera en que Max Weber tuvo que responder a las críticas de Fischer, Rachfahl, Brentano y Sombart, lo cual constituye un elemento central de la información que Lehmann tenía planeado incluir en su proyectada pero fallida edición crítica de *La ética protestante*.⁹⁹⁴ Y el modo como Lehmann conecta el versátil pluralismo metodológico de Weber en *La ética protestante* con la distinción entre secta e Iglesia en el estudio empírico de 1906 sobre iglesias y sectas en Norteamérica, también refleja la manera en que Lehmann tenía proyectado introducir ese estudio empírico en su fallida edición crítica de *La ética protestante*.⁹⁹⁵ Mucho más desafortunado, por extremadamente incompleto, resulta el breve capítulo con el que Lehmann pretende ofrecer un panorama de la discusión en el siglo XX de la tesis weberiana sobre la ética protestante, pues ahí se limita a mencionar muy de pasada las críticas positivas y negativas de Troeltsch, Gordon Marshall, Rachfahl, Sombart, Brentano, Fanfani, Robertson, Samuelsson, Trevor-Ropper, Herbert Lüthy, Albert Hyma, MacKinnon, Zaret, Kaspar von Greyerz, Guy Oakes, Kaesler, Poggi y Hartmann Tyrell.⁹⁹⁶ Parte de las limitaciones de esta muy somera enumeración de algunas de las más sobresalientes críticas a la tesis weberiana sobre la ética protestante proviene del

evidente hecho de que Lehmann no consultó las críticas mencionadas en su fuente original, sino que se limitó a extraerlas casi todas de los compendios de Robert Green en 1959, Peter Hamilton en 1991 y de la compilación editada por Guenther Roth y el propio Lehmann en 1993, lo cual se refleja en errores informativos de segunda mano, como por ejemplo ubicar la tesis doctoral de 1933 del sudafricano H. M. Robertson como si fuera la de un autor inglés.⁹⁹⁷

Una vez formalmente encargado de sacar adelante la hasta ahora fallida edición crítica alemana de *La ética protestante*, Schluchter parece haber entrado en una competencia con Lehmann en la exposición de diversos aspectos históricos y filológicos de esa obra que por supuesto no se limitan a su diferente interpretación del origen de la expresión del desencantamiento del mundo. Es en el capítulo central de su libro de 2009 donde Schluchter discute las críticas a la tesis weberiana sobre las raíces religiosas de la ética vocacional del capitalismo temprano,⁹⁹⁸ para proceder a un recuento de las diversas motivaciones que llevaron a Max Weber a escribir esa obra. El aspecto personal se encuentra en la discusión de la obligación a ser en la modernidad un hombre profesional como consecuencia de acabar de salir de la enfermedad nerviosa que lo dejó prostrado entre 1898 y 1903 obligándolo a pedir una licencia y dejar a un lado la más eminente vocación profesional que puede existir, es decir, la del profesor universitario.⁹⁹⁹ La motivación de carácter político se expresa en la crítica al inmovilismo político del luteranismo en Alemania, al que critica por no tener el dinamismo del ascetismo protestante en el mundo anglosajón y holandés.¹⁰⁰⁰ La motivación metodológica de la investigación especializada en problemas históricos y económicos se manifestó en que Weber quería escribir una obra que combinara los aspectos teóricos con los de la escuela histórica de la economía política alemana, por lo que la relación histórica entre una ética religiosa y la mentalidad económica del capitalismo moderno le proporcionó el mejor ámbito de realización para poner a prueba sus propias ideas al respecto. La metodología del tipo ideal le permitía, por otra parte, combinar la abstracción generalizadora con la explicación de un acontecimiento histórico particular de un peso cultural tan específico como la de la influencia del ascetismo protestante en la configuración de la ética de trabajo del capitalismo moderno.¹⁰⁰¹ Y la relación causal para establecer el vínculo entre ética protestante y espíritu del capitalismo no sólo era deliberadamente parcial, sino que fue formulada en la flexible variante de las “afinidades electivas”.¹⁰⁰²

Frente a las muy diversas críticas a la tesis weberiana que han caído fuera de foco por ponerse a refutar cosas que Max Weber jamás dijo, Schluchter propone siete puntos que permiten delimitar con claridad sus verdaderos propósitos, alcances y límites. 1) Weber no se propone abordar en su tesis los orígenes del capitalismo moderno como sistema económico, sino el surgimiento del *espíritu* del capitalismo moderno y, de una manera aún más específica, el espíritu del hombre profesional moderno y su ética de

trabajo, lo cual no es presentado en términos logoformes, sino históricos; 2) Weber analiza los fundamentos religiosos de la ética del ascetismo protestante no en términos normativos o dogmáticos, sino en términos de la influencia que fácticamente tiene un sistema de creencias compartidas en el modo de conducción de vida de una serie de agentes sociales históricamente delimitados; 3) a Weber no le interesa tanto contraponer al protestantismo con el catolicismo, sino más bien resaltar los diferentes efectos socializadores del protestantismo ascético frente al no ascético, pues la motivación política de Weber lo llevó a subrayar las limitaciones y taras políticas del luteranismo frente al dinamismo político del ascetismo protestante angloamericano y holandés; 4) el análisis de Weber no es dependiente del dogma de la predestinación, el cual cumple una mera función heurística y se queda en el trasfondo, pues lo más importante son los efectos socializadores que tuvo la mentalidad de las pruebas y confirmaciones de los elegidos, de tal modo que no debe olvidarse nunca que Weber estudia dos portadores autónomos del ascetismo protestante: el calvinismo predestinacionista, sí, pero también el movimiento bautizante que no es predestinacionista; 5) en la tesis weberiana deben diferenciarse las etapas de orígenes, secularización y ampliación: la tesis de los orígenes del protestantismo vale para el siglo XVII, y las de la secularización y ampliación, para la era del siglo XVIII en adelante, por lo cual resulta absurdo y carente de significado intentar refutar la hipótesis de los orígenes con ejemplos y evidencia tomados del siglo XIX o XX, lo cual, sin embargo, ha sido el error en el que caen la mayoría de los críticos; 6) Weber siempre afirmó que su tesis era parcial pues analizaba sólo un lado del nexo causal entre ideas e intereses materiales, pero dejó apuntados los elementos mediante los cuales pensaba investigar la manera en que los intereses materiales, principalmente económicos, influyeron a su vez en la configuración de las ideas religiosas, y 7) a pesar de que Weber mismo subrayó la continuidad entre el trabajo ascético monacal y el protestante, así como las raíces judías del puritanismo, lo importante para él era encontrar lo distintivo del puritanismo ascético para configurar la específica mentalidad ética de trabajo profesional del capitalismo moderno en cuanto radical socialización educativa de la modernidad.¹⁰⁰³ Schluchter considera, además, que en cuanto a la investigación histórica especializada sobre el protestantismo de los siglos XVII y XVIII, la evidencia para apoyar o refutar la tesis weberiana es ambivalente, pues hay autores como Gordon Marshall que la apoyan y otros como MacKinnon y David Zaret que más bien la cuestionan.¹⁰⁰⁴

Schluchter concluye su capítulo central evaluando positivamente la actualidad y vigencia de la tesis weberiana pues se trata de una tesis delimitada históricamente que toma en cuenta la interacción de los factores económicos y culturales, internos y externos. Además, prefigura un modelo de explicación sociológica de varios aspectos y niveles que ha sido usada y reconstruida fructíferamente por varios investigadores sociológicos en el siglo XX como, por ejemplo, David McClelland. Schluchter señala que

en su exposición de la tesis eligió subrayar la manera en que las hipótesis de los orígenes y de la secularización se entrelazan y apoyan mutuamente a fin de explicar cómo una ética religiosa fundada en una racionalidad sustantiva valorativa se transformó en una ética utilitaria basada en la racionalidad instrumental. Weber demostró magistralmente cómo las ideas influyen en la historia y en la realidad social, y aunque hay muy diversas opiniones sobre la validez de la imputación causal propuesta, el carácter ejemplar y modélico de su investigación se mantiene intacto incluso para la sociología actual, precisamente porque jamás desestimó la importancia de la dimensión cultural. Para todo esto, pero también para analizar las crisis por las que atraviesa el capitalismo contemporáneo, “el estudio de Weber nos ayuda a entenderlo mejor”.¹⁰⁰⁵

Dahrendorf y Blanchard: *La ética protestante* y la crisis económica mundial de 2008 a 2011

¿cómo pueden explicar las tesis de Weber sobre el desencantamiento del mundo y la ética protestante la crisis económica del sistema capitalista contemporáneo detonada a partir de agosto de 2008 y que se manifestó con particular crudeza en el primer semestre de 2011, tanto en la amenaza de que el gobierno de Estados Unidos se declarara en quiebra y propusiera una moratoria de sus pagos internacionales como en la crisis presupuestaria y de desempleo galopante de los países mediterráneos de la unión europea, es decir, Grecia, Italia, España y Portugal? Más allá de ayudarnos a entender esa crisis global, las tesis de Weber, como proponía Schluchter en 2009, ¿pueden ofrecer una solución a ella?

Poco antes de morir el 17 de junio de 2009, el gran sociólogo germano-británico Sir Ralf Dahrendorf envió a la revista *Max Weber Studies* el último artículo que escribió en su vida con el título de “Después de la crisis: ¿regreso a la ética protestante? Seis observaciones críticas”.¹⁰⁰⁶ Ahí analizaba la crisis económica detonada en agosto de 2008 como consecuencia de una mentalidad y una cultura de sociedad de consumo basada en el crédito fácil y el endeudamiento, que se había apartado de la cultura puritana originaria de la acumulación del capital con sólidos fundamentos en el trabajo arduo, el consumo mínimo y la creación del ahorro. Dahrendorf reconocía que su análisis se apoyaba parcialmente en el diagnóstico de *Las contradicciones culturales del capitalismo contemporáneo* (1946) de su colega y amigo Daniel Bell, quien a su vez se basó expresamente en una actualización de la tesis de Max Weber sobre la ética protestante para predecir y explicar la inminente crisis que afrontaría en poco tiempo el sistema capitalista en Estados Unidos.¹⁰⁰⁷ Dahrendorf y Bell formaron con Habermas el triunvirato de grandes sociólogos de la misma generación herederos en diversa medida del legado de Max Weber para explicar buena parte de las causas de la crisis cultural y económica de la sociedad contemporánea. Con la muerte de Daniel Bell en enero de 2011 sólo ha quedado Habermas, pues las aportaciones de otros sociólogos de esa generación, como Mario Rainer Lepsius o Renate Mayntz están mucho más circunscritas a problemas demasiado específicos de la sociedad alemana.¹⁰⁰⁸

De cualquier modo, las seis observaciones críticas de Dahrendorf para explicar la crisis económica detonada en agosto de 2008 a partir de la actualización de la tesis weberiana se pueden sintetizar de la siguiente manera: 1) la explicación del colapso socioeconómico no puede ser ni demasiado general ni demasiado específica, es decir, no puede basarse ni en el periclitado discurso de la esperada crisis general del capitalismo desde la época de Marx, ni en una errada decisión individual como la que culpa al gobierno estadounidense de no haber protegido de la insolvencia a los hermanos Lehmann y con ello generar un efecto de dominó que arrastró primero al sistema

financiero y después a la economía real; tampoco es correcta la explicación que divide a partes iguales la culpa entre el gobierno estadounidense por no seguir el modelo europeo de rescatar con fondos públicos a los bancos en quiebra, y la imputación de la culpa a los bancos, o mejor dicho, a ciertos banqueros irresponsables y especuladores perversos y malignos como Bernard Madoff quien seguramente estaba coludido en sus estafas con algunos políticos corruptos que nunca faltan. 2) la explicación ofrecida por Dahrendorf se encuentra más bien en una profunda transformación de la mentalidad económica de una cultura dominante o, si se prefiere algo más estructural, en un cambio del capitalismo basado en el ahorro y la producción industrial a un capitalismo financiero especulador basado en el endeudamiento y el crédito fácil; lo cual implica un cambio de las actitudes dominantes hacia la economía y la sociedad, no restringida a empresarios, administradores y especuladores financieros, sino que incluye ahora también a los consumidores y la mayoría de los ciudadanos. Y ese cambio de mentalidad y cultura lo relaciona Dahrendorf directamente con la tesis de Max Weber sobre la ética protestante y con su actualización por parte de Bell: el pecado original de la actual crisis se encuentra en la tarjeta de crédito y las compras a plazos, en haber elevado de categoría el vulgar comprar fiado en los estancillos y tiendas de abarrotes al elegante nivel del “sujeto de crédito” que usa su American Express, verde, dorada o platino, para disfrutar ahora y pagar después, aunque con ello caiga en el círculo vicioso de “gastarse lo que no se tiene”. Aquí se da el paso inicial que lleva al abismo que se mueve de lo real a lo virtual, es decir, de la creación del valor al intercambio de derivados y a la sutil construcción de quienes insisten en que hay que hacer dinero del dinero sin importar si este tiene o no una base productiva. Para ponerlo de una manera aún más concreta, surgieron especuladores dispuestos a hacer dinero del dinero que quizá ni les pertenecía o que ni siquiera había existido en primer lugar, pero que les permitió catapultarse al selecto club de los súper ricos. 3) la tercera observación crítica es que todo esto se dio a nivel mundial y ya no pudo quedar circunscrito dentro de las fronteras nacionales, dados los procesos de integración económica en grandes bloques regionales como la unión europea o el tratado de libre comercio de América del norte (TLCAN), desconocidos todavía antes de la segunda Guerra Mundial, lo cual para Dahrendorf no es algo idéntico a la globalización. 4) en cuarto lugar, Dahrendorf predijo la revuelta de los indignados en Madrid y Barcelona, al hablar de la ira de la población cuando viera perder sus empleos, sus acostumbrados niveles de consumo y la imposición por parte de sus gobiernos o instituciones internacionales de políticas de austeridad y restricción presupuestaria para salir de la crisis o por lo menos evitar un desplome económico con efecto de dominó. 5) en quinto lugar, Dahrendorf trató de bosquejar el futuro a partir de esta pregunta: ¿cómo va a ser el mundo cuando la crisis termine y cuánto tiempo durará ésta, dos, tres, cinco años más o incluso todo un sexenio? Si la caída logra detenerse antes de un colapso

generalizado por un efecto dominó, lo más seguro, decía Dahrendorf en 2009, es que la mayoría de los países desarrollados van a salir de ésta considerablemente más pobres que cuando entraron a la vorágine en agosto de 2008, pero el empobrecimiento no va a afectar por igual a todos los ciudadanos. La nueva fase del crecimiento económico será muy lenta y en muchos países la deuda externa e interna se comerá buena parte de los beneficios del incipiente crecimiento; habrá todo tipo de nuevos impuestos y la espiral inflacionaria golpeará principalmente a los más necesitados. Pero todo esto generará también la conciencia de que se requiere un cambio de mentalidad económica, inicialmente orientado a dejar de ver las cosas en plazos breves e inmediatos y empezar a planear soluciones de más largo plazo. 6) Por último, ¿significa esto que se debe regresar a la cultura de la ética protestante basada en el trabajo constante y sistemático, jornadas de más de ocho horas, restringir el consumo a lo mínimo e indispensable, y a la cultura del ahorro para poder dejarles a nuestros hijos un patrimonio decente? La respuesta es no, eso no es posible porque las expectativas de consumo en la sociedad del siglo XXI ya son muy diferentes a las de apenas hace poco más de medio siglo. Según Dahrendorf no podemos regresar a la ética protestante asociada al despegue del capitalismo moderno, entre otras cosas porque el *desencantamiento del mundo* del último medio siglo ya no nos puede prometer que si nos sacrificamos en esta vida tendremos en la otra la gloria eterna. Y es que el ciudadano promedio de clase media ya no piensa en la gloria eterna, sino en gratificaciones inmediatas, por lo que Dahrendorf concluye:

Un regreso a la ética protestante por lo tanto ya no sucederá, aunque una revitalización de las antiguas virtudes es posible y deseable [...] trabajo, orden, servicio y cumplimiento del deber profesional siguen siendo requisitos necesarios para la prosperidad, mientras que al mismo tiempo la prosperidad también denota consumo, disfrute, deseo, goce y descanso. La gente trabaja duro a fin de hacer cosas que hablando rigurosamente son superfluas. Pero es importante que la gente no pierda en ello el contacto con la realidad de su nivel de vida.¹⁰⁰⁹

No vamos a regresar al capitalismo del ahorro suntuario, pero podemos regresar a un orden en el que la satisfacción de las necesidades se consiga mediante la necesaria creación de valor; el capitalismo del crédito fácil debe regresar a niveles manejables. Se requiere una especie de capitalismo responsable en el que sobre todo la perspectiva del mediano plazo sea el central en la nueva era. Pues en los próximos años de medidas económicas niveladoras y paquetes de rescate financiero se va a decidir en qué tipo de mundo vivirá la próxima generación de ciudadanos en las sociedades libres, plurales y democráticas.¹⁰¹⁰

A diferencia de la centrada perspectiva de Dahrendorf otros autores hicieron en 2010 un análisis mucho más optimista, y quizá iluso, sobre la manera en que un regreso a la ética protestante sí puede constituir la respuesta a la crisis económica mundial detonada en 2008. Así, para Kathryn D. Blanchard la solución a la crisis del capitalismo

contemporáneo se encuentra en la recuperación de lo mejor de las virtudes de la ética protestante.¹⁰¹¹ En su tesis doctoral publicada en 2010, Blanchard afirma que aún es posible recuperar, por ejemplo, lo mejor de la teoría de los sentimientos morales de Adam Smith para mantener la riqueza de las naciones, y eso implica recuperar los mejores valores de la austeridad puritana, pero enmarcados en un programa de solidaridad social, como también lo proponía Smith, aun cuando eso sea poco conocido. Y en cuanto a Max Weber, Blanchard considera que su tesis sobre la ética protestante sigue siendo la mejor explicación para entender la naturaleza del *espíritu* que debe regir al verdadero y, en principio virtuoso, capitalismo. Blanchard propone que así como los valores de la abnegación, la simpatía por el prójimo y la solidaridad social estuvieron presentes en el despegue del capitalismo moderno, es posible recuperarlos después de haber sido trastocados por el egoísmo, el individualismo posesivo y la lucha de todos contra todos del capitalismo desenfrenado. Aunque el egoísmo y la búsqueda del interés propio se manifestaron por décadas como los principios incuestionables de la economía estadounidense, el interés por los otros y la necesidad de la solidaridad moral y social han estado regresando gradualmente, especialmente después de la crisis de 2008, no sólo entre los teólogos cristianos, sino también entre aquellos economistas que ya no se rigen por los principios extremos y los modelos abstractos de la escuela de Chicago. De tal modo que la única salida a la crisis económica mundial del siglo XXI se encuentra en la recuperación de las mejores virtudes de la ética protestante enfocadas desde la perspectiva de la solidaridad social en cuanto valor esencial del cristianismo.¹⁰¹²

La diferencia básica entre el realista análisis sociológico de Dahrendorf, que ya no ve posible un regreso sin más a la ética protestante como solución a la actual crisis económica, y la perspectiva ingenua y confesional de Blanchard probablemente se encuentra anclada en la diferente formación de ambos. Dahrendorf fue educado en la perspectiva sociológica y económica realista de la London School of Economics de la década de los años cincuenta, mientras que Blanchard es una teóloga protestante de clase alta de Michigan con una perspectiva esencialmente confesional. Lo interesante en todo caso es que a pesar de sus enormes diferencias en formación y perspectiva analítica, ambos recurrieron a la reconsideración de la tesis weberiana sobre la ética protestante cuando se vieron confrontados por una de las más graves crisis del capitalismo moderno en el último siglo, lo cual demuestra la actualidad y vigencia que sigue teniendo dicha tesis aun cuando se interprete de manera radicalmente diferente. En contraste con esto, no hay muchas propuestas de solución que hayan recurrido al *Manifiesto comunista*, a *La división del trabajo social* de Durkheim o a las sociologías de Simmel, Parsons, Luhmann y Habermas.

La fallida crítica de Heinz Steinert en 2010 a las “irrefutables construcciones erradas” de Max Weber

Contrario a la tradición alemana en cuatro décadas de no discutir la tesis weberiana sobre el protestantismo fuera de contexto y al margen de su ubicación en la temática mucho más amplia del proceso de la racionalización y de su sociología de la religión en general, en 2010 apareció el libro de un sociólogo austriaco pero con plaza en Fráncfort que, aunque expresamente reconocía no ser un especialista en la obra de Max Weber, se proponía demostrar que su célebre tesis se basa en una serie de “irrefutables construcciones erradas” y que carece de cualquier validez científica, por mucho que pueda tener algún valor histórico y sea susceptible de ser analizada desde la perspectiva de la sociología del conocimiento. El fin era demostrar que la mayor parte de la comunidad académica internacional dedicada al estudio de la obra de Weber se comporta como una “tribu” cerrada y supersticiosa, pues defiende irracionalmente un culto cuasi religioso en torno a la validez de una tesis y una obra que hace mucho debieron ser desechadas por inválidas al afirmar algo evidentemente falso.¹⁰¹³ Steinert plantea la necesidad, que en realidad él no lleva a cabo, de estudiar a esa “tribu” con la técnica del observador participante del etnólogo, a fin de explicar los “usos y costumbres de los nativos”, primero de los sociólogos alemanes de la época de Max Weber, y “después de la ‘tribu’ de los investigadores weberianos hasta la fecha”.¹⁰¹⁴ Al representarse a sí mismo como un etnólogo ajeno a la tribu que va estudiar, Steinert reconoce que para su “trabajo de campo” requirió de “traductores” y “nativos de confianza” que lo ayudaran a entender las exóticas costumbres de esa tribu, de tal modo que sin la ayuda de Dirk Kaesler de Marburgo y Hubert Treiber de Hannover, difícilmente hubiera podido realizar ese estudio.¹⁰¹⁵

Para empezar, Steinert reconoce que aunque “*La ética protestante* es probablemente la investigación de ciencias sociales más famosa llevada a cabo en el siglo XX, el siglo de la sociología”,¹⁰¹⁶ ha sido tratada como un “texto sagrado” inmune a todos los cuestionamientos que ha generado a lo largo de un siglo porque sus múltiples defensores reducen a sus críticos a la calidad de “tontos” incapaces de entender la sutileza y complejidad de la valiosa tesis histórica y sociológica propuesta por Weber, o bien a la calidad de lectores “de mala fe” porque construyen un hombre de paja y refutan cosas que en realidad Weber jamás afirmó, con lo cual ningún crítico puede refutar ni cambiar nada, entre otras cosas porque los defensores reinterpretan y modifican a su conveniencia la “tesis de Weber” según el caso, de tal modo que la convierten en algo irrefutable.¹⁰¹⁷ Por otro lado, “como ‘la ética protestante’ es sin mucha teología en gran medida idéntica al ‘sueño americano’, la ‘tesis de Weber’ sobrevive y es plausible porque corresponde a una forma banalizada de la religión económica (secularizada) de los

Estados Unidos”.¹⁰¹⁸

Para Steinert hay así diferencias muy importantes entre las dos versiones de *La ética protestante*, y la que tiene valor auténticamente histórico es la de 1904-1905, ya que la versión corregida de 1920 introdujo una serie de modificaciones defensivas que acabaron por desvirtuar el significado y las limitaciones de la versión original convirtiéndola en un texto confuso y contradictorio.¹⁰¹⁹ Steinert considera que cada uno de los cinco capítulos de los que constan los dos artículos de *La ética protestante* publicados en el *Archiv* tiene un propósito intrínseco que al final resulta inconsistente y hasta contradictorio con los demás capítulos de la célebre obra. A fin de sustentar esta tesis, Steinert regresa a las ya fallidas críticas esgrimidas desde 1957 por Kurt Samuelsson para demostrar los errores de las estadísticas de Offenbacher usadas por Weber con el propósito de probar el mejor desempeño económico y educativo de los protestantes sobre los católicos en la región de Baden al sudoeste de Alemania entre 1885 y 1891.¹⁰²⁰ Y al igual que el crítico sueco de 1957, Steinert no se percató de que los errores de una correlación estadística de fines del siglo XIX no afectan de manera sustancial la tesis weberiana cuyo punto neurálgico se encuentra en acontecimientos históricos de los siglos XVI y XVII. Las estadísticas de Offenbacher sirvieron a Weber exclusivamente de *pretexto para plantear un problema* considerado por muchos en esa época como evidente, a saber, una relación entre el progreso económico y la pertenencia a alguna de las variantes del protestantismo. Steinert considera que esa manera de plantear el problema en el primer capítulo de los ensayos weberianos es contradictorio con lo expuesto en los demás, pues el propio Weber afirmó, por ejemplo, en el capítulo final, que el capitalismo contemporáneo funciona ya sobre bases mecánicas y no requiere por ello de la motivación religiosa que lo acompañó en los siglos XVI y XVII.¹⁰²¹ Pero en lo que Steinert sigue más cercanamente a Samuelsson, que en el fondo es su modelo para casi todas las críticas que finalmente va a esgrimir contra Weber, es en negar cualquier tipo de relación entre el protestantismo y el surgimiento del sistema capitalista, lo cual por otro lado es algo que Weber jamás afirma de esa manera, pues como lo dice el título mismo de la obra se busca establecer una conexión entre una *ética* (no el protestantismo como tal) y una mentalidad o *espíritu*, y no el capitalismo como sistema.

Steinert se enterca, sin embargo, en criticar a Weber por supuestamente intentar explicar en sus ensayos el surgimiento del sistema capitalista moderno a partir de la abstracción del “ascetismo protestante” y no acepta como válidas todas las aclaraciones, que, desde el mismo Weber hasta intérpretes de su obra en el siglo XXI, han insistido en que el propósito de su estudio era mucho más circunscrito y delimitado, tanto espacial como temporalmente, que el que erradamente se le ha imputado. Por supuesto que Weber tiene una amplia teoría sobre el surgimiento del sistema capitalista contemporáneo, pero ésa no la expone en sus ensayos sobre la ética protestante, sino en su *Historia*

económica general, en algunas partes de *Economía y sociedad* y en su tesis doctoral sobre las asociaciones comerciales medievales. Steinert no toma en cuenta así ni la tesis de Randall Collins en 1986 sobre “las dos teorías del capitalismo en Weber”,¹⁰²² ni la observación de Tawney en 1937 con respecto a que en sus célebres ensayos Weber no se proponía presentar “una teoría general de la génesis y el desarrollo del capitalismo”¹⁰²³ por lo que recomienda a quien busque eso que acuda más bien a su *Historia económica general*, porque en sus ensayos sobre la ética protestante el tema es otro.¹⁰²⁴ Pero Steinert afirma que Weber sí se propuso explicar en sus ensayos los orígenes del capitalismo moderno, aunque haya fracasado en el intento por no ofrecer ninguna evidencia empírica importante para sustentar esa tesis, de tal modo que el resultado final acabó “por no tener *nada* que ver con una investigación sobre el surgimiento del capitalismo” y sí, en cambio, “con una investigación teológica sobre el protestantismo luterano en contraste con las sectas inglesas disidentes que se aglutinan bajo el nombre de ‘puritanas’ y que fueron subdivididas en sus más importantes (cuatro) corrientes”.¹⁰²⁵

La razón de Steinert para rechazar como válida cualquier posibilidad de que Weber haya ampliado coherentemente su programa de investigación entre la primera y la segunda versión de *La ética protestante*, al incorporar el tema del capitalismo en el mucho más amplio del proceso de la racionalización occidental, proviene de su intento de probar a toda costa que la “tesis original” de 1904-1905 estaba totalmente equivocada y que todos los esfuerzos de Weber por modificarla en la segunda versión, o explicar en términos más amplios los orígenes del capitalismo en la *Historia económica general*, o del significado de la racionalidad y sus derivados en la “introducción general” de 1920 a sus tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, nada más confunden las cosas, porque esos “agregados” sólo se proponen ocultar el meollo de una tesis errada en el fondo indefendible.¹⁰²⁶ Ésa es también la razón por la cual Steinert no acepta como válidas las precisiones y aclaraciones que Weber presentó en las cuatro respuestas a sus primeros críticos, especialmente las dos que esgrimió polémicamente en 1910 contra Felix Rachfahl, pues según Steinert esas respuestas sólo buscan “dar gato por liebre” al cambiar la problemática original por algo muy distinto que no aparece como tal en la primera versión de la ética protestante en el *Archiv*.¹⁰²⁷ Steinert pretende así hacer una virtud del gran defecto de discutir y criticar la tesis sobre la ética protestante de manera encapsulada, al no aceptar como válidos los diversos esfuerzos de más de medio siglo, sobre todo en Alemania, por entenderla en el contexto de la obra global de Max Weber.

Con tal propósito, Steinert regresa a temas ya superados desde la década de los años treinta, tales como la sesgada interpretación de Weber de una parte de la obra de Benjamín Franklin para construir su tipo ideal del “espíritu del capitalismo”. Según Steinert, Franklin no tenía nada parecido a una ética de trabajo profesional basada en la llamada ética protestante de la frugalidad, la austeridad, la limitación del consumo y la

propensión al ahorro, sino que era un arribista oportunista que aprovechó al máximo sus recursos heredados (entre ellos una imprenta) y sus conexiones sociales para llevar el estilo de vida de un caballero provinciano, ilustrado, secularizado y revolucionario a la vez. Su éxito, influencia e inventos se deben a hábiles cálculos que nada tienen que ver con las virtudes asociadas a la abstracta e irreal construcción que Weber hizo de la “ética protestante”. Todas las citas que Weber tomó de obras poco representativas de Franklin están sesgadas, tramposamente traducidas y no reflejan para nada el estilo irónico, por no decir que burlón, en el que Franklin las expresó. Tal como dijo Eduard Baumgarten en 1936, su tío Max no entendía los chistes irónicos de Franklin porque no tenía sentido del humor. De tal modo que el “tipo ideal” de la ética protestante construido a partir de la figura de Franklin es una errada abstracción, pero por lo mismo resulta “irrefutable” con los métodos de investigación científica contemporánea.¹⁰²⁸

Siguiendo el modelo crítico de Kurt Samuelsson en 1957, según el cual no hay absolutamente ninguna relación entre la economía y la confesión religiosa, Steinert encuentra que también la interpretación de Weber sobre el empresario renacentista Jakob Fugger estaba equivocada pues independientemente de sus creencias religiosas y de si tenía o no una mentalidad capitalista moderna, lo cierto es que fue el gran empresario capitalista del siglo XVI, de lo cual puede concluirse que “la religión no tuvo entonces ninguna influencia en la economía: la misma acción económica puede fundamentarse de manera católica o calvinista”.¹⁰²⁹ La figura de Fugger es un buen ejemplo, al parecer de Steinert, sobre cómo en la explicación del surgimiento del capitalismo es mejor centrarse en la observación de las actividades económicas fácticas que en la cuestión, hasta cierto punto irrelevante, de las creencias religiosas privadas de los grandes empresarios.¹⁰³⁰ Y en este sentido, Sombart tenía razón frente a Weber en ver en Leon Battista Alberti (1404-1472) a la encarnación del “espíritu capitalista” de Florencia medio siglo antes de la llegada de la Reforma protestante puesto que, de nueva cuenta, la confesión religiosa nada tiene que ver con la economía.¹⁰³¹

Al meramente repetir las fallidas críticas formuladas contra Weber desde 1957 por Samuelsson, Steinert parece desconocer las respuestas que en la polémica centenaria aquí analizada ya se habían dado desde la década de los años sesenta para refutarlo, especialmente la más devastadora de Niles Hansen en 1964.¹⁰³² En efecto, Hansen demostró en contra de Samuelsson que el ejemplo de Franklin tomado por Weber para construir su tipo ideal de la ética económica de la cultura capitalista moderna se refiere a un caso deliberadamente seleccionado por encontrarse en la transición hacia el utilitarismo ilustrado secularizado del siglo XVIII. Como la tesis de Weber se encuentra históricamente circunscrita a los siglos XVI y XVII, el ejemplo de Franklin le servía para tender el puente de transición hacia el capitalismo contemporáneo en el cual, tal y como lo dice al final de su ensayos, las raíces religiosas de la devoción a la vocación ya

empiezan a desaparecer y el sistema capitalista puede subsistir y reproducirse sin necesidad de la motivación religiosa que acompañó a la acumulación originaria del capital. En segundo lugar, Weber eligió a Franklin como representante de un cierto estilo del “espíritu” capitalista porque sus escritos reflejan la naturaleza de un sistema económico que afectaba el comportamiento y el estilo de conducción de vida de amplios sectores sociales, y no porque Franklin resultara un individuo excepcional. En tercer lugar, la misma observación es válida con respecto a los grandes empresarios como los Fugger o Alberti, pues Weber no estaba tan interesado en casos individuales de excepción, sino en la manera en que amplios sectores sociales interpretaban, bien o mal, las consecuencias de la doctrina de la predestinación del calvinismo y los efectos económicos no intencionados que provocaban dichas interpretaciones religiosas. El enfoque de Weber era así básicamente sociológico, mientras que Samuelsson y, por imitación, Steinert pretenden “refutarlo” con casos excepcionales de individualidad heroica, los cuales, por otro lado, no se ajustan a una mentalidad capitalista moderna, sistemática y metódica, sino que son más bien casos de “capitalismo aventurero”, el cual, como lo señaló una y otra vez Max Weber, no es distintivo de la modernidad occidental pues ha existido en todos los tiempos y lugares.

Finalmente, Hansen le demostró a Samuelsson en 1964 lo absurdo de negar cualquier tipo de relación entre religión y economía, pues en el caso del capitalismo moderno el factor cultural de una mentalidad apropiada para la actividad económica metódica, racional y sistemática juega un papel tan crucial como el de las precondiciones “materiales” y tecnológicas para la reproducción del capital. Más allá de los parámetros específicamente delimitados por Weber para restringir el ámbito histórico y espacial de validez de su tesis, lo cierto es que ésta ha sido especialmente fructífera para correlacionar positivamente, en investigaciones socioeconómicas posteriores de la segunda mitad del siglo XX, e inicios del XXI, las motivaciones religiosas con el desarrollo económico como lo prueban entre muchos otros ejemplos el de Clifford Geertz (citado por el propio Hansen), o el de todos los participantes en el seminario interdisciplinario internacional convocado en Harvard por Harrison y Huntington en el año 2000.¹⁰³³ Tal parece que Steinert tampoco conocía este importante conjunto de investigaciones que confirman en términos generales desde muy distintos ángulos y con muy diversos ejemplos históricos y culturales, la vigencia de la investigación de Max Weber.

Un elemento adicional con respecto al ejemplo de Franklin, no mencionado por Hansen en su crítica a Samuelsson, pero que resulta especialmente pertinente para responder a Steinert, es que aun cuando los textos de Franklin seleccionados por Weber no reflejen la auténtica personalidad y estilo de vida del prócer estadounidense por haber sido redactados con intención irónica, lo cierto es que Franklin expone en ellos lo que veía de “típico” en un estilo de vida compartido por amplios grupos sociales puritanos de

las colonias inglesas en Norteamérica en pleno siglo XVIII. Es decir, aun cuando en esos textos Franklin no exponga su propia personalidad, sino el de un estilo de vida masivo descrito irónicamente, lo cierto entonces es que sería Franklin, y no Weber, quien inició con ello la construcción de los tipos ideales de la ética protestante y el espíritu del capitalismo. De tal modo que constituye un gran acierto, y no un error o falla, el que Weber recurriera precisamente a esos textos para construir su “tipo ideal”, pues tal elaboración metodológica ya la había adelantado y ofrecido Franklin basado en su propia experiencia de interacción social de primera mano. Weber no podría haber encontrado mejor construcción típico ideal que ésta, independientemente de que Franklin se burle irónicamente de ese estilo de vida compartido por amplios y masivos grupos de la realidad social que lo circundaba y en la cual vivía. En este sentido, lo importante no es lo excepcional de un individuo superdotado como Franklin, sino el estilo de vida compartido por una amplia y “mediocre” masa, pero con mayor peso e influencia causal en el desarrollo socioeconómico de esa época y ese lugar.

Frente a esta objeción el gran problema con Steinert es que él no acepta, por principio, la validez metodológica del tipo ideal pues lo considera un recurso que se aleja de la realidad empírica y acaba por construir irreales abstracciones generalizadoras que terminan por ser irrefutables en términos de la validez empírica. Steinert malentiende así, de entrada, el carácter lógico del tipo ideal, pues se empeña en considerar en términos positivistas una hipótesis que debería ser verificada empíricamente, cuando en realidad se trata, según lo demostró el racionalismo crítico de Hans Albert, de un recurso metodológico mucho más cercano al principio de la falsación popperiana.¹⁰³⁴ Es decir, al ser básicamente una “utopía”, una construcción mental “pura” en el sentido kantiano, el tipo ideal tiene como propósito ordenar una realidad multifacética, plurivariable, en principio caótica, de tal modo que su objetivo no es ser verificado empíricamente (lo cual resulta imposible porque dejaría de ser un tipo ideal para convertirse en un supuesto tipo real), sino más bien servir heurísticamente para acotar y ordenar algunos aspectos de esa realidad, donde lo más valioso serían precisamente aquellos aspectos de la descripción histórica, únicos, específicos e irrepetibles que contradicen o van más allá de la construcción típico ideal. Y puesto que los tipos ideales son utopías que sintetizan rasgos distintivos de un fenómeno social o histórico, no son susceptibles de confirmación o refutación por medio de datos empíricos brutos, los cuales, en todo caso, modifican la construcción típico ideal que contiene ya en su seno los datos pertinentes aunque sea de manera simplificada y unilateral, y, por otro lado, nunca es el fin último de la investigación, sino tan sólo un medio instrumental, el cual, no obstante, tiene un sustrato “empírico” porque se construye a partir del realce o exageración de una realidad empírica. El objetivo de última instancia residiría pues en “falsar” el tipo ideal y no su verificación, la cual en términos lógicos es imposible de conseguir. La validez

metodológica del tipo ideal no se rige pues por su verificación empírica, y en este sentido es, por definición, un instrumento subordinado.

El otro gran punto ciego en la crítica de Steinert se encuentra en que no acepta prácticamente ninguno de los elementos metodológicos distintivos de las ciencias sociales frente a las ciencias naturales. En el fondo, Steinert parte de una concepción naturalista de la ciencia, en la cual no hay ni debe haber diferencias entre el método de las ciencias naturales y el de las ciencias sociales. Por ello no aborda ni toma en cuenta la comprensión interpretativa interna, o *Verstehen*, que a final de cuentas adjetiva lo distintivo de la sociología weberiana al ser autodefinida a partir de 1913 como una sociología *comprensiva*; y tampoco considera válida ni rigurosa la concepción weberiana de la *causalidad*, por basarse ésta no en los principios de la física, sino en el principio jurídico de la imputación causal con fundamento en la atribución de la responsabilidad.¹⁰³⁵ Y puesto que Weber concibe también los procesos de desarrollo en términos típico ideales y utiliza proposiciones contrafácticas para determinar el peso causal de un acontecimiento sobre otro, Steinert deduce que toda su metodología no es “científica” por fundamentarse en recursos metodológicos en última instancia “irreales”. Así, con respeto al problema de la causalidad, “Weber no nos dejó en ningún caso un modelo por el cual podamos orientarnos en esta cuestión”.¹⁰³⁶ Más aún, es precisamente por esta razón que en más de una ocasión, Weber prefiere usar metáforas, como la de las “afinidades electivas” o la del guardaguas, en lugar de utilizar el lenguaje de la causalidad física. Como su pensamiento no es riguroso y está alejado de los principios metodológicos de las ciencias naturales, el discurso weberiano es esencialmente metafórico.¹⁰³⁷ Y todo esto sumado desemboca en que “su estilo discursivo sea ajeno a como se entiende hoy en día la causalidad en las ciencias naturales”.¹⁰³⁸ Y ya entrados en gastos, pues Steinert también afirma, sin ningún fundamento, que el pensamiento probabilístico de la ciencia contemporánea es esencialmente ajeno a Weber.¹⁰³⁹

En lo referente a los supuestos defectos de la metodología del tipo ideal, un lustro antes de la aparición del libro de Steinert, Peter Breiner publicó un artículo para demostrar que lejos de ser una debilidad el uso metodológico de los tipos ideales en *La ética protestante* es más bien su fortaleza, pues con su hipotética narrativa explica mucho mejor que Adam Smith y la escuela austríaca de utilidad Marginal cómo y por qué se dio el proceso originario de la acumulación del capital.¹⁰⁴⁰

En el caso de los procesos evolutivos o de desarrollo, los tipos ideales se encuentran formulados en términos de una tentativa hipotética, y la razón por la cual deben inevitablemente consistir en construcciones imaginativas de posibles resultados tiene que ver con el supuesto de que “la realidad que capturan esos constructos es tan compleja que sólo podemos captar una pequeña porción de sus nexos causales desenredándola mediante conceptos y relacionando estos conceptos entre sí”. No puede haber, en

términos kantianos una captación total de la realidad en toda su multiplicidad, y, por ello “los tipos de contrastación de agente y creencias en la *EP* están diseñados para sugerir posibles corrientes de conducta dentro de una realidad entrelazada, más que una representación de la realidad misma”.¹⁰⁴¹ Frente a las limitaciones de Adam Smith y la escuela de la utilidad Marginal para explicar la acumulación originaria de capital, ya sea por evadir la cuestión misma del origen, o por caer en una argumentación circular, la gran contribución de Weber en *La ética protestante* reside en “proporcionar simultáneamente una descripción *hipotética y genética* del tipo empresarial de la acumulación racional, lo cual le permite dar una explicación teórica de la acumulación capitalista original la cual es, no obstante, históricamente contingente”.¹⁰⁴² La congruencia o afinidad entre el puritano ascético en cuanto portador del espíritu capitalista y la forma originaria de la acumulación del capital “dura sólo un instante antes de empezar a funcionar mecánicamente, por lo que sólo podemos reconstruir ese instante de manera típico ideal a partir de las huellas dejadas por sus efectos subsecuentes”.¹⁰⁴³ Weber resuelve así tanto un problema de la teoría económica como uno histórico, puesto que para que pueda darse la “acumulación original” debe haber un agente psicológicamente motivado para posponer disciplinadamente las recompensas a su conducta sistemática metódica en la adquisición de capital, de tal modo que “el tipo ideal del calvinista proporciona tal motivación, el puritano combina ascetismo con cálculo de ganancias, y el empresario posterior investido del ‘espíritu capitalista’ se compromete con la actividad de la inversión real”.¹⁰⁴⁴

Pero si la metodología del tipo ideal representa una de las grandes fortalezas de la tesis weberiana sobre el protestantismo, lo mismo ocurre con otros recursos metodológicos especialmente diseñados para la naturaleza específica de las ciencias sociales. De tal manera que la comprensión interpretativa del significado de la acción social, o *Verstehen*, es también una de las grandes fortalezas que explican no sólo la longevidad transcentenaria de *La ética protestante*, sino también la fundamentación de las ciencias sociales interpretativas que han usado muy fructíferamente por un siglo el método hermenéutico y que desde Weber y Simmel, pasando por Mannheim y Schütz, llega a Zygmunt Bauman y Anthony Giddens. Sin la aplicación del método comprensivo al significado que los actores sociales dan a su acción, difícilmente Weber hubiera podido reconstruir tan magistralmente la visión religiosa del mundo del tipo ideal del calvinista puritano del siglo XVII, aunque también la gran fuerza de la tesis weberiana reside en que no se circunscribe a este paso metodológico preliminar, sino que se complementa con la explicación causal externa, o *Erklären*, referida a la paradoja de las consecuencias no buscadas de la acción social, lo cual permite explicar por qué, sin que el calvinista puritano se lo propusiera, con su visión religiosa del mundo generó un modo de conducción de vida esencialmente afín a la acumulación del capital.¹⁰⁴⁵

Otro tanto puede decirse del versátil recurso de las “afinidades electivas” como

variante de la explicación causal. Más que una debilidad, es uno de los grandes aciertos y fortalezas de la tesis sobre la ética protestante, precisamente porque Weber no cae en el reduccionismo mecanicista de usar el lenguaje de la causalidad física para explicar un complejo problema de interacción social, sin que por ello su análisis pierda rigor ni alcance y cobertura explicativas. Buena parte de la actual vigencia de la tesis weberiana proviene de su pluralismo metodológico y de su especial cuidado para no reducir los complejos problemas sociales al lenguaje mecanicista de un estrecho y miope positivismo naturalista que, a semejanza de Comte o Durkheim, pretendiera “tratar los hechos sociales como cosas”. El recurso metodológico de las afinidades electivas, en cuanto sofisticada y flexible variante de la explicación causal, permite en cambio dejar abiertas las instancias de la determinación causal sin negarla, y es precisamente esta flexibilidad lo que explica buena parte del éxito y vigencia transcendentaria de *La ética protestante*, pues es también la que ha permitido desarmar desde 1910 hasta 2010 los diversos y fallidos intentos de refutación mecanicista, simplista y reduccionista que se extienden desde Rachfahl hasta Steinert.

En cuanto a la infundada afirmación referente a que “el pensamiento probabilístico de la ciencia contemporánea es esencialmente ajeno a Weber”, tal parece que Steinert nunca leyó *Economía y sociedad* y que leyó muy superficialmente la segunda parte del ensayo “Estudios críticos sobre la lógica de las ciencias de la cultura” de 1906, donde Weber desarrolla las categorías de posibilidad objetiva y causación adecuada para aplicar proposiciones contrafácticas a la explicación histórica y social.¹⁰⁴⁶ En el caso de *Economía y sociedad* bastaría mencionar que toda la sociología de la dominación de Weber se basa en una famosa definición probabilística: “Por dominación debe entenderse la *probabilidad* de encontrar obediencia a un mandato de determinado contenido entre personas dadas”.¹⁰⁴⁷ Pero también la disciplina y hasta el poder se definen en términos probabilísticos: “Poder significa la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aun contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad”.¹⁰⁴⁸ Steinert también ignora las aportaciones de Weber a la teoría moderna de la estratificación social, en la que no sólo la situación de clase es definida por un “conjunto de probabilidades típicas”, sino que también, y de manera específica, “clase lucrativa se llama a aquella en que las probabilidades de la valoración de bienes y servicios en el mercado determinan de un modo primario la situación de clase”.¹⁰⁴⁹ Y ya sería demasiado pedir que Steinert supiera que el famoso término probabilístico de las *Lebenschancen*, en el cual Dahrendorf basó uno de sus libros más famosos de la década de los años setenta, también fue inventado y acuñado por Max Weber.¹⁰⁵⁰ En cuanto a la manera como Weber integró las teorías probabilísticas de von Kries y Radbruch en su propio análisis contrafáctico, lo mejor es acudir, además del texto original ya citado, a la clarificadora exposición de Luis Aguilar Villanueva.¹⁰⁵¹

Por último, Steinert considera que la validez de una tesis tan famosa como la de Max Weber, debería haber tenido por lo menos algunas comprobaciones históricas y sociológicas en las investigaciones realizadas posteriormente a lo largo de un siglo, pero esto, según él, no ha sido el caso. Y para probarlo hace una sucinta y muy incompleta reseña de la polémica centenaria, la cual resulta a final de cuentas, además de parcial, sumamente unilateral porque Steinert cita exclusivamente a algunos de los más connotados críticos de la tesis weberiana, pero, con excepción de Gordon Marshall y Guy Oakes, a ninguno de sus defensores. En el caso específico de Tawney, Steinert llega al extremo de sólo citar sus críticas de 1926, pero no sus retractaciones de 1937 que acabaron por colocarlo no sólo como un entusiasta partidario de la tesis weberiana, sino como su mejor expositor en el mundo anglosajón durante tres décadas, al grado que dicha tesis fue conocida en ese ámbito cultural como la “tesis Weber-Tawney”.¹⁰⁵²

Por lo que se refiere a su escueta lista de críticos, Steinert va de las vulgaridades de H. M. Robertson (a quien en su ignorancia polifacética Steinert confunde con un inglés por publicar su tesis en Cambridge sin saber que en realidad era un sudafricano)¹⁰⁵³ A las barbaridades antropométricas del fascista Amintore Fanfani en 1934,¹⁰⁵⁴ A fin de pasar por las perogrulladas de Pellicani en 1988¹⁰⁵⁵ y las falsas pruebas históricas en 1988 y 1993 de MacKinnon y Kaspar von Geyerz,¹⁰⁵⁶ para finalmente desembocar en la mal armada crítica en 2008 de Barbalet.¹⁰⁵⁷ Con respecto a los balances de la polémica, Steinert se basa en los deficientes trabajos de Richard Hamilton de 1996 y Jere Cohen de 2002, aunque por lo menos reconoce la superioridad del balance publicado por Gordon Marshall en 1982.¹⁰⁵⁸ Sin embargo, Steinert no parece percatarse de que las investigaciones de Marshall entre 1979 y 1981 para el caso de Escocia aportaron evidencia empírica adicional para sostener que ahí surgió el espíritu del capitalismo por lo menos desde el siglo XVII, aunque todavía no existían las condiciones materiales para el desarrollo de un exitoso sistema capitalista, con lo cual Marshall consideraba que su trabajo apoyaba en lo esencial la validez de la tesis weberiana.¹⁰⁵⁹ De cualquier modo, como Steinert está dogmáticamente convencido que toda la investigación histórica posterior refuta la validez de la tesis weberiana, cita elogiosamente la tesis alternativa de Trevor-Roper, pero no hace mención alguna a los trabajos de Christopher Hill de 1940, 1958 y 1961 que expresamente se apoyaron en Weber, así como se opusieron polémicamente a Trevor-Roper.¹⁰⁶⁰ La conclusión tentativa de todo esto es que en contra de Steinert la presente investigación demuestra que la investigación histórica y sociológica posterior a 1926 más bien apoya la validez y vigencia de la tesis weberiana, entre otras cosas porque los trabajos de Tawney, Walzer, David Little, Christopher Hill, Gordon Marshall y David Zaret, entre varios otros mencionados a lo largo de este trabajo son más consistentes y sólidos que los de los críticos opositores citados en la selectiva,

unilateral y parcial lista de Steinert. En la polémica los defensores han vencido, han callado a los críticos y siempre han tenido “la última palabra”, lo mismo Weber frente a Rachfahl, Fischer, Sombart y Brentano, que Brodrick y Parsons frente a Robertson y Fanfani; o Tawney y Christopher Hill frente a Trevor-Roper; Niles Hansen frente a Kurt Samuelsson; Oakes frente a Pellicani; Zaret y David Little frente a MacKinnon, y Gordon Marshall frente a todos. Y eso para no mencionar otras polémicas no aludidas por Steinert y de las que salieron victoriosos los críticos frente a los detractores, tal y como fueron los casos de Aron frente a Strauss; Freund y Benjamin Nelson frente a Herbert Lüthy; Holton frente a Cohen y, en general y hasta ahora, Gorski, Ferguson, Swedberg, Kalberg, Hennis y Schluchter frente a diversos críticos menores.

Todo esto tampoco significa que con ello se haya verificado empíricamente el tipo ideal weberiano, lo cual, según vimos, sería una contradicción lógica, pero ha servido para demostrar que la sutil y versátil narración hipotética de la acumulación originaria del capital con fundamento en una relación causal flexible y recíproca entre una específica ética religiosa y un estilo de vida adecuado a la mentalidad capitalista moderna, es congruente con la investigación histórica y sociológica llevada a cabo en muchas instancias, varias de ellas no contempladas por el propio Max Weber, hasta llegar a las consecuencias extraídas por Daniel Bell y Dahrendorf en fechas muy recientes. Por otro lado, como veremos en el siguiente apartado de este mismo capítulo, Lawrence Scaff demostró en 2011 todas las instancias empíricas usadas por Weber en la construcción de sus tipos ideales para la segunda parte de *La ética protestante* y que provienen de la experiencia de su viaje por Estados Unidos en la segunda mitad de 1904.¹⁰⁶¹

Sin embargo, la evidente falta de conocimiento sobre lo extenso y variado de la polémica centenaria en torno a *La ética protestante* lleva a Steinert a caer en otro tipo de falsedades. Por ejemplo, cuando afirma que la muerte de Weber ocasionó que las reacciones a la segunda edición en 1920 de *La ética protestante* fueran “reservadas”, pero que de cualquier manera en la década de los años veinte “no había discípulos o colegas que continuaran la obra de Weber”.¹⁰⁶² Ahora bien, según quedó demostrado en el capítulo II de la presente investigación, durante la república de Weimar proliferaron investigaciones, algunas de ellas hasta de medición estadística, apoyadas en diversos aspectos de la tesis weberiana sobre la ética protestante: Ernst Bloch, Georg Lukács, Justus Hashagen, Paul Koch, Max Scheler, Karl Mannheim, Stoltenberg, Jostock, Schücking, Landshut, Schulze-Gaevernitz y muy especialmente Otto Hintze, Alfred von Martin y Karl Löwith elaboraron trabajos que o bien se apoyaban en la tesis weberiana dándola por válida, o bien incursionaban en aspectos no investigados por Weber pero que finalmente confirmaron por alguna vertiente su validez.¹⁰⁶³ Ninguno de estos autores es mencionado o citado en el deficiente balance de Steinert, y dada su temeraria afirmación de que nadie continuó en Alemania a la muerte de Weber su obra o estilo de

investigación, puede concluirse que no conoce a ninguno de estos autores y que por ello hizo un balance tan parcial y unilateral.

En cierta forma, fue Steinert, y no Weber, quien hizo una “construcción errada y fallida”, es decir, un tipo ideal mal construido porque se rehusó a citar tanto a los defensores de la tesis weberiana como a aquellos que se apoyaron en ella para continuar investigaciones en otros ámbitos no contemplados por Weber, pero que confirmaban la vigencia de su tesis. Steinert reconoce que “todavía falta” una adecuada historia de la recepción completa de la tesis weberiana, por lo cual él tan sólo propone la manera como ésta debería hacerse, pero su propuesta resulta fallida desde el principio porque excluye a los defensores y continuadores de la tesis.¹⁰⁶⁴ La presente investigación constituye precisamente la historia completa de esa recepción que tanto Steinert como los autores citados en la página que sirve de epígrafe a la presente obra han echado de menos por varias décadas.

Hay, sin embargo, otras vertientes que exhiben la ignorancia de Steinert sobre el tema, por ejemplo, cuando afirma que “El libro de Tawney (1926) fue el que hizo conocida a la *EP* en Inglaterra”.¹⁰⁶⁵ Si Steinert hubiera podido leer el primer capítulo de la presente investigación, habría constatado que la primera recepción de la tesis weberiana en Inglaterra se debe a los artículos de 1910 y 1911 de P. T. Forsyth, o que el propio Tawney debe su primer reporte informativo de la tesis weberiana al curso impartido a principios de 1914 por el reverendo William Cunningham en la London School of Economics sobre la influencia de la religión en el desarrollo de la ciencia económica y que posteriormente sería publicado en el mismo año con el título de *Christianity and Economic Science*.¹⁰⁶⁶ Y si Steinert hubiera hecho bien su tarea habría podido constatar que Tawney mismo reconoce en su libro esa deuda,¹⁰⁶⁷ y que en sus notas a la segunda versión de *La ética protestante* en 1920, el propio Weber citó en apoyo de su tesis tanto a Cunningham como un libro y una carta personal, ambos de 1913, del profesor William Ashley de la Universidad de Birmingham.¹⁰⁶⁸ Aparte de Ashley, Weber tenía correspondencia con el primer Arnold Toynbee, quien en sus lecciones de historia económica en el Balliol College de Oxford ya exponía antes de la Primera Guerra Mundial temas tanto de la *Historia agraria romana* de Weber como de su tesis sobre el protestantismo.¹⁰⁶⁹ De tal modo que la tesis weberiana era ya conocida en varios círculos de académicos ingleses antes de que el libro de Tawney le diera una gran difusión, pero eso por tan sólo cuatro años antes de que apareciera en 1930 la traducción inglesa de *La ética protestante* por parte de Parsons.

El fallido libro de Steinert termina como empezó. Así como no lleva a cabo su prometida investigación de estudiar etnológicamente a la cerrada y conspiradora “tribu” de los weberianos, en parte porque todo el peso de su libro está puesto en los críticos y detractores de la tesis weberiana excluyendo a sus defensores y promotores, así también

fracasa en su reconstrucción sobre cómo Freud hubiera psicoanalizado a Max Weber en la berggasse número 19 de Viena, en 1906, para curarlo de su enfermiza fantasía sobre el “ascetismo intramundano”.¹⁰⁷⁰ Y básicamente fracasa porque Steinert no entiende el carácter lógico del tipo ideal, así como su libro es incapaz de descalificarlo o devaluarlo como valioso recurso metodológico de las ciencias sociales. De tal suerte que de Steinert podría decirse lo mismo que en 1978 dijo el nobel de literatura mexicano, Octavio Paz, de su más joven colega Carlos Monsiváis: “Es un hombre que tiene buenas ocurrencias pero carece de ideas”. Steinert tuvo las ocurrencias de hacer un estudio etnológico de los weberianos y un psicoanálisis imaginario de Weber, y en ambas empresas fracasó porque tan sólo apuntó la ocurrencia, pero no llevó a cabo ambos proyectos por falta de ideas, información, disciplina y rigor.

Lawrence Scaff documenta en 2011 la importancia del viaje de Weber a Estados Unidos para la génesis de *La ética protestante*

En el primer trimestre de 2011 apareció la investigación de Scaff sobre la presencia de Max Weber en Estados Unidos referida no sólo a su viaje a ese país en la segunda mitad de 1904, sino también a la manera en que su obra fue difundida, recibida y promovida por diversos grupos intelectuales estadounidenses a partir de la década de los años veinte.¹⁰⁷¹ Aunque recientemente se han publicado otros trabajos que exploran estos aspectos de la vida y obra de Max Weber,¹⁰⁷² A fin de llenar lagunas en los recuentos biográficos de Marianne, Baumgarten, Mitzman y Radkau, la investigación más acuciosa, rigurosa y detallada sobre el tema es la de Scaff, entre otras cosas porque es la única que ha desempolvado y descifrado cartas y materiales inéditos sepultados en diversos archivos de Alemania, Inglaterra y Estados Unidos, lo cual la convierte en una investigación de primera mano como probablemente sólo la viuda de Weber tuvo oportunidad de hacerlo antes de descartar diversos materiales y cartas que no consideró importantes para la elaboración de la biografía de su marido.

La investigación de Scaff descubre muchos aspectos desconocidos tanto del viaje de los Weber a Estados Unidos, entre mediados de agosto y fines de noviembre de 1904, como de los avatares y conflictos mediante los cuales su obra fue difundida en el mundo anglosajón, especialmente Estados Unidos, a partir de 1927. Se trata de un libro esencialmente informativo que no se compromete directamente en la polémica relativa a la validez de la tesis weberiana sobre la ética protestante. No obstante, dada la riqueza de los detalles históricos narrados por Scaff del viaje realizado por Max Weber a Estados Unidos, justo cuando la primera parte de *La ética protestante* había sido enviada a la imprenta en agosto de 1904, para salir publicada en noviembre de ese año antes del regreso de los Weber a Europa,¹⁰⁷³ mientras que la segunda parte fue redactada entre el 5 de febrero y el 3 de abril de 1905, para salir de la imprenta en junio de ese año,¹⁰⁷⁴ es decir, más de medio año después del viaje de los Weber a América,¹⁰⁷⁵ Resulta que los descubrimientos de Scaff refutan, sin proponérselo deliberadamente, algunas críticas que han cuestionado el sustento empírico de la segunda parte de *La ética protestante*, y con ello el libro de Scaff se inserta directamente, a querer o no, en medio de la polémica centenaria aquí analizada.

Por ejemplo, Steinert había afirmado medio año antes de la aparición del libro de Scaff que toda la segunda parte de *La ética protestante* es una mera invención teológica sin ningún sustento empírico para explicar los orígenes del capitalismo por basarse en textos teológicos y sermones de práctica pastoral,¹⁰⁷⁶ y ante la posibilidad de que en esa segunda parte se refleje la investigación observadora de Max Weber apoyada en la experiencia directa de su viaje por Estados Unidos, Steinert se obstina en negarla porque,

según él, las dos partes de *La ética protestante* ya estaban finalizadas antes de ese viaje, de tal modo que “el manuscrito de la ‘ética Protestante’ ya se encontraba en ese momento publicada o en prensa: las cinco primeras secciones no tienen por lo tanto nada que ver con alguna experiencia en Estados Unidos”.¹⁰⁷⁷ El punto es repetido obstinadamente por Steinert en otras partes de su libro, quien sólo acepta como producto de la experiencia del viaje por Estados Unidos el artículo de Weber sobre las sectas protestantes en Norteamérica,¹⁰⁷⁸ Al que, por cierto, identifica como el “sexto capítulo” de *La ética protestante*, no sin antes reiterar por cuarta vez: “y para ponerlo en claro una vez más: los cinco primeros capítulos fueron escritos antes del viaje a Estados Unidos y no tienen nada que ver con alguna ‘experiencia en América’”.¹⁰⁷⁹

Steinert no ofrece ninguna evidencia concreta para sustentar sus afirmaciones, en cambio la detallada, seria y rigurosa investigación de Scaff está repleta de referencias para demostrar que la segunda y más extensa parte de *La ética protestante*,¹⁰⁸⁰ es decir, los llamados capítulos IV y V, no pudieron ser escritos más que después del viaje de Weber a Estados Unidos. Aunque Scaff afirma que su investigación no está tan interesada en el análisis del contenido y la validez de la tesis propuesta en *La ética protestante*, sino en la manera en que se gestó,¹⁰⁸¹ de hecho cuando demuestra que la segunda parte sólo pudo gestarse a partir de la experiencia del viaje de Weber a Estados Unidos, apoya la validez de la tesis porque proporciona información muy detallada sobre la “sustentación empírica” de los tipos ideales construidos por Weber.

Scaff menciona así que aun cuando en su ponencia del 21 de septiembre de 1904 sobre la sociedad rural y el capitalismo en Alemania en el congreso de san Luis Missouri,¹⁰⁸² Weber habló principalmente como economista, su interés ya estaba centrado en un problema sociológico, a saber, el tipo de ética religiosa que sería el más adecuado y congruente con la mentalidad o espíritu del capitalismo moderno, dado que ese tema continuaba sus antiguos intereses académicos, pero ahora con la ventaja que le ofrecía el más amplio horizonte de observación en América. “Esta nueva problemática requería asimismo de un muy diferente tipo de texto: la ‘ética vocacional del ascetismo protestante’, conocido también como la parte 2 de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y escrito después de su retorno a Alemania”.¹⁰⁸³ Tanto la lectura del mundo descrito por Washington Irving, como el encuentro personal con el legislador presbiterano Robert L. Owen y los metodistas que Weber pudo observar en Muskogee, Oklahoma, encarnaban “a los agentes sociales, para usar las propias palabras de Weber, de ese ‘estilo de vida’ *ético* que era el espiritualmente ‘adecuado’ para la etapa económica del ‘capitalismo’ y que significaba su victoria en el alma humana”.¹⁰⁸⁴

A fines de octubre de 1904, Weber visitó el Haverford College de Pensilvania y puede documentarse que usó su biblioteca para leer sobre los cuáqueros, como tema que

aparecería en la próxima redacción del capítulo IV de *La ética protestante*, cuando regresara a Alemania.¹⁰⁸⁵ El domingo 27 de octubre los Weber asistieron al servicio cuáquero del Quinto Día en la casa de la “sociedad de amigos” en Haverford, donde quedaron muy impresionados con el sermón casi típico ideal de ascetismo intramundano pronunciado por Allen Clapp Thomas: “La experiencia de la reunión del Quinto día se grabó en la mente de Weber puesto que iba directo al meollo de su propia tesis sobre la ética protestante. La referencia aparece en los dos párrafos con los que concluye el largo cuarto capítulo de *La ética protestante*, donde la única nota de pie se refiere al sermón de Thomas”.¹⁰⁸⁶ Dos días después, el 29 de octubre, los Weber asisten en Cambridge, Massachusetts, a un juego de fútbol americano entre Harvard y la Universidad de Pensilvania que termina con la derrota 11 a 0 de Harvard. Weber analizó cómo la actividad física era considerada una expresión “racional” del celo metódico de un ascetismo intramundano. Los deportes debían ser justificados en términos asociados con una ética protestante y como manera socialmente aceptable de luchar por conseguir logros mundanos. Weber quedó muy impresionado por la cobertura de la prensa: diez veces más páginas dedicadas a la cobertura del juego y su resultado que a la campaña presidencial de Theodore Roosevelt o a la guerra ruso-japonesa en Asia, lo cual era para él una lección no tanto sobre la cultura política, sino sobre la concepción del deporte y la competencia económica en Estados Unidos, mencionada al final de *La ética protestante*.¹⁰⁸⁷

Con toda seguridad, el mismo día del juego, Weber conoció por la noche en la casa de Hugo Münsterberg a William James, probablemente la única mente en Estados Unidos a la altura de Weber y con quien descubriría muchos puntos afines, sobre todo en el análisis de las variedades de la experiencia religiosa. Tal y como lo expone Scaff, la ética protestante definía una totalidad de un estilo de vida y tenía en Norteamérica una base sociológica proveniente de las sectas en cuanto a sus agentes y portadores sociales, pero tenía también una dimensión mental expresada en la recompensa psicológica puesta en la acción intramundana. Y Weber sabía muy bien que “nadie había explorado más exhaustivamente la psicología de la experiencia y creencias religiosas, así como sus consecuencias para la acción humana, que William James”.¹⁰⁸⁸ Cuando Weber regresó a Alemania y redactó en el primer trimestre de 1905 el largo cuarto capítulo de la segunda parte de *La ética protestante*, en donde estudia las cuatro principales ramas del ascetismo protestante (calvinistas, pietistas, metodistas y baptistas), no cita a ningún autor contemporáneo, sino a Calvino, Milton, Baxter y Bunyan, “pero hay una importante excepción: William James, el ‘eminente pensador’ y su monumental obra, *Las variedades de la experiencia religiosa*”.¹⁰⁸⁹ Y aunque no es frecuente comparar *La ética protestante* con el libro de James, lo cierto es que, al parecer de Scaff, “los paralelismos, traslapes y puntos de contacto y compatibilidad entre los dos pensadores es

inequívoca: una formulación similar de las categorías de ascetismo y misticismo, una resuelta atención a la conducta práctica y los efectos pragmáticos de las creencias religiosas y perspicaces retratos de los tipos de vida espiritual o ‘personalidad’ formados por la vida religiosa”.¹⁰⁹⁰ Hay también importantes coincidencias metodológicas porque, al igual que Weber, James consideraba que en muchas ocasiones una construcción tipológica es más útil aun cuando no sea “literalmente verdadera”, de tal modo que “la defensa metodológica que hizo James de su investigación científica es una que Weber también podría haber hecho para sí”.¹⁰⁹¹ Finalmente, al regresar a Alemania, Weber mantuvo “un diálogo a distancia” con William James, expresado en lo que Scaff considera que es el giro decisivo dado por Weber a su investigación a partir del cuarto capítulo de *La ética protestante*, donde súbitamente se anuncia que el interés fundamental de la investigación no es la verdad del dogma teológico, sino las motivaciones psicológicas que llevaron a amplios sectores sociales a conducir su vida de determinada manera, y a mantenerse firme en ella, sin importar que contradijera la coherencia del dogma teológico. Aunque para Weber esas motivaciones se originaban en ideas puramente religiosas, lo importante era el comportamiento real y efectivo de las masas y no su coherencia teológica interna. Frente a teólogos como Troeltsch ese enfoque sería visto como distintivamente sociológico, aunque en el caso de James esté más bien asociado con su enfoque típicamente pragmático.¹⁰⁹²

De cualquier modo, Scaff resume toda la evidencia por él aportada a la demostración de que la segunda parte de *La ética protestante* sólo pudo ser redactada después del viaje de Weber a Estados Unidos, por medio de los siguientes elementos de esa experiencia reflejados en la constitución del texto mismo:

Si ahora vamos específicamente al texto de la segunda parte de la *EP*, tal como apareció originalmente publicada en 1905 en el *Archiv*, los resultados son notablemente evidentes. Ver las referencias específicas, a menudo agregadas en notas de pie de página (en una secuencia aproximada) sobre: metodismo en América; la secularización de la vida americana; los colegios; la Universidad de Brown; literatura sobre las colonias americanas; tendencias antiautoritarias en Norteamérica; *Las variedades de la experiencia religiosa* de William James; pragmatismo; el concepto de ‘gentleman’; James Bryce sobre los colegios americanos; la autobiografía de Benjamín Franklin; el autocontrol angloamericano; la tolerancia en Rhode Island (con referencia a Roger Williams), Maryland (Lord Baltimore) y Pensilvania (William Penn); sectas americanas; Universidad de Northwestern; el carácter emocional del metodismo en América; los negros americanos; la biblioteca de la Universidad colgate sobre los baptistas; la falta de respeto en América; la reunión cuáquera en el Haverford College; de nuevo Franklin proclamando *honesty is the best policy* y *time is money*; la teoría de la clase empresarial de Thorstein Veblen; Washington Irving; el *self made man*; la ‘europeización de América; la alianza educativa y la ‘americanización’ de los inmigrantes; los sindicatos; la música en la Trinity Church de Boston; la idea de la libertad; la herencia en América; la formación del capital y el comercio en Nueva Inglaterra; Pensilvania y la guerra revolucionaria; el *dry good man* en Ohio; y finalmente, ¡capitalismo como ‘deporte’ en los Estados Unidos! Esta muestra es en verdad sorprendente y sin duda no podía haber sido compilada antes del viaje de Weber a América. Por supuesto que se amplía en su siguiente ensayo sobre las iglesias y sectas en Norteamérica publicado un año después en 1906, el cual se inicia con una problemática

explícitamente ubicada en Estados Unidos.¹⁰⁹³

Scaff concluye que Estados Unidos representaba un caso fundamental para la validez de la tesis weberiana por dos razones fundamentales: 1) porque su experiencia multicultural ofrecía diversas instancias del *ethos* ascético que Weber andaba buscando en calidad de “supervivencias” de hábitos que subrayaban la racionalización metódica del modo de conducción de vida y, por ello, en las sectas encontró el carácter que tenía rasgos parecidos con el “tipo ideal” esbozado en la primera parte de *La ética protestante*, y 2) porque Estados Unidos ofrecía el campo más fértil para el florecimiento de la moderna economía de mercado, es decir, la empresa capitalista racional y una cultura capitalista de alcance aparentemente ilimitado.¹⁰⁹⁴ “Fue sólo en América, y en ninguna otra parte, que Weber pudo confrontar empíricamente este fenómeno y lo que a partir de su viaje a Estados Unidos empezó a formarse en su mente fue la acentuación tipológica de la *posibilidad* de su realización”.¹⁰⁹⁵

El resto del erudito libro de Scaff consiste en una interesante reconstrucción sobre la manera en que la obra de Weber fue recibida y promovida en Estados Unidos, no sólo por la influencia de Parsons como a veces se cree erróneamente, sino por la feroz competencia entre por lo menos cinco instituciones clave de investigación y docencia representadas por la Universidad de Chicago (con Frank Knight, Louis Wirth, Edward Shils, Melchior Palyi, Benjamin N. Nelson y Alexander von Schelting), Harvard (con Parsons y Schumpeter), la Universidad de Wisconsin (con Howard Becker y Hans Gerth, como profesores, y C. Wright Mills y Don Martindale como aventajados estudiantes graduados), Columbia (con Mills, Merton, Theodor Abel y Franz Neumann en igualdad de condiciones como colegas) y la New School for Social Research (con brillantes refugiados judío-alemanes como Emil Lederer, Albert Salomon y Hannah Arendt). Otros importantes conocedores de la obra de Weber que procedían de Alemania quedaron desperdigados en otras universidades estatales, contribuyendo así también a una amplia difusión de la obra de Weber en Estados Unidos: por ejemplo, Paul Honigsheim en Michigan State, Arthur Salz en Ohio State, Eric Voegelin en Louisiana y Alabama y Karl Loewenstein en la Universidad de Massachusetts.¹⁰⁹⁶ En contra de un prejuicio muy generalizado, no fue Harvard la Universidad más importante para la difusión de la obra de Weber, sino Chicago que tiene una de las facultades de sociología más antiguas de Estados Unidos y es sede de la revista de sociología más antigua del mundo, la *American Journal of Sociology*, muy anterior a cualquier otra que exista hoy en Alemania, Francia, Inglaterra, Italia o Japón.¹⁰⁹⁷ La traducción de la obra de Weber en Estados Unidos, aparte de *La ética protestante*, fue una intensa actividad más bien descentralizada, en la que jugarían un papel muy importante otros investigadores de procedencia alemana un poco más jóvenes que los ya mencionados: Reinhard Bendix,

Max Rheinstein, Claus Wittich y Guenther Roth.

Scaff dedica un capítulo entero a la narración de los avatares de la creación del “texto sagrado” de *La ética protestante* en la traducción al inglés de Parsons, el cual reproduce un artículo publicado originalmente a principios de 2005 en la revista *Max Weber Studies* y del cual ya hemos dado cuenta en este mismo capítulo.¹⁰⁹⁸ Con base en el original mecanografiado encontrado en un archivo, Scaff demuestra cómo los “correctores” cambiaron el sentido y la terminología de párrafos esenciales de la obra, fastidiando así la traducción de Parsons. Pero como todavía existe el manuscrito original de esa traducción, Scaff considera que sería posible recuperarlo ahora, y con ello parte del prestigio de su primer traductor al inglés.¹⁰⁹⁹

La polémica centenaria concluye por ahora con la segunda versión corregida y aumentada en 2011 de la edición crítica en español de *La ética protestante* y la próxima celebración en 2014 del 150 aniversario del natalicio de Max Weber

A principios de agosto de 2011 apareció la segunda edición considerablemente corregida y aumentada de la edición crítica de *La ética protestante* a cargo de Francisco Gil Villegas en el Fondo de Cultura Económica de México.¹¹⁰⁰ Esta segunda edición presenta importantes diferencias con la primera de 2003: además de traducir por primera vez al español las otras tres respuestas de Weber a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl, que complementan la de “Mi palabra final a mis críticos” traducida para la primera edición, se ofrece como epílogo el estudio “importancia de las cuatro respuestas de Max Weber a sus primeros críticos” a fin de ubicar el contexto en el que fueron redactadas esas respuestas así como discutir la decisiva influencia que les atribuye la interpretación de Wilhelm Hennis puesto que ahí se encuentra, según él, la formulación más precisa sobre cuál era la “problemática central” de toda la obra de Max Weber y no nada más de *La ética protestante*. Siguiendo el erudito señalamiento del maestro Ernesto de la Peña en la presentación de la primera edición en El Colegio de México en marzo de 2004 se corrigieron las “faltas de ortografía” de los términos hebreos; las notas críticas también fueron corregidas y ampliadas considerablemente en más de 35%, así como se actualizó y amplió la bibliografía cronológica con las aportaciones más importantes de 2000 a 2008; la traducción de algunos términos fundamentales fue modificada, especialmente por lo que se refiere al muy emblemático *stahlhartes Gehäuse* para el que si en 2003 se utilizó, por razones de uso y convencionalismo, la versión parsoniana de “jaula de hierro”, en la edición de 2011 se prefirió una traducción literal más fiel y apegada al original alemán de un “caparazón duro como el acero”, por las razones expuestas en las extensas notas a las páginas 4 y 248 (en negrita), pero también y especialmente por la decisiva importancia que el término weberiano de *Gehäuse* tuvo para el nacimiento de la filosofía existencialista de Karl Jaspers, y que, por muchas razones, puede suponerse que Weber la compartía en virtud de la enorme influencia que ejerció Nietzsche sobre ambos.

Además, se amplió la presentación introductoria poniendo mayor énfasis en la manera en que los ensayos weberianos se originaron en un intenso intercambio con Sombart después de que éste lanzara, en las páginas 380-381 de la primera edición de 1902 de *Der moderne Kapitalismus*, el desafío de un guante a la palestra para que “alguien” hiciera una detallada investigación con “una comprobación empírica” de la relación entre el protestantismo “especialmente en sus manifestaciones del calvinismo y el cuaquerismo” y “el moderno espíritu capitalista”, todo lo cual se enmarcaba además en la evasiva de Lujo Brentano para hacer una reseña del libro de Sombart para el *Archiv* “obligando a Weber, en su función de redactor de la revista, a realizar tal faena hasta que,

por una paradoja de las consecuencias no buscadas, acabó por convertirse ésta en su obra más emblemática”.¹¹⁰¹ También la cuestión de hasta qué punto corresponde o no a Troeltsch la prioridad cronológica de la publicación de las ideas centrales de la tesis “Weber-Troeltsch” es sopesada mediante mayor información sobre el contenido del artículo acerca de los “moralistas ingleses” del teólogo, colega y amigo de Weber en Heidelberg, aunque aquí es necesario advertir que ese problema sigue siendo hasta hoy en día fuente de acaloradas polémicas entre expertos del calibre de Graf y Ghosh.¹¹⁰² El estudio introductorio de la nueva edición crítica de *La ética protestante* termina con una sección que anuncia la presente investigación como la más completa y acabada sobre el tema; sintetiza el estado actual de la polémica centenaria en torno a la validez de la tesis weberiana sobre la ética protestante; explica las razones de su longevidad y pone ejemplos de su vigencia, por ejemplo en el epílogo de 1996 a las investigaciones de Daniel Bell sobre las contradicciones culturales del capitalismo contemporáneo; y ofrece una proyección sobre el probable futuro de esta discusión para el siglo XXI.¹¹⁰³

Por último, se agregaron los índices analítico y onomástico, atendiendo así a las constructivas sugerencias que recibió, quizá en inmerecidas y elogiosas reseñas críticas, la primera edición de esta obra.¹¹⁰⁴

En contra de lo previsto, esta edición crítica volvió a adelantarse a la que todavía sigue preparándose en Alemania, ahora a cargo de Wolfgang Schluchter, en el seno de la *Gesamtausgabe*. Y también apareció antes que la muy esperada edición crítica comentada en inglés del historiador oxoniense Peter Ghosh. Es probable que ambas ediciones críticas formen parte de los preparativos para la próxima celebración del 150 aniversario del natalicio de Max Weber en 2014 y salgan a la luz a más tardar en la primavera de ese año. Muy seguramente serán fuente de nuevas y grandes polémicas sobre el significado, validez histórica y vigencia explicativa sociológica de la tesis weberiana referida a la ética protestante. Estas dos ediciones críticas serán con toda seguridad muy diferentes, en parte porque la alemana está siendo preparada por un sociólogo y la oxoniense por un historiador, todo lo cual apunta a que, al igual que en 1964, en 2014 volveremos a ver una intensificación en la polémica ya más que centenaria en torno a lo que Daniel Bell identificó como “probablemente la obra sociológica más importante del siglo XX”.¹¹⁰⁵ ¿Más que centenaria? Sí, pero el título para la presente investigación sigue siendo el adecuado porque, en rigor, tampoco la guerra de los cien años entre ingleses y franceses con motivo de una sucesión dinástica duró exactamente cien años, sino 116, pues quedó finalmente fechada de 1337 a 1453.

Al ser la presente investigación, por otro lado, la más completa que se haya realizado en cualquier idioma sobre la polémica centenaria en torno a la tesis de Max Weber sobre la ética protestante, y haber superado la aparente imposibilidad de llevar a cabo esta faena, según la opinión de los reconocidos especialistas citados en nuestra página de

epígrafes, podemos concluir la ofreciéndola también como la más importante aportación del año 2013 a una polémica centenaria que aún no termina.

No obstante, el periodo delimitado entre 1905 y 2012 en el título de esta obra de carácter enciclopédico queda así plenamente justificado, independientemente de las predicciones del calendario maya para elegir el año 2012 como el más apropiado para darle final, o al menos una conclusión, a diversas historias, en donde los dragones siempre renacen de sus cenizas como el ave fénix.

CONCLUSIONES

Resulta inevitable finalizar este análisis de la guerra académica de los cien años en torno a la tesis weberiana sobre la ética protestante con un esbozo de los méritos de la presente investigación, lo cual, además, se justifica por las siguientes razones:

1) el presente trabajo de investigación es el más completo y pormenorizado que se haya escrito sobre el tema tanto por el seguimiento reconstructivo de la polémica en orden cronológico, década por década, año por año, y a veces hasta mes por mes, como por su análisis crítico y analítico, y por abarcar íntegramente el periodo de 1905 a 2012.

2) son muchos y variados los autores con los que nos encontramos a lo largo de esta investigación (v. gr. Eisenstadt en 1968, Gordon Marshall en 1982, Richard Swedberg en 2005, Swatos y Kivisto en 2005)¹ quienes coincidían en su diagnóstico con respecto a que era *imposible* realizar una investigación como la que aquí presentamos de manera finalizada. Esto recuerda, por otro lado, la contundente y tremebunda afirmación de Ortega y Gasset antes de 1944 con respecto a que la traducción de *Economía y sociedad*, de Max Weber, era una tarea simplemente imposible de realizar pues era una obra “intraducible” y que, por ello, nunca se iba a hacer.

3) la presente investigación no es, sin embargo, del todo exhaustiva porque fue necesario seleccionar libros, artículos y compilaciones dentro de un universo de literatura muy vasto, pero lo que sí podemos afirmar es que no quedó fuera ninguna corriente o crítica representativa de la tesis weberiana sobre la ética protestante a lo largo de un siglo. Lo que no fue aquí incluido obedece a una posible repetición o traslape con alguna otra obra que consideramos mejor elaborada o más representativa de un determinado tipo o estilo de participación en la guerra académica de los cien años; también quedaron fuera centenares de artículos y libros escritos en japonés, chino o ruso, así como excluimos una enorme masa de escritos que no discuten propiamente la tesis weberiana, sino que la toman meramente de inspiración por el título, o por lo que creen que significa, para abordar muchos otros temas y cuestiones que nada tienen que ver con la problemática weberiana, aunque también incluimos algunos ejemplos de este tipo de trabajos cuando expusimos, por ejemplo, las aportaciones de George Ritzer, en 2000, o la descripción de los artículos periodísticos mencionados por Alan Sica en su libro de 2004. Así, incluso este tipo de trabajos encontró un espacio relativo de representación en la presente

investigación. Si alguna obra específica de historia de la Reforma protestante que hace alguna mención a la tesis weberiana no es aquí citada, es muy probable que sí haya sido consultada, pero no la incluimos por considerar que no aportaba nada nuevo a la polémica o porque repetía alguna crítica que algún historiador más representativo ya había hecho y ya había quedado previamente registrada.²

4) de cualquier modo, la presente investigación también incluye lo más representativo de los escritos sobre el tema en el mundo hispanoparlante, especialmente en México. Además, a diferencia de *cualquier otro trabajo* escrito hasta ahora en español, esta obra contó con la incomparable ventaja de apoyarse en la primera, y hasta donde tengo noticia, *única edición crítica en castellano* del célebre texto weberiano sobre la *EP*. También éste es el único trabajo en castellano que utiliza profusamente las cuatro respuestas de Weber a sus primeros críticos, traducidas por primera vez al castellano por el autor de la presente investigación.

5) el otro rasgo distintivo que ofrece la presente investigación es que al analizar pormenorizadamente las obras más representativas de la polémica centenaria, es la primera en castellano que da cuenta de las diversas posiciones que se han manejado en Alemania con respecto a esta cuestión, en especial durante las últimas tres décadas. Asimismo, ésta es una de las investigaciones que ofrece en castellano una de las más actualizadas informaciones sobre el estado de avance de la *Gesamtausgabe* de Max Weber, pues el contenido de varios de sus volúmenes es reseñado críticamente en diversas partes de la investigación, así como también se aprovecharon los volúmenes de correspondencia, hasta hace una década inédita, para reconstruir especialmente las primeras décadas de la polémica.

6) no existe, además, ningún trabajo monográfico en ningún otro idioma, ni siquiera en alemán, que haya reconstruido la polémica en torno a la tesis sobre el protestantismo, y el significado de la obra de Max Weber en general, para la década de los años veinte en el mundo cultural germánico como el que se ofrece en el segundo capítulo del presente trabajo. Y para el caso, tampoco hay *ningún trabajo* que reconstruya la década de 1910 a 1920 como se hace en el primer capítulo. Existen análisis aislados de la relación de algunos autores específicos con la obra de Weber, pero ninguna visión integral, ni siquiera en alemán, que reúna, sintetice, analice y relacione, por ejemplo, la manera en que la tesis weberiana sobre el protestantismo fue recibida en las obras de Lukács, Bloch, Scheler, Mannheim, Hintze, Rickert, Troeltsch, Meinecke, Wittfogel, Kautsky, von Below, Schulze-Gaevernitz, Jostock y J. B. Kraus; que desentierre trabajos que probablemente sólo fueron leídos por un selecto grupo de mandarines alemanes en los años de la república de Weimar, como son los de Justus Hashagen, en 1924, o Paul Koch, en 1928 sobre el protestantismo renano, por no decir nada del libro de Schücking sobre la familia puritana y la literatura del siglo XVII, o los artículos de Erich Fechner de

1929 y 1930 que comparan las respectivas tesis de Weber y Sombart sobre el “espíritu del capitalismo” a partir de un enfoque proveniente de la sociología del conocimiento de Max Scheler. Hasta donde tengo noticia, por lo que se refiere a las interpretaciones de Landshut en 1929 o el marxista Borkenau en 1934, únicamente Wilhelm Hennis, para el primer caso, y los interesados en la obra de Norbert Elias, para el segundo, han vuelto a ocuparse de ellos en años recientes. En cuanto a Scheler, ni siquiera Klaus Lichtblau ha relacionado los escritos de 1915 sobre el burgués y el protestantismo con los de 1924 sobre la sociología del saber en relación con el mismo tema, como se hace en los capítulos dos y tres de la presente obra. Más aún, no hay ningún trabajo, ni siquiera entre los múltiples, variados y admirables de Manfred S. Frings, que haya detectado todas las entradas de la influencia weberiana en la *Sociología del saber* (1924) de Max Scheler, las conexiones entre la metáfora del guardagujas con la de las esclusas o la posible relación entre la noción de “Entwertung der Welt”, de Scheler, con la del “Entzauberung der Welt”, del otro Max. De cualquier modo, gracias a la revisión de las fuentes de Scheler en su sociología del saber, pude toparme con el interesante y voluminoso libro de Bruno Archibald Fuchs, de 1914, sobre “el espíritu de la sociedad capitalista burguesa”, del cual también se da debida cuenta en el capítulo pertinente de la presente investigación.

7) Por lo que se refiere al capítulo que cubre el periodo de 1905 a 1920, una de sus aportaciones más importantes es el haber dado cuenta de *la primera reseña publicada* de la célebre tesis de Weber, a cargo de Ferdinand Jakob Schmidt en los *Preußischer Jahrbücher* de octubre de 1905, es decir, en el mismo año en que acababa de salir, en junio, el segundo de los ensayos de Weber sobre la ética protestante. La importancia de esta específica reseña fue percatada cuando traduje en 2002 el texto de Weber “Mi palabra final a mis críticos” y encontrar ahí la referencia a esa reseña,³ para proceder entonces a buscar ese número específico de los *Preußische Jahrbücher*. Lo mismo puedo decir de buena parte de muchas otras de las obras alemanas analizadas para las décadas que van de 1905 a 1935. Otro libro que a veces es citado, pero que nadie había analizado, por lo menos en castellano, es el de 1906 sobre el imperialismo británico, de Schulze-Gaevernitz, al cual Weber hace referencia en la misma nota mencionada más arriba.

8) la presente investigación es la más completa no sólo por el manejo de las fuentes alemanas, también lo es por la manera en que da cuenta de la polémica en la literatura especializada de otros países, principalmente Inglaterra, Estados Unidos, Francia, España y México, aunque también incluye a veces obras de Holanda, Italia, Polonia, Suiza y algunas traducidas del japonés a algún idioma occidental.

9) esta investigación también permite ver cómo la tesis weberiana sobre el protestantismo se fue entrelazando con otras problemáticas de las ciencias sociales a lo largo del siglo XX que van desde las intensas y prolongadas relaciones de amor-odio con

el marxismo y la operacionalización empírica de la sociología estadounidense de los años sesenta y setenta, pasando por las polémicas de los historiadores británicos con respecto al significado del ascenso de la *gentry* en las revoluciones inglesas del siglo XVII, para llegar a la relación de la tesis weberiana con la teoría de la modernización, su incorporación en las décadas de los setenta y los ochenta a la problemática más amplia del proceso de racionalización y sus derivados con los temas de la globalización, la posmodernidad y la problemática antropológico-existencial por el tipo de ser humano (*Menschentum*), que tendrá que vivir en las condiciones de un capitalismo crecientemente deshumanizado. La importancia de las biografías intelectuales sobre Weber o de sus relaciones con los vanguardistas movimientos contraculturales de Europa a principios del siglo XX forman parte de una nueva manera de ver la tesis específica de Weber sobre la ética protestante a partir del año 2000. En este sentido, la trayectoria de la guerra académica de los cien años construida y analizada en esta investigación permite ver cómo la cambiante *relación a valores* (*Wertbeziehung*) de las ciencias sociales a lo largo de un siglo condicionó los parámetros de evaluación, objetividad e interés cambiante por distintas aristas interpretativas de la tesis weberiana, a la vez que esa misma y cambiante *Wertbeziehung* se vio afectada por el significado metodológico y sustantivo de la célebre tesis weberiana. La presente investigación permite así ver, por medio de un excelente ejemplo de polémica en torno a una tesis clásica de la sociología occidental, cómo se reflejó en ella el desarrollo y “avance” de las ciencias sociales; al mismo tiempo, permite detectar cómo, a pesar de los aparentes y cíclicos retornos sisíficos a posiciones que se creían ya superadas de la polémica, en el fondo y desde la óptica de una especie de “larga duración”, sí hay, después de todo, un esperanzador avance en el proceso de “crítica y avance del conocimiento” en las ciencias sociales, para citar el título de un célebre libro de filosofía de la ciencia editado por Lakatos y Musgrave en la década de los sesenta. El avance de la discusión sobre el tema del significado de la célebre tesis weberiana, especialmente en Alemania e Inglaterra, según se ha visto a lo largo de la presente investigación, permite detectar tal avance y progreso en una discusión que está lejos de haber concluido, pero que apunta cada vez más hacia nuevos horizontes.

10) Una de las características más importantes de la producción bibliográfica con relación a esa tesis en la última década de la guerra de los cien años, tiene que ver con la aparición prácticamente simultánea en Estados Unidos, Inglaterra, Francia y México de nuevas traducciones y ediciones críticas del clásico texto de Max Weber. Estas publicaciones ya toman en cuenta las importantes diferencias entre la primera y la segunda versión de éste, así como de las cuatro respuestas que Weber propinó a sus primeros críticos, al lado de la edición de otros textos relevantes para la mejor comprensión de la génesis y el significado de sus ensayos sobre el protestantismo. En

muy buena medida por ello, el último decenio se caracteriza por ser uno de los más notables renacimientos cíclicos del debate en torno a la tesis de Max Weber sobre la ética protestante.

Conclusiones sobre las diversas maneras de leer el texto

Hemos visto a lo largo de esta extensa investigación que parte de la explicación de la longevidad de la polémica centenaria en torno a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* deriva de las varias maneras en que puede interpretarse el objetivo central de este clásico de la sociología occidental. Al llegar a final del camino conviene hacer una síntesis de cuáles de todas esas maneras de leerlo parecen ser las más adecuadas, dada su renovada vigencia y actualidad que parece tener al inicio del siglo XXI.

Parte, pero sólo parte, de las razones del éxito y la longevidad de la tesis weberiana proviene precisamente de esta ambigüedad, o si se prefiere, pluralidad de posibles significados, la cual hace posible que dentro de la polémica centenaria en torno a aquélla se hagan lecturas diferentes, incluso opuestas, sin que varias dejen de ser intrínsecamente consistentes entre sí y así incrementen su capacidad de convencimiento. En cuanto a mi propia interpretación, deseo hacer constar que a pesar de otorgarle una enorme importancia al recurso explicativo de las *afinidades electivas*, ya he considerado previamente a éste, en mi edición crítica de *La ética protestante*, como una variante de explicación causal, y no sólo eso, sino que en dos instancias muy importantes de mi introducción a esa edición, delimité el paso metodológico de la “comprensión interpretativa” frente al de la “explicación causal”, tomando para ello la célebre definición de sociología que aparece en la primera página de *Economía y sociedad*. Por otro lado, al seleccionar como epígrafe la metáfora de Weber sobre el guardagujas, diseñar con éste la portada de esa edición y exponer sus enormes virtudes explicativas, también acabé por avalar la interpretación causalista, multifactorial, abierta y flexible si se quiere, por supuesto que no genética por lo menos en lo que concierne a la específica relación del protestantismo con el capitalismo, pues ¿qué referencia más causal podría haber que aquella que hace referencia a cómo la palanca de las ideas es capaz de *modificar* la trayectoria sobre la que ya venía encarrilado, desde finales de la Edad Media, el ferrocarril de la dinámica de los intereses materiales del capitalismo moderno? Así como Max Weber reclamó frente a uno de sus primeros seguidores que en realidad era mucho más materialista de lo que creían sus contemporáneos, en términos comparativos resulta que, a final de cuentas, mi propia interpretación de la tesis weberiana ha sido mucho más “causalista” de lo que parecería por el énfasis que también pongo en la importancia del recurso de las afinidades electivas.

Ahora bien, la diferencia en la manera de leer los ensayos weberianos sobre el protestantismo proviene en muy buena medida de que no siempre se toman en cuenta las diferencias entre las dos versiones de los ensayos, ni la transformación relativa de la perspectiva que Weber experimentó entre 1905 y 1920 como consecuencia de las abundantes investigaciones que concluyó en ese periodo y que “completaban” o

complementaban su tesis inicial sobre el protestantismo. De tal modo que si, según hemos visto, en su respuesta a Rachfahl de 1910 Weber considera que *todavía no* era posible saber cuál fue el peso específico del factor de la ética intramundana del protestantismo en el desarrollo del moderno sistema capitalista, de acuerdo con el recurso metodológico de las proposiciones contrafácticas controladas mediante las categorías de posibilidad objetiva y causación adecuada, y además guardó silencio frente a sus críticos durante diez años, para cuando revisó sus ensayos en 1920 Weber ya había desarrollado muchas de esas investigaciones complementarias a fin de poder realizar parcialmente esa específica operación. De tal manera que para cuando Weber revisó entre 1919 y 1920 sus ensayos sobre el protestantismo para publicarlos en su segunda versión, ya contaba no sólo con todo lo redactado para sus tres volúmenes de ensayos de sociología de la religión comparada, sino también con más de una versión de lo planeado para publicarse en lo que póstumamente se denominó *Economía y sociedad*, incluido el importante capítulo sobre “La ciudad” donde describe las condiciones para el surgimiento de la burguesía medieval como principal agente estructural del desarrollo del capitalismo moderno. Además, Weber se había visto obligado a exponer, ante sus alumnos del curso de 1919-1920 en la Universidad de Múnich, su explicación completa sobre las características esenciales para la aparición del capitalismo moderno, donde el factor del ascetismo intramundano del calvinismo quedaba incorporado ya, como uno, entre muchos otros factores institucionales y estructurales para el desarrollo del capitalismo moderno, lo cual precisamente llevó en 1986 a Randall Collins a llamar la atención sobre esta “segunda tesis” de Weber.

Dentro de este cuadro mucho más completo donde los factores del Estado racional, la racionalidad formal del orden administrativo, el derecho racional formal, la autonomía municipal como base para el desarrollo de una burguesía autónoma y las condiciones de la racionalidad formal económica (apropiación del empresario de los medios materiales de producción; libertad de mercado y de contratación del trabajo formalmente libre; técnica racional del comercio con contabilidad por partida doble; comercialización económica, y separación lo más completa posible entre el capital de la empresa y el patrimonio personal del empresario), es donde debe incrustarse ahora el peso causal relativo y limitado que tuvieron las afinidades electivas de la ética protestante y del espíritu del capitalismo en la influencia que ejercieron, no para dar nacimiento al moderno sistema capitalista como tal, sino tan sólo para *modificar la trayectoria* por la cual ya venía encarrilada la dinámica de sus intereses materiales desde finales de la Edad Media.⁴

Dos de los recursos fundamentales que he utilizado para hablar del significado del factor causal en la explicación de la tesis weberiana sobre el protestantismo provienen de lo “descubierto” por Weber en sus investigaciones que van de 1911 a 1920: la metáfora del guardagujas (1919) para explicar la relación entre ideas e intereses y la definición de

sociología (1913 y 1920) como “la ciencia que busca comprender interpretándola la acción social para de esta manera explicarla causalmente en su desarrollo y sus efectos”. Ambas están muy influidas, a su vez, por la problemática de la tesis sobre el protestantismo, la cual Weber siempre tuvo en mente, incluso cuando amplió a partir de 1913 su proyecto de investigación y lo desplazó de la temática centrada en el capitalismo a la del significado de la racionalidad y la racionalización en general. No estoy para nada convencido, según afirma Hennis, que la preocupación por la *Menschentum* haya sido *siempre*, especialmente después de 1911, la cuestión central en la problemática o *Fragestellung* de Max Weber, pero ésta es ya, en todo caso, otra manera de leer e interpretar el significado de su obra. Lo que sí es pertinente considerar aquí es que las interpretaciones de Aron, Fischhoff, Giddens y Bendix con respecto a que en su tesis sobre el protestantismo, Weber “no aborda, excepto incidentalmente” una imputación causal, resultaría válida, en todo caso, tan sólo para la primera versión de la tesis, cuando, efectivamente, la ofreció como “una tarea puramente preliminar” que todavía necesitaba ser completada. En ese momento (1905), tan sólo se había limitado a plantear un problema sumamente acotado, focalizado y limitado, el cual había sido propuesto para seguirse desarrollando en investigaciones ulteriores y complementarias. Por ello, en 1905 todavía no podía determinarse el peso específico causal que tal factor podría haber tenido sobre la economía y la cultura modernas. Sin embargo, para 1920 ésa ya no era la situación porque el propio Weber había realizado buena parte de esas investigaciones complementarias y, además, consideraba que lo que no había podido hacer él mismo en buena parte lo habían realizado de manera magistral las investigaciones de Troeltsch. En este sentido, para la segunda versión de 1920, sí cabe ya interpretarla dentro del más amplio contexto de la explicación causal con fundamento en la metáfora del guardaguñas y su propia, y más amplia, definición de la sociología comprensiva. A continuación exponemos la manera en que, a nuestro juicio, se inserta la segunda versión de la tesis weberiana en el contexto global de su *spätsoziologie*, (“sociología tardía”), según la clasificación de Tenbruck y Schluchter.

La tesis weberiana sobre el protestantismo tiene un carácter focalizado, histórico, deliberadamente parcial, acotado y antirreduccionista, sobre todo en la formulación inicial de su primera versión. En su segunda versión, esta tesis explica la *transición histórica* a la modernidad en términos causales, pero requiere partir del análisis hermenéutico de la *comprensión* interpretativa de la acción social y, para ello, necesita auxiliarse del recurso de las afinidades electivas, el cual puede verse como *una variante de explicación causal* pero más abierto, flexible y antideterminista que éste.

La tesis weberiana sobre el protestantismo daba así una explicación, inicialmente muy delimitada y acotada, con fundamento en una *relación pseudocausal* parcial que posteriormente debía complementarse con otros estudios. Weber no pretendía en 1905,

pues, que su tesis sirviera como “modelo” general de explicación del impacto de las ideas religiosas en la ética económica ni tampoco reclamaba haber dado una explicación suficiente y completa. De tal modo que vio en la ética religiosa del protestantismo ascético tan sólo *un* componente constitutivo del moderno estilo de conducción de vida y tan sólo buscaba establecer “la *dirección* general” de esta relación en las afinidades electivas que pueden observarse “entre ciertas modalidades de creencias religiosas y la ética profesional”. Su tesis inicial se plantea así bajo tres importantes restricciones: 1) no analiza las condiciones económicas, sino las consecuencias económicas del protestantismo ascético; 2) establece una relación entre la ética del protestantismo ascético e importantes aspectos de la cultura profesional moderna, pero no la relación entre esta ética y la moderna *conducción de vida* como tal, ni tampoco la relación entre esta ética y la ciencia moderna; 3) no se interesa en la medición exacta del significado cultural del protestantismo ascético para la moderna cultura profesional, sino tan sólo en una relación de afinidad electiva general que surge entre ambas configuraciones de ideas. Por ello, el análisis de Weber puede ilustrar la manera general “en que las ideas adquieren eficacia histórica”. Y para ello rastrea no tanto las “doctrinas” teológicas, sino sobre todo sus efectos prácticos.

Para su segunda versión, no existe, pues, ningún conflicto insuperable entre una explicación causal de esta manera delimitada y acotada con el teorema de las afinidades electivas, desde el momento en que también éste puede ser visto como una variante de la explicación causal. En todo caso, el alcance de la tesis weberiana está claramente delimitado, acotado y circunscrito, por lo que aun tratándose de una tesis que operara con un criterio de relaciones causales, ésta sería de alcance limitado. En la esfera económica, la combinación de factores llevó originalmente a una subordinación radical de la conducta económica a la moral y a la congruencia histórica entre la búsqueda de los bienes externos e internos. Tal congruencia fue “obra” de la Reforma protestante. No es posible explicar la génesis del racionalismo occidental exclusivamente por este factor. Pero tampoco puede haber ninguna explicación histórica satisfactoria que lo ignore completamente. Los pasos específicos mediante los cuales puede demostrarse que el recurso de las afinidades electivas es susceptible de verse como una variante de la explicación causal están íntimamente vinculados con la metodología de los tipos ideales, la distinción entre comprensión y explicación y las posibilidades de gradación en el nexo de relaciones que permite encontrar tal recurso. A nuestro juicio, la interrelación entre todos estos factores en la obra de Weber opera del siguiente modo.

Como Weber rechaza una explicación causal unilateral de la ética protestante sobre el espíritu del capitalismo, por ello recurre frecuentemente a hablar de “afinidades electivas” entre ciertas formas de creencias religiosas y una ética de vocación profesional. Mediante tales afinidades electivas tiene eficacia el movimiento religioso sobre el desarrollo de la

cultura material. La noción de *explicación causal* en Weber no es idéntica a la explicación nomológica, por ejemplo, de la física, sino que se trata de una casualidad única e irrepetible entre unidades individuales; por otro lado, la noción de *Verstehen* o *comprensión interpretativa* en Weber no es idéntica a la de Dilthey, puesto que Weber desea evitar los riesgos psicologistas de ésta y por eso se orienta más hacia una comprensión intersubjetiva e intencional de la acción social. Sólo en la medida en que la *Verstehen* sirva como medio auxiliar del análisis causal, podrá adquirir rango de recurso metodológico científico. Dentro del análisis causal, en cuanto principio construccionista, el papel de la *Verstehen* es básicamente aclarar el significado de aquellas unidades que se va a intentar relacionar causalmente. Y para las construcciones causales en el ámbito de las ciencias de la cultura, resulta crucial el recurso metodológico del tipo ideal.

El tipo ideal sirve para atribuir una imputación causal a un acontecimiento concreto individual, es decir, es un instrumento que ayuda a explicar científicamente una relación causal entre un efecto culturalmente significativo y la infinitud de elementos que intervienen en la configuración de un determinado fenómeno. Se trata, pues, de un recurso constructivista que hace abstracciones y aísla al individuo histórico que se propone explicar. Y como los procesos de desarrollo también son susceptibles de ser contruidos, la posible imputación causal de un fenómeno a otro, o de un individuo histórico a otro, también se hace mediante la construcción de tipos ideales. La idea de una cadena causal es una ficción; representa un producto de la actividad lógica del entendimiento. Pero lo decisivo para el aislamiento de factores causales es el establecimiento de “adecuaciones significativas” porque sólo mediante éstas es como pueden descubrirse las correspondencias entre las acciones y la toma de conciencia que encontramos en la historia. En este sentido, Weber puede hablar sobre cómo el modo de *conducción de vida* que trajo consigo la Reforma protestante era “adecuada” al desarrollo capitalista. Sólo después de establecer las afinidades electivas entre una ética religiosa y una mentalidad económica en términos de una adecuación significativa, puede iniciarse la búsqueda de la imputación de las formas económicas a determinadas causas.

Es a partir de la concepción de la *vocación profesional* en Lutero que Weber encuentra los dos elementos decisivos para establecer las afinidades electivas entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo: 1) la ética de vocación profesional desarrollada en simultaneidad con 2) la racionalización metódica del modo de conducción de vida. Fue necesaria la aportación del calvinismo para que el segundo factor pudiera desarrollarse consecuentemente, pero una vez dada la conexión entre el deber profesional intramundano y el estímulo para una racionalización sistemática del modo de conducción de vida, también se desarrolló ese tipo específico de mentalidad económica llamado “espíritu del capitalismo”. El término *afinidades electivas* tiene que ver con una relación abierta y flexible condicionada por fuerzas recíprocas de atracción y adecuación. En el

caso del modo de conducción de vida ascético intramundano del protestantismo, Weber estableció *grados diferenciados* de afinidades electivas con el espíritu del capitalismo. El caso del calvinismo, especialmente puritano, es el que mostró un mayor grado de afinidad electiva con la mentalidad del empresario burgués capitalista, pues en los casos del metodismo, el pietismo y sobre todo el luteranismo, tal afinidad fue más débil o menos clara.

El concepto de *afinidades electivas* parece más cauteloso porque tiene menor alcance y fijación que el de *dirección causal*, pero permite proceder comparativamente y establecer gradaciones en el nexo de influencia. Weber puede hablar así de *un mayor o menor grado de afinidad electiva*, lo que con la causalidad difícilmente sería posible. Este procedimiento es el que Weber usará para evaluar en tipo y modo otras iglesias y sectas protestantes. No todas las variantes del protestantismo tenían igual posibilidad de llevar a cabo la metodización del modo de conducción de vida. Y así, planteados los diversos grados de afinidades electivas entre las distintas sectas e iglesias protestantes, Weber procede a establecer una “dirección causal” más sólida entre el puritanismo y el espíritu del capitalismo, para lo cual buscó y eligió el ejemplo de investigación más adecuado en la figura de Richard Baxter. Weber escogió así no tanto a un representante, sino a un portador típico del protestantismo ascético; en este sentido, también trató al puritanismo como representativo de todo el ascetismo protestante porque éste suministró la fundamentación más consecuente de la ideología de la vocación profesional. De tal modo que Weber eligió típico idealmente aquellos casos que le permitían mostrar de la manera más extrema su objeto de estudio. Tales abstracciones frente a los accidentes, casualidades y mezclas que proliferaban en el protestantismo le permitieron aislar un factor causal para llevar a cabo un experimento semejante al de las ciencias naturales y así poder describir el efecto concreto que pudieron tener sobre el otro individuo histórico específico, representado por el espíritu del capitalismo.

Estos pasos muestran la manera en que Weber entrelazó el recurso de las afinidades electivas con el de la explicación causal en el sentido de que *lejos de ser contradictorios, son complementarios*: la tesis de una relación causal entre la ética protestante y la mentalidad económica del capitalismo no es más que una precisión, más acotada y definida, de la tesis de las afinidades electivas entre ambos factores, y, por lo tanto, la segunda puede ser considerada como una variante de un específico tipo de nexo causal.

Hay otros factores que hacen de la tesis weberiana sobre el protestantismo no sólo una tesis compleja, sino también admirablemente refinada y “protegida”. Por ejemplo, la explícita referencia de Weber a que puede existir desarrollo capitalista sin su “espíritu”, y viceversa, o que la ética religiosa del ascetismo protestante no tuvo un claro predominio en el siglo XVI, porque fue necesario esperar la llegada de la gran época religiosa del siglo XVII, para que tuviera una importante influencia en el desarrollo ético de la modernidad

occidental. Este ascetismo también tuvo una gran influencia porque apoyó, en vez de obstruir, muchos otros procesos que iban en la misma dirección de la transición a la modernidad, especialmente el de la trayectoria de los intereses económicos de la dinámica del desarrollo capitalista. La nueva ética creó, así, un *espíritu* altamente compatible con una economía capitalista, un espíritu que permitía una *relación de afinidad electiva* con esta *forma* económica. El resultado fue un desarrollo histórico de gran consistencia interna. Más aún, la nueva ética abrió nuevas oportunidades para esta forma económica a través de la moderación racional y metódica de las propensiones adquisitivas y de consumo, así como por la manera y estilo en que combinó ambas. Limitó el consumo, especialmente el consumo suntuario, y recompensó la adquisición por razones religiosas, lo cual llevó a que la “compulsión ascética para ahorrar” facilitara la acumulación del capital.

Para Weber el sistema capitalista no puede producir por sí mismo un modo de conducción de vida éticamente afín, pero, por otro lado, la ética vocacional no produjo intencionalmente el espíritu del capitalismo. Por el contrario, esta particular consecuencia de la Reforma protestante fue un resultado no buscado por los reformadores religiosos. Tenemos aquí, en suma, una clara ilustración de la paradoja de las consecuencias no buscadas o, si se prefiere, de una “incongruencia irracional” entre la causa y el efecto. Puede haber espíritu sin sistema capitalista y viceversa. Por ello, el espíritu del capitalismo no es un mero reflejo derivado de la economía pues hay que tomar siempre en cuenta que las ideas frecuentemente están condicionadas por otras ideas. Tampoco es posible reducir el espíritu del capitalismo a un mero reflejo derivado de la ética religiosa del ascetismo protestante porque las ideas también están determinadas por intereses. Por otro lado, la ética económica capitalista jamás fue vista por Weber como resultado de un solo factor porque en principio es resultado de la conjunción de muchos. No debe verse como producto de un proceso unilineal, sino como resultado de un desarrollo plurilineal y multifactorial. Más aún, las líneas de los diversos procesos de desarrollo no siguen un trayecto paralelo y directo; en principio, siguen un desarrollo desigual, debido a la intromisión en muchos de ellos de la paradoja de las consecuencias no buscadas.

No siempre ha quedado claramente estipulado que de los ensayos weberianos sobre el protestantismo se derivan varias manifestaciones de la manera en que opera la paradoja de las consecuencias no buscadas, al grado que pueden encontrarse por lo menos seis modalidades: 1) la de un movimiento religioso como el protestantismo, que en sus orígenes tuvo expresiones tan anticapitalistas y antimamónicas, haya jugado un papel tan importante en cambiar la línea de desarrollo por la que ya venía encarrilado el capitalismo moderno; 2) la de una acción condicionada por la búsqueda de pruebas de la salvación del alma y que acaba por ayudar a crear un sistema tan carente de alma, y a la larga de “espíritu”, como lo es el capitalismo moderno, burocratizado y mecanizado; 3) la

del éxito de la ética protestante para influir en el desarrollo de la forma económica del capitalismo, pero que acaba por acarrear las bases para su propia nulificación cuando la forma económica ya no requiere de la base motivacional que la acompañó en un inicio; 4) la de la racionalización: conforme el protestantismo contribuyó a devaluar el mundo y tratarlo como un objeto para dominarlo y manipularlo racionalmente, más y más áreas del original “jardín encantado” perdieron su explicación mágica, y con ello se impulsó un proceso de secularización “desencantada” que acabó por quitarle sentido a las prácticas y motivaciones originalmente religiosas, para convertirlas en simples prácticas utilitarias; 5) la de la perversión de los *medios* instrumentales en *fin*es en sí mismos, y con ello la tendencia a generar una pérdida total o parcial de la libertad humana: el puesto del hombre en el cosmos acaba por convertirse en la de un prisionero del caparazón acerado que él mismo ayudó a crear; el destino de la cosificación del hombre moderno tiene en buena medida sus orígenes en motivaciones religiosas; aunque en un principio la religiosidad moderna ayudó a crear un dominio racional del mundo y una autonomía intelectual del hombre, al final del proceso de racionalización lo que se encuentra es una servidumbre rutinizada hacia las formas organizativas del sistema, y 6) finalmente, la paradoja de “las contradicciones culturales del capitalismo” desarrollada por Daniel Bell a partir de una ampliación y extensión de la tesis weberiana: el fundamento ético original del capitalismo moderno ha desaparecido sin que un nuevo espíritu sea capaz de sustituirlo, y tal discordancia pone en entredicho la posibilidad misma de la supervivencia a largo plazo de la organización capitalista.

Por otro lado, los ensayos de Weber sobre el protestantismo son deliberadamente parciales pues presentan tan sólo una representación fragmentaria de la “realidad histórica concreta”. La representación parcial del estudio sobre el protestantismo se origina en que no intenta ser una *reproducción* de esa realidad histórica, sino tan sólo una *reconstrucción* de algunos aspectos de dicha realidad, pues, según ya lo hemos visto, Weber trabaja con tipos ideales dada su concepción constructivista del conocimiento científico. La unilateralidad, parcialidad y exageración racionalizada de la investigación son resultado inevitable de la naturaleza misma del conocimiento histórico y social. Esto es particularmente cierto en el caso de las imputaciones causales. En última instancia, es posible que Weber sí hubiera tenido como propósito en un principio determinar cuál fue el grado de influencia causal de la ética religiosa del protestantismo ascético sobre la configuración de la cultura vocacional moderna. Dada la complejidad de la cuestión, no es posible dar una respuesta simple o directa, y todavía más difícil es indicar *el grado* de eficacia que debe ser atribuido a este factor. Pero, *en principio*, tales respuestas son posibles, como lo demuestran las investigaciones “suplementarias” de Weber para la segunda versión de sus ensayos. En lo referente a la tesis weberiana sobre el protestantismo, estamos quizá ante un caso de causación adecuada, más bien

contingente, pero no de causación necesaria y mucho menos “logiforme”. Cuando decimos que la historia pudo haber tenido un desarrollo diferente si excluimos o modificamos un factor, no debe entenderse por ello que las cosas necesariamente tenían que ser diferentes. Para Weber tal juicio, en un inicio, es “simplemente imposible”. Más aún, la identificación de una causación adecuada no significa la exclusión de otras causas adecuadas al lado de ella.

El modo racional de conducción de vida constituye así tan sólo uno de los diversos elementos que configuran tanto al capitalismo moderno racional como al desarrollo global del proceso del racionalismo; sin embargo, tal proceso no obedece ni a un vector teleológico ni a una lógica inmanente, pues todo proceso de “racionalidad” en la historia es a final de cuentas “construido” por el historiador mismo, en función de una específica y cambiante “relación a valores”. El protestantismo tiene dentro del proceso global del racionalismo un lugar muy importante, pero se trata de un solo factor individual al lado de muchos otros que confluyen en la configuración tanto del espíritu del capitalismo, como del proceso de la racionalización en general.

Tan consciente era Weber del carácter parcial, acotado y relativamente incompleto de su tesis sobre el protestantismo, especialmente en su primera versión, que al final del segundo ensayo elaboró un programa de investigación para completarlo. La cultura de la modernidad no podía deberse exclusivamente al factor del ascetismo protestante. Además de éste hay muchos otros factores tanto internos como externos y, por ello, Weber enumeró las áreas de trabajo para futuras investigaciones: 1) la historia del protestantismo ascético desde sus inicios hasta su disolución en el utilitarismo; 2) la historia del racionalismo humanista; 3) la historia de la ciencia y la tecnología modernas y su relación con la ética protestante; 4) el impacto del protestantismo ascético en las esferas no económicas, y 5) la manera en que el ascetismo protestante fue influenciado, a su vez, por la totalidad de las condiciones sociales, “especialmente las económicas”.⁵ Hay diversas razones biográficas para explicar por qué Weber no realizó ese programa de investigación después de 1906, pero lo cierto es que ese programa expresa claramente el carácter tan circunscrito que Weber asignaba originalmente a su tesis sobre el protestantismo.

Hasta el final de su vida, Weber todavía esperaba reconstruir las fases y los procesos que conectaban el antiguo judaísmo con el ascetismo protestante, así como los que conectaban éste con el capitalismo mecánico y, en términos más amplios, con la ciencia y la tecnología de la modernidad. Así, la secuencia que Weber proyectaba completar iba de la profecía judía a la misión paulina y la reforma gregoriana, para de ahí llegar a la Reforma protestante y seguir con la revolución científica y tecnológica de la modernidad.⁶ Éste es el contexto más amplio en el que adquiere pleno sentido el papel que Weber atribuyó a la Reforma protestante, especialmente a partir de 1913. La

Reforma fue un gozne decisivo para la trayectoria de la ética moderna y el estilo de conducción de vida de los inicios de la modernidad. En el ámbito de los procesos internos sólo el Renacimiento tiene una importancia comparable, pues también el racionalismo moderno debe verse como resultado de la conjunción de la Reforma con el Renacimiento. En suma, Weber vio en la Reforma un factor significativo para la explicación histórica de la transición a la modernidad, pero necesitaba conectar ese factor con el del surgimiento de la burguesía; para ello emprendió, a partir de 1911, la investigación sobre las “formas de ciudad” a fin de encontrar en la historia de la ciudad occidental el ámbito de surgimiento y configuración de la burguesía occidental a finales de la Edad Media. El estudio sobre la ciudad es así el complemento indispensable a los ensayos sobre el protestantismo para entender cabalmente las implicaciones de la Reforma como factor causal en la transición histórica a la modernidad.

No obstante, el factor del ascetismo protestante en la transición histórica a la modernidad debe valer, en sentido estricto, como algo contingente, pues tal contingencia está condicionada por la paradoja de las consecuencias no buscadas. Más aún, la combinación de muchos elementos de una realidad multicausal y plurivariable proporciona el contexto general para entender el surgimiento de la modernidad como resultado de la paradoja de las consecuencias no buscadas en un intercambio general de procesos parciales de desarrollo, tanto de ideas como de instituciones. Para cuando revisó en 1920 sus ensayos sobre el protestantismo, Weber ya había confirmado en sus “investigaciones complementarias” que la ética protestante también había tenido importantes afinidades electivas con la formalización del derecho, la burocratización de la política y la sociedad de mercado. Si bien es probable que la transición a la modernidad hubiera seguido un curso muy distinto *sin* el protestantismo ascético, lo cierto es que no fue un producto exclusivo de éste. Tuvieron un peso equivalente muchos otros factores no sólo motivacionales, sino sobre todo institucionales, estructurales, relacionados especialmente con las modalidades de las distintas formas de dominación y del espacio que dejaban los grandes conglomerados de poder de ese momento (papa y emperador) para la configuración de una fuerte y relativamente autónoma burguesía urbana en ascenso, con posibilidades de proteger, mediante una creciente racionalización formal jurídica, sus propios intereses económicos y políticos, en cuanto clase social diferenciada frente a la nobleza y el clero.

De tal modo que para la segunda versión de 1920, después de plantear en otras investigaciones la multiplicidad de factores que contribuyeron a gestar la transición histórica a la modernidad dentro del programa explicativo de causalidad limitada, Weber podía ya proceder a comparar el peso específico que tuvo en ésta el ascetismo intramundano del protestantismo con relación a otros factores, especialmente de carácter institucional. El protestantismo ascético es así tan sólo un factor en una compleja

constelación de factores. Sólo sobre la base de esta constelación alcanzó significado cultural el dominio del mundo religiosamente motivado por ese factor. La formalización del derecho, la burocratización de la política y la socialización de la economía de mercado tienen una importancia equivalente a la del desencantamiento religioso del mundo. Todos éstos son procesos parciales de gran importancia causal, pero eso tan sólo puede verse con claridad al final de las investigaciones elaboradas por Weber después de 1910. Frente al ascetismo protestante tienen esos otros factores su propio ámbito de influencia y, como éste, su propia autonomía y dinámica internas. Sólo mediante su combinación pudieron generar, de manera no intencionada, la gran transformación.

Esta interpretación puede complementarse, a su vez, con la desarrollada por otros distinguidos intérpretes de la tesis weberiana, quienes especialmente a finales de la década de los setenta y durante la primera mitad de la de los ochenta, se propusieron clarificar parte de las razones por las cuales tal tesis se prestó durante casi un siglo a tantas tergiversaciones y reduccionismos, avivando periódica y cíclicamente, por lo menos sin faltar cada década, las llamas de esta conflagración mundial académica de los cien años. Lo cierto es que debe haber quedado suficientemente claro para estas alturas que, se piense lo que se piense de la tesis weberiana sobre la ética protestante, ésta *no es una tesis simple y directa*, aunque sea irresistible la tentación de verla así y, por consiguiente, de simplificarla. Quizá por ello sobresalen las versiones que sostuvieron durante el periodo mencionado que en el clásico texto weberiano no hay una sola, sino por lo menos *dos tesis* (Gordon Marshall, 1979 y 1982; Frank Parkin, 1982);⁷ dentro de éstas no se plantea meramente una relación entre *dos términos*, conjuntos de ideas o tipos ideales, sino que hay por lo menos *tres términos* y que, por lo mismo, no se trata de una relación causal directa, sino de una relación mediada por un término intermedio, de tal modo que la relación va de la religión calvinista al ascetismo intramundano de la ética protestante, y de ahí al espíritu del capitalismo.⁸ Más aún, esta complicada tesis tiene que insertarse, a su vez, en el contexto, pocas veces tenido en cuenta, de que Weber tenía *dos teorías* sobre el surgimiento del capitalismo, y que sólo el conocimiento de la teoría más completa y acabada del periodo de madurez expuesta en su *Historia económica general*, pero también en algunas partes cruciales de *Economía y sociedad*, permite entender el papel que desempeña en dicha teoría la específica, delimitada y acotada tesis sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo.⁹ Y si a esto agregamos las diferencias interpretativas que hay respecto al peso específico que debe asignarse al recurso de las afinidades electivas frente al de la explicación causal, aun aceptando que en ciencias sociales las meras motivaciones y creencias son causas que producen efectos en la acción social,¹⁰ Resulta entonces que puede percibirse desde un nuevo ángulo de visión por qué hay combustible más que suficiente para alimentar una polémica que ha durado más de cien años.

Pero esto no es todo, puesto que aún sin haber saldado a cabalidad tan importantes y graves cuestiones, surgieron otras aristas adicionales de la tesis weberiana para intensificar aún más los debates en torno a ella, tales como fueron las interpretaciones de Malcolm MacKinnon y Wilhelm Hennis en la segunda mitad de los ochenta. El primero creyó, y consiguió convencer por un breve tiempo a buena parte de la comunidad académica anglosajona, que había encontrado el verdadero talón de Aquiles en la tesis, a partir de la pista proporcionada por el propio Max Weber con respecto a que la crítica que más temía vendría por el lado de los teólogos. Así que MacKinnon construyó un escenario artificial para supuestamente demostrar que los puritanos del siglo XVII ya no creían en el terrible decreto de la predestinación pues la práctica pastoral, apoyada en la teología del convenio, dejaba muy amplio margen al libre albedrío y a la acumulación de buenas obras como señal de salvación, con lo cual el punto medular de interpretación del dogma religioso en la tesis weberiana se vendría abajo. Sólo que prácticamente de manera inmediata David Zaret —otro erudito con un conocimiento mucho mayor en el tema al ser la máxima autoridad reconocida en la teología del convenio— demostró con más y mejor evidencia histórica que la teología del convenio, de hecho, apoyaba mucho mejor la interpretación de Weber que la de MacKinnon. Las investigaciones posteriores de James A. Henretta, en 1993, y Margaret C. Jacob y Matthew Kaldane diez años después, en 2003, entre varias otras, vinieron a apoyar a su vez, con nuevo material histórico, testimonial y biográfico para los siglos XVII y XVIII que Weber y Zaret estaban efectivamente en lo correcto, mientras que MacKinnon estaba irremediabilmente en el error. En cambio, durante las últimas dos décadas nadie ha podido encontrar nuevo material que pueda reivindicar la crítica de MacKinnon, la cual aparece cada vez más claramente en esta larga polémica centenaria en sus verdaderas dimensiones como lo que realmente fue: una aparatosa llamarada de petate.

Los cañonazos de la artillería pesada se encontraban en otro lado, específicamente en Alemania, donde Wilhelm Hennis lanzó una interpretación alternativa de mayores consecuencias, al afirmar que la auténtica y *verdadera problemática* de Max Weber no era ni la del capitalismo ni la de la racionalidad, y que además la importancia de su pensamiento no puede reducirse a la de los pedestres y estrechos intereses de la sociología, puesto que Weber pertenece a una tradición de mucho mayor alcurnia y noble linaje, representada por la filosofía política en una línea directa que, si bien no se remonta hasta Platón, sí llega en cambio hasta Tucídides. En efecto, para Hennis el linaje de Weber es demasiado noble como para asociarlo a la estrechez positivista de Comte, Durkheim, Pareto o Parsons; por el contrario, Weber pertenece a la noble estirpe de la filosofía política en una línea que emparenta sus más profundas aportaciones con las de Maquiavelo y Hobbes, y de ahí, si se va en línea recta a las raíces de su árbol genealógico, se encontrará que es heredero directo del legado del realismo político

acuñado por los sofistas y Tucídides.¹¹

Wilhelm Hennis abordó así desde 1987 “la cuestión central” en la problemática de Max Weber a partir de una específica revaloración de sus ensayos sobre la ética protestante.¹² Según Hennis, la “cuestión central” para Max Weber siempre fue de tipo antropológico existencial, en el sentido de estar fundamentalmente interesado en el “tipo de hombre” o de humanidad (*Meschentum*) que podría surgir a partir de diferentes formas de conducción de vida (*Lebensführung*), condicionadas por determinados sistemas socioeconómicos y culturales a lo largo de la historia. Éste es el verdadero hilo de Ariadna para explicar la “fragmentada” obra de Weber. La problemática de Weber es en realidad mucho más amplia y profunda que la del circunscrito significado de la racionalidad o el capitalismo, pues es una problemática que, como lo detectaron desde un principio los dos Carlos de la filosofía existencialista alemana, Jaspers y Löwith, implica un profundo planteamiento antropológico existencial por el significado del destino de la *humanidad*, pues Weber siempre estuvo fundamentalmente preocupado por la cuestión de qué tipos de conducción de vida, y cuáles no, se ven favorecidos o fomentados por determinadas condiciones económicas, sociales y culturales, lo cual equivale a preguntarse por el *tipo de hombre* que vive, o tendrá que vivir, en tales condiciones.

La problemática (*Fragestellung*) central de Weber es pues la *Menschentumsfrage* o la “pregunta que interroga por el destino de la Humanidad” y esto, según Hennis, no se demuestra con forzadas “reconstrucciones” especulativas para darle sentido a su “fragmentada” obra, sino que se encuentra expresamente postulado por la más autorizada fuente, a saber, el propio Max Weber, especialmente en sus ensayos sobre el protestantismo pero, sobre todo, en las respuestas que dio a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl, quienes lo obligaron a definir más clara y tajantemente cuál era su tema central.¹³ De tal modo que los célebres ensayos sobre el protestantismo, al lado de las respuestas de Weber a sus primeros críticos, proporcionan la expresa delimitación de su problemática central, puesto que, según Hennis, “[...] sólo en el caso de *La ética protestante* puede ayudarnos el propio Weber, en la medida de lo posible, a corregir los malos entendidos de su problemática”.¹⁴

Hennis advierte que la larga polémica no ha dejado de tener importantes avances, especialmente en Alemania donde, a diferencia de otras partes del mundo, tal tesis ya no se interpreta de manera simplista como una que postula meramente una relación directa de causalidad, pues prácticamente todos “los eruditos alemanes” la ven en términos de un mucho más amplio contexto interpretativo y regida en última instancia por el paradigma de las afinidades electivas. Al respecto, Hennis no oculta sus sentimientos de superioridad y orgullo nacional teutónico porque los alemanes ya no interpretan esa tesis mediante los más clásicos malos entendidos:

La “tesis weberiana” ha sido mal interpretada desde hace mucho como una hipótesis causal sobre los orígenes del capitalismo. Pero esto ya no ocurre entre los investigadores alemanes. La actual interpretación predominante es la siguiente: Weber buscó encontrar la orientación mental “adecuada” para el surgimiento del capitalismo moderno en la forma, reiteradamente enfatizada por él, de una “afinidad electiva” entre el “espíritu del capitalismo” y la “ética protestante”.¹⁵

No obstante, tal apreciación no puede sostenerse ya como totalmente válida en los albores del siglo XXI. La interpretación más influyente y dominante en el mundo germánico de hoy es la que se identifica con el “Paradigma Weber” de los maestros de la Universidad de Heidelberg, Wolfgang Schluchter y Mario Rainer Lepsius. Ambos defienden una interpretación sofisticadamente causalista de la tesis weberiana, donde la relación entre intereses e ideas en el proceso de la explicación sociológica asigna un lugar fundamental al recurso de las afinidades electivas, pero visto éste siempre en términos de ser una variante específica de un particular tipo de explicación causal. Por otro lado, en el caso particular de Lepsius, la metáfora del guardaguasas no puede desprenderse de la manera como Weber acabó viendo finalmente la relación entre ideas e intereses *incluso y especialmente* en sus ensayos sobre la ética protestante. No obstante, en lo que sí conserva su validez el diagnóstico de Hennis de 1987 es que casi nadie en Alemania interpreta ya, por lo menos desde hace medio siglo, la tesis weberiana como un estudio aislado y autosuficiente, al margen del resto de sus obras, cuyo propósito fundamental sea probar una hipótesis causal sobre los orígenes del sistema capitalista como tal. Por el contrario, todas las versiones interpretativas alemanas insisten en que ése es un estudio sumamente parcial y acotado, cuya validez y peso explicativo específico dependen fundamentalmente de su pertenencia subordinada a los intereses más amplios de la obra global de Max Weber. Ya sea que se le vea como parte constituyente e inseparable del más amplio y complejo proceso de racionalización religiosa, como pensaba el fallecido Friedrich Tenbruck, o como parte de un “programa mínimo evolutivo” donde el proceso de racionalización debe verse predominantemente por su lado institucional, tal y como lo sigue sosteniendo Schluchter, o por la manera como se inserta en la vertiente de la influencia del historicismo alemán tardío, según lo interpretaba el recién fallecido Wolfgang Mommsen, o, finalmente, por la más amplia problemática antropológica existencialista de la *Menschentum*, según la ve Hennis, ya nadie en Alemania, con excepción del fallido intento de refutación de Steinert, puede, en efecto, interpretar la tesis weberiana sobre la ética protestante al margen del más amplio contexto y de la función que desempeña dentro de la obra global de Weber.

Pero en cierta forma lo mismo puede decirse con respecto a los mejores intérpretes de la obra weberiana en otras partes del mundo, como por ejemplo, Grossein en Francia, quien en lo esencial sigue a Schluchter, o Stephen Kalberg, quien desde 1994 insertó la tesis weberiana en el contexto más amplio de su “sociología histórico-universal

comparativa”. Ambos se caracterizan además por subrayar el carácter causalista de la explicación weberiana en todos los casos, incluido el muy sofisticado y complicado de la ética protestante. Por su parte, Randall Collins insistió desde 1980 en la necesidad de insertar la tesis weberiana en la “segunda” teoría más amplia sobre el capitalismo que ofrece la *Historia económica general*. Y lo mismo podría decirse para los casos de Gordon Marshall en Gran Bretaña, Richard Swedberg en Suecia y del más prometedor “*rising star*” en Estados Unidos, Lutz Kaelber, quien tuvo el indudable mérito de rastrear en 2003 los estudios complementarios a la tesis weberiana en las investigaciones que Weber había realizado *antes* del siglo XX. Así encontró “el otro zapato”, extraviado desde hace un siglo debajo de la cama, y que hace pareja con el de la tesis sobre la ética protestante en el sentido de que, desde su tesis doctoral en 1889 sobre la historia de las asociaciones comerciales medievales, Weber había detectado los orígenes institucionales del capitalismo moderno en la última etapa de la Edad Media, con lo cual anticipó lo expuesto en las otras investigaciones posteriores y “complementarias” a *La ética protestante*: el capítulo de “La ciudad” de *Economía y sociedad* y la *Historia económica general*.

Mi propia posición, desde 1982, ha sido la de sostener que la cuestión clave para interpretar toda la obra de Max Weber, y no nada más su tesis sobre la ética protestante, se encuentra en su pluralizada y relativizada noción de *racionalidad* y sus *derivados*, *racionalismo* y *racionalización*, dentro de una amplia y compleja perspectiva comparativa de raigambre historicista.

En este sentido puede decirse que *sí ha habido un avance efectivo* en el proceso de “crítica y crecimiento del conocimiento científico” con respecto a la polémica centenaria en torno a la tesis weberiana sobre la ética protestante, pues los autores (principalmente anglosajones) que la siguen criticando de manera aislada, como si fuera una hipótesis causal sobre los orígenes del capitalismo y al margen de los demás aspectos de la obra weberiana, se encuentran cada vez más en franca minoría. Afortunadamente los resultados sisíficos de sus malogradas empresas recaen ya sobre ellos mismos, y no sobre el proceso de avance del conocimiento en la comunidad científica más amplia que presta cada vez más atención al cuadro completo del problema. De tal suerte que las críticas de autores como Richard Hamilton, Heinz Steinert y Jere Cohen son cada vez más efímeras, y las de otros como Malcolm MacKinnon en Gran Bretaña quedan registradas en su condición de aparatosas llamaradas que ya consumieron su combustible y su efímera fama. No obstante, conviene explicar también por qué precisamente ese tipo de críticas fueron las que, de manera paradójica, contribuyeron durante tantas décadas a que la polémica en torno a la validez de la tesis sobre la ética protestante se prolongara hasta alcanzar su primer centenario y quedara proyectada ya hacia su segundo, aun cuando la discusión a partir de ahora se dé sobre un nuevo y más elevado nivel.

El misterio de la equívoca lectura de la tesis weberiana sobre la ética protestante: un caso para la investigación en la sociología del conocimiento

Hemos adelantado ya algunas razones para explicar por qué la polémica en torno a la célebre tesis weberiana se prolongó, prácticamente de manera no interrumpida, a lo largo de más de cien años hasta acabar por adoptar la modalidad de una guerra académica de los cien años. Una tesis aparentemente simple, pero en realidad muy compleja por incluir dentro de sí por lo menos *dos* tesis para explicar una relación entre *tres* términos y que además se inserta en el contexto de *dos* teorías sobre el capitalismo, puede prestarse, en efecto, a más de un solo tipo de lectura y, sobre todo, a un instinto frecuentemente irrefrenable para simplificarla y así poder “refutarla mejor”. Ante semejantes fallidos intentos han aparecido también durante un siglo “aclaraciones” y demostraciones sobre por qué en realidad Weber no planteó las cosas de manera tan simple. A esto se agregan los oficiosos y también fallidos intentos por “confirmar” en muchos casos “empíricos” contemporáneos tal tesis, previamente simplificada y deformada, por lo cual no acuden a la evidencia adecuada para evaluar el rango de validez postulado expresamente en ella. Los intereses políticos, las motivaciones confesionales, la “relación a valores” condicionada por acontecimientos como la Guerra Fría y su “diálogo con el fantasma de Marx”, los problemas del desarrollo y la modernización, incluso “la condición posmoderna”, y hasta las interpretaciones reduccionistas de biógrafos voyeuristas, han contribuido también a lecturas muy específicas, idiosincrásicas y particulares del clásico texto weberiano. Si tuviéramos que construir un tipo ideal sobre cómo y por qué han surgido esas críticas simplificadoras y reduccionistas de la tesis weberiana, seguramente tendríamos que proceder por aproximaciones al siguiente cuadro.

Frente a la desesperante impresión de que aparentemente no hay avance ni progreso en la discusión centenaria sobre el tema porque generalmente se presentan como “novedosos y originales” argumentos que ya fueron ampliamente debatidos y en ocasiones incluso refutados de manera expresa por el propio Max Weber, lo cierto es que esta circunstancia constituye, en sí misma, un elemento importante para entender por qué cada década desde hace un siglo se ha renovado la llama perpetua de la polémica en torno a la tesis individual más influyente en toda la historia de las ciencias sociales: un bisoño e ignorante “crítico” lee superficialmente el texto weberiano con el prejuicio de que ahí se afirma algo así como una tesis de causalidad genética, determinista y monofactorial del “protestantismo” como la causa que originó el “capitalismo”, y en su esfuerzo por confirmar su prejuicio se salta todas las notas y advertencias de Weber dirigidas precisamente en contra de semejante interpretación. Sin informarse siquiera medianamente sobre lo que ya se discutió desde hace un siglo sobre el tema, o molestarse en consultar las respuestas de Weber a sus primeros críticos, le resulta

“irresistible” la tentación de elaborar su “propia crítica” a la tesis interpretada de esa manera reduccionista y monocausal y con ello inevitablemente cae en los mismos errores de críticos anteriores, pero por lo general con una torpeza y una ignorancia acrecentadas sobre lo ya discutido y resuelto en el pasado.

Quizá este diagnóstico vale ya como una proposición de sociología del conocimiento para explicar la verdadera naturaleza del “avance” del conocimiento en las ciencias sociales.¹⁶ Afortunadamente ese tipo de críticas no han sido las únicas, y otras aportaciones como las de Marshall, Kaelber, Scaff, Schluchter, Mommsen y Tenbruck, entre muchas otras, nos demuestran cómo sí puede haber, después de todo, un esperanzador avance para el progreso del conocimiento en las ciencias sociales. Los escritos de Cohen, Barragán, John Lewis o Kurt Samuelsson, son tan sólo representativos de un estilo, ignorante y necio, que por lo menos sirve para dar cuenta, parcialmente, de algunas de las razones para entender la longevidad de la tesis weberiana sobre el protestantismo. Pero hay otros factores, así como otro estilo de críticas presentadas con mayor dignidad, que permiten dar una explicación más amplia de las razones por las cuales la polémica en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo sigue viva y ha trascendido ya su primer centenario. Tal es el caso, por ejemplo, de las valiosas aportaciones alemanas de las últimas cuatro décadas o de algunas del mundo hispanoparlante en la última década.

Las disputas en torno a un texto no son siempre meras expresiones de necesidad, sino que también funcionan como una especie de vitamina para mantener su longevidad discursiva. Si la tesis weberiana se admitiera ya como una verdad indiscutible e incuestionable, pronto sería considerada una pieza de museo, cuando no una simple perogrullada. Las periódicas actas de defunción sobre la validez de la tesis weberiana, tan sólo han servido, en cambio, para que una nueva generación de investigadores vuelva a revivir la polémica incluso con mayor ímpetu e intensidad que antes. El complicado origen editorial del clásico texto weberiano, con sus dos diferentes versiones, las relativamente desconocidas respuestas de Weber a sus primeros críticos, el complemento del ensayo sobre las sectas, del cual hay también por lo menos tres versiones distintas, y, finalmente, la complicada relación que guarda con la totalidad de los escritos maduros de Weber sobre el capitalismo, la racionalidad y la religión, han constituido a su vez material altamente inflamable para mantener bien alimentada la llama perpetua de la polémica centenaria. Agréguese a esto el ingrediente de que, tal y como hemos visto a lo largo de esta investigación, prácticamente todas las grandes figuras de las ciencias sociales del siglo XX tomaron sus respectivas posiciones en las trincheras de la guerra académica centenaria, y al aportar sus propias y valiosas colaboraciones, en más de una ocasión la polémica se encendió entre terceras partes donde la tesis weberiana fungió ya como mero punto de partida o pretexto para esas otras batallas colaterales. La participación de

teóricos interesados como traductores, donde sobresale el caso de Parsons, ha inoculado también sus células combativas en estado latente al traducir determinadas metáforas como la de la jaula de hierro, las cuales adquieren vida propia y, varios años después de haber sido acuñadas, se convirtieron en fuente de conflicto para nuevas batallas no solamente de carácter filológico, sino también teórico.

El texto de Weber puede leerse lo mismo como un ejercicio de comprensión hermenéutica, basado en el recurso de las afinidades electivas, que como una hipótesis causal donde no siempre se ha tenido en cuenta que la relación estipulada no va del protestantismo al capitalismo, sino en todo caso de una determinada *ética* a una determinada *mentalidad* o espíritu. La tentación de extrapolar su validez a casos no considerados en la específica delimitación espacio temporal dada por el propio Weber, y llevarla a Japón y China, a los mormones del siglo XX, a los trabajadores de la industria automotriz de Detroit, los menonitas de Canadá, incluso los zoroastrianos de Irán o los vikingos del siglo X, ha sido también otra fuente de errores y polémicas hasta cierto punto fuera de foco. No entender que la tesis de Weber se basa en la paradoja de las consecuencias no buscadas para amplios sectores sociales, y no en el intento de dar una adecuada representación del dogma teológico de Calvino o Baxter, ha sido otra de las fuentes de error interpretativo y polémicas sin sentido que se han dado incluso hasta en aportaciones tan recientes como la de MacKinnon en 1989. Por otro lado, la verosimilitud de la tesis para explicar muchos aspectos de la historia de Estados Unidos ha mantenido su atractivo y utilidad para muchos historiadores de esta área, aun cuando también extrapolen su validez más allá de los parámetros estipulados por Weber.

Por último, las sugerente tesis del desencantamiento del mundo, el pesimista diagnóstico del futuro de la cultura de la modernidad, la crítica Nietzscheana a los especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón, la posibilidad de que, efectivamente, sea la preocupación antropológico-existencial por el tipo de hombre que tendrá que vivir en las condiciones de un capitalismo globalizado y deshumanizado lo que Oriente la problemática central de Weber, así como la sugerente versión de la relación que guardan entre sí las ideas con los intereses en el proceso de explicación del cambio social, con la posibilidad de que Weber se sitúe más allá del dualismo materialismo-idealismo, han contribuido también con su buen suministro de inflamable combustible a mantener viva la llama de la polémica centenaria. De ser esto así, algún cínico podría replicar que el éxito de la tesis weberiana reside en que proviene de un texto polisémico, suficientemente ambiguo como para que todo mundo encuentre ahí lo que quiera encontrar y después se ponga a debatir al infinito sobre ello. Parte, pero sólo parte, de las razones para explicar la longevidad de la tesis weberiana podría efectivamente encontrarse por ahí, pero también hay diversos mecanismos para mantener el rigor en la lectura y la objetividad interpretativa controlada intersubjetivamente. Y la prueba se encuentra en el avance

detectado en la calidad de las aportaciones alemanas a partir de la década de los años setenta, y de las de diversas partes del mundo de la última década, donde las nuevas traducciones y ediciones críticas del texto clásico, así como de otros textos clave antes poco conocidos, han contribuido a elevar el nivel del debate y a difundir interpretaciones más sofisticadas y coherentes no sólo de la tesis sobre la ética protestante, sino de la obra global de Max Weber. Constatado este avance, aún queda en pie la pregunta sobre cuál es el futuro que le espera a la tesis weberiana y al debate en torno a ésta para los próximos años.

¿Quo Vadimus?

En 2001 David Chalcraft decía con plena razón que *La ética protestante* ha sido el punto de partida para muchos temas contemporáneos de la sociología de la religión, la sociología del desarrollo, la sociología económica, la sociología del trabajo y la sociología de las organizaciones, así como del análisis cultural del significado de la modernidad y la condición posmoderna, por lo que muy probablemente seguirá siéndolo en los años por venir. La polémica centenaria en torno a ella, especialmente de las últimas décadas, ha sido intensa pero no estéril, pues si bien la expectativa de “refutar” de manera definitiva la supuesta “auténtica” tesis weberiana se antoja ahora ilusa y cada vez más carente de sentido, también es cierto que buena parte de estas discusiones han ayudado a corregir y clarificar importantes aspectos y malos entendidos a que se presta la lectura del polisémico texto clásico de Max Weber.¹⁷

Es probable también que ahora que se discute mucho más la tesis weberiana dentro del contexto más amplio de la obra global que le da sentido; que se percibe con claridad cómo la preocupación inicial por el tema del capitalismo en la primera versión pasó a quedar subordinado dentro del más ambicioso tema del proceso de la racionalización; que hay un claro complemento estructural institucional para explicar los orígenes del capitalismo moderno en obras tanto previas como posteriores a la primera versión de la tesis sobre la ética protestante; la específica y delimitada función de ésta dentro del más amplio corpus weberiano permitirá entender más claramente sus auténticos propósitos más allá de la cuestión estéril de intentar determinar, por ejemplo, si se trata de una tesis idealista o materialista. Es probable también que la comunidad sociológica internacional continuará asignándole un lugar primordial a la *EP* no nada más porque se haya convertido en un estudio clásico y modélico de la explicación *sociológica*, avalado por más de cien años de tradición, ni porque sea particularmente preciso con respecto al desarrollo *histórico* del protestantismo, sino más bien por lo que este texto ejemplar *ha permitido hacer y proyectar* a los investigadores de muy diversas áreas de las ciencias sociales. El texto weberiano ha sido una de las fuentes fundamentales de lo que C. Wright Mills denominó alguna vez “la imaginación sociológica”, y ha sido su capacidad para inspirar nuevas áreas de investigación acorde a la “relación a valores” de cada época, no su exactitud y verosimilitud última, lo que ha hecho que el texto weberiano sea tanto fundacional como actual y vigente de las ciencias sociales contemporáneas. Por lo tanto, ha sido su flexibilidad y no tanto su supuesta irrefutabilidad lo que lo ha mantenido vivo y lo proyecta como un clásico vigente en el horizonte de los años por venir.

El último decenio se ha caracterizado por experimentar uno de los más notables renacimientos cíclicos del debate sobre la polémica centenaria que ha girado en torno a la tesis propuesta por Weber en esos ensayos. Me atrevo a pronosticar que éste no será el

último ciclo de bonanza en términos de producción bibliográfica y avance en la investigación sobre el tema, pues como lo señalaban ya algunas de las aportaciones de 2005 y también del 2012, la tesis weberiana todavía tiene un promisorio horizonte por delante para seguir inspirando investigaciones de muy diversos tipos, tanto exegéticas, históricas y sociológicas como económicas, politológicas, filosóficas y de “diagnóstico cultural de nuestro tiempo”. De tal modo que invirtiendo el sentido de un conocido y pesimista diagnóstico cultural del propio Max Weber, puede afirmarse que no estamos ante el inicio o a la mitad de una cruda y gélida noche polar, sino que más bien nos encontramos a la espera de una inminente alborada del estío.

BIBLIOGRAFÍA CRONOLÓGICA DEL DEBATE EN TORNO A LA TESIS WEBERIANA SOBRE LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

La bibliografía de la polémica generada en torno a la tesis de Max Weber sobre la relación entre la ética protestante y la mentalidad capitalista de la modernidad es enorme. En el presente estudio expongo y analizo pormenorizadamente, año por año y década por década, la literatura aparecida desde la primera década del siglo XX sobre este tema. A continuación se selecciona la literatura más importante de los últimos cuarenta años, la cual termina con la mención de nuevas traducciones y ediciones del célebre texto weberiano en Francia, España, México, Inglaterra y estados unidos en lo que lleva de transcurrido el nuevo milenio. Hay dos bibliografías que cubren espléndidamente la literatura especializada de las seis primeras décadas del siglo XX del debate en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo, y remitimos a ellas: Gordon Marshall, *En busca del espíritu del capitalismo. Ensayo sobre la tesis de Max Weber acerca de la ética protestante*, Eduardo L. Suárez (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1986, pp. 361-401 (breviarios, 400); y Constans Seyfarth y Gert Schmidt, *Max Weber Bibliographie: Eine Dokumentation der Sekundärliteratur*, Stuttgart, Enke, 1977. Una bibliografía que cubre los textos esenciales de esta literatura hasta la década de los sesenta —y otros más enmarcados dentro del enfoque de la teoría de la modernización—, puede encontrarse en Shmuel N. Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968, pp. 385-400. A continuación presentamos nuestra selección de textos de 1961 a 2011.

Bibliografía de los años sesenta

- Abramowski, Günter, *Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalen Rationalisierungsprozesses*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1966.
- Agulla, Juan Carlos, "Max Weber y la sociología de hoy", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXVI, núm. 1, enero-abril de 1964, pp. 1-10.
- Alatas, Syed Hussein, "The Weber Thesis and South East Asia", *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 15, 1963, pp. 21-34.
- Andreski, Stanislav, "Method and Substantive Theory in Max Weber", *British Journal of Sociology*, vol. XV, núm. 1, marzo de 1964, pp. 1-18.
- Aron, Raymond, *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967.
- Babbie, Earl R., "The Religious Factor-Looking Forward", *Review of Religious Research*, vol. 7, 1965, pp. 42-51, a cuya crítica respondió Gerhard Lenski en *ibid.*, pp. 51-53. Baechler, Jean, "Essai sur les origines du système capitaliste", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. IX, núm. 2, 1968, pp. 205-263.
- Ball, Donald W., "Catholics, Calvinists, and Rational Control: Further Explorations in the Weberian Thesis", *Sociological Analysis*, vol. 26, 1965, pp. 181-188.
- Barclay, Harold B., "The Protestant Ethic Versus the Spirit of Capitalism", *Review of Religious Research*, vol. 10, 1969, pp. 151-158.
- Bellah, Robert N., "Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia", *Journal of Social Issues*, vol. XIX, núm. 1, enero de 1963, pp. 52-60. [reimpreso en S. N. Eisenstadt (comp.), *The Protestant Ethic: A Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968, pp. 243-251.]
- _____, "Religious Evolution", *American Sociological Review*, vol. 29, núm. 3, 1964, pp. 358-374.
- Bendix, Reinhard, "Max Weber's Sociology Today", *International Social Science Journal*, vol. XVII, núm. 1, 1965, pp. 9-22.
- _____, "The Protestant Ethic Revisted", *CSSH*, vol. 9, núm. 3, abril de 1967, pp. 266-273. [reimpreso en Reinhard Bendix y Guenther Roth (comp.), *Scholarship and Partisanship*, Berkeley, University of California Press, 1971.]
- Czerny, C., "Storm over Max Weber. A Letter from Heidelberg", *Encounter*, vol. 23, núm. 2, 1964, pp. 57-59.
- Eisenstadt, Shmuel N., *The Political Systems of Empires*, Nueva York, The Free Press, 1963. [Shmuel N. Eisenstadt, *Los sistemas políticos de los imperios*, José Díaz García (trad.), Madrid, Revista de Occidente, 1966.]
- _____, (comp.), *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968.

- Elias, Norbert, *Die höfische Gesellschaft*, Darmstadt, Luchterhand Verlag, 1969.
[Versión en español, Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, Guillermo Hirata (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1982.]
- Ferrarotti, Franco, *Max Weber e il Destino de la Ragione*, Bari, Editori Laterza, 1965. [el capítulo III, “Il sistema concettuale” (pp. 72-86), fue publicado originalmente en F. Ferrarotti, “Il ‘sistema concettuale’ in Max Weber”, *Quaderni di Sociologia*, vol. 13, 1964, pp. 433-443.]
- Forcese, Dennis, “Calvinism, Capitalism and Confusion: The Weberian Thesis Revisited”, *Sociological Analysis*, vol. 29, 1968, pp. 193-201.
- Freund, Julien, “Controverse sur Max Weber”, *Preuves*, núm. 163, septiembre de 1964, pp. 85-87.
- _____, *Sociología de Max Weber* [1966], Alberto Gil Novalos (trad.), Barcelona, Península, 1968.
- _____, “L’éthique économique et les religions mondiales selon Max Weber”, *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 13, núm. 26, julio-diciembre de 1968, pp. 3-25.
- Gabel, Joseph, “Une lecture marxiste de la sociologie religieuse de Max Weber”, *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XLVI, abril de 1969, pp. 51-66.
[Reimpreso en Joseph Gabel, *Sociología de la alienación*, Noemí F. De Labruno (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1970, pp. 173-188.]
- George, Charles H., *The Protestant Mind of the English Reformation, 1570-1640*, Princeton, Princeton University Press, 1961.
- _____, “Puritanism as History and Historiography”, *Past and Present*, vol. 41, diciembre de 1968, pp. 77-104.
- Gollin, Gillian Lindt, “The Religious Factor in Social Change: Max Weber and the Moravian Paradox”, *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 12, núm. 23, enero-junio de 1967, pp. 91-97.
- Goldstein, Bernice y Robert L. Eichhorn, “The Changing Protestant Ethic: Rural Patterns in Health, Work and Leisure”, *American Sociological Review*, vol. 26, 1961, pp. 557-565.
- Greeley, Andrew M., “The Protestant Ethic: Time for a Moratorium”, *Sociological Analysis*, vol. 25, 1964, pp. 20-33.
- Habermas, Jürgen, *Technik und Wissenschaft als ‘Ideologie’*, Fráncfort, Suhrkamp, 1968, pp. 48-103. [Jürgen Habermas, “Técnica y ciencia como ideología”, Luis F. Aguilar (trad.), *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, UAM-Azcapotzalco, vol. II, núm. 3, mayo-agosto de 1981, pp. 47-88; y Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como ideología*, Manuel Jiménez redondo y Manuel Garrido (trads.), Madrid, Tecnos, 1984, pp. 53-112.]

- _____, "Presentación" a *Respuestas a Marcuse* (1968), Manuel Sacristán (trad.), Barcelona, Anagrama, 1969, pp. 10-17.
- Hansen, Niles, "The Protestant Ethic as a General Precondition for Economic Development", *Canadian Journal of Economics and Political Science*, vol. 29, 1963, pp. 462-474.
- _____, "Early Flemish Capitalism. The Medieval City, the Protestant Ethic, and the Emergence of Economic Rationality", *Social Research*, vol. 34, núm. 2, verano, 1967, pp. 226-248.
- Hertz, Karl H., "Max Weber and American Puritanism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 1, 1962, pp. 189-197.
- Hill, Christopher, "Protestantism and the Rise of Capitalism", en F. J. Fisher (comp.), *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England in Honour of R. H. Tawney*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, pp. 15-40.
- _____, "Puritanism, capitalism and the Scientific Revolution", *Past and Present*, vol. 29, 1964, pp. 54-72.
- _____, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Londres, Secker and Warburg, 1964.
- _____, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1965.
- _____, *Reformation to Industrial Revolution: A Social and Economic History of Britain, 1530-1780*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1967.
- Horowitz, Irving Louis, "Max Weber and the Spirit of American Sociology", *The Sociological Quarterly*, vol. 5, núm. 4, otoño de 1964, pp. 344-354.
- Israel, Herman, "Some Religious Factors in the Emergence of Industrial Society in England", *American Sociological Review*, vol. 31, 1966, pp. 589-599.
- Johnson, Benton, "Do Holiness Sects Socialize in Dominant Values?", *Social Forces*, vol. 39, 1961, pp. 309-316.
- _____, "Ascetic Protestantism and Political Preference", *Public Opinion Quarterly*, vol. 26, núm. 1, 1962, pp. 35-46.
- Kennedy, Robert E., "The Protestant Ethic and the Parsis", *American Journal of Sociology*, vol. 68, núm. 1, julio de 1962, pp. 11-20.
- König, René y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis. Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1985; reimpresión del número conmemorativo especial publicado a fines de 1963 de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft 7, 1963.
- Kolegar, F., "The Concept of Rationalization and Cultural Pessimism in Max

- Weber's Sociology", *Sociological Quarterly*, vol. 5, 1964, pp. 355-373.
- Kosa, John y Leo D. Rachiele, "The Spirit of Capitalism. Traditionalism, and Religiousness: A Re-Examination of Weber's Concepts", *Sociological Quarterly*, vol. 4, 1963, pp. 243-260.
- Kozyr-Kowalski, Stanislaw, "Weber and Marx", *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 17, núm. 1, Varsovia, 1968, pp. 5-29.
- _____, "Weber and Marx", *Polish Sociological Bulletin*, vol. 17, 1968, pp. 5-29. [traducido al español en Talcott Parsons *et al.*, *Presencia de Max Weber*, José Szabón (comp.), Marta Gustavino (trad.), Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.]
- Lamont, William M., "Puritanism as History and Historiography: Some Further Thoughts", *Past and Present*, núm. 44, agosto de 1969, pp. 133-146.
- Lazarsfeld, Paul F. y Anthony R. Oberschall, "Max Weber and Empirical Social Research", *American Sociological Review*, vol. 30, núm. 2, abril de 1965, pp. 185-199.
- Lenski, Gerhard, *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact On Politics, Economics and Family Life*, Nueva York, Doubleday, 1963.
- Liebeschütz, Hans, *Das Judentum im deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Marx Weber*, Tubinga, Mohr, 1967.
- Little, David, "Calvinism and Law", en Eisenstadt (comp.), *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968, pp. 177-183.
- _____, "Max Weber Revisited: The 'Protestant Ethic' and the Puritan Experience of Order", *Harvard Theological Review*, vol. 59, 1966, pp. 415-428. [también en *International Yearbook for the Sociology of Religion*, vol. 3, 1967, pp. 101-112.]
- _____, *Religion, Order and Law: A Study in Pre-Revolutionary England*, "Prefacio" de Robert N. Bellah, Nueva York, Harper & Row, 1969.
- Loubser, Jan J., "Calvinism, Equality and Inclusion: The Case of Afrikaner Calvinism" en Shmuel Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization*, pp. 367-383.
- Lüthy, Herbert, "Nochmals Calvinismus und Kapitalismus: Über die Irrwege einer sozialhistorischen Diskussion", *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, vol. 11, 1961, pp. 129-156.
- _____, "Calvinisme et capitalisme: après soixante ans de débat", *Cahiers Vilfredo Pareto*, vol. 2, diciembre de 1963, pp. 5-35. [reimpreso como H. Lüthy, "Calvinisme et capitalisme", *Preuves*, núm. 161, julio de 1964, pp. 3-22; a su vez refundido con importantes agregados en H. Lüthy, "Variations sur un thème de Max Weber: L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme", en *Le Passé*

- Présent*, Mónaco, du Rocher, 1965, pp. 13-57. La respuesta de Julien Freund aparece como “Controverse sur Max Weber”, *Preuves*, núm. 163, septiembre de 1964, pp. 85-87, y le sigue una larga respuesta de Herbert Lüthy, en *ibid.*, pp.87-92.]
- _____, “Once Again: Calvinism and Capitalism”, *Encounter*, núm. 124, 1964, pp. 26-38. [respuesta de Benjamin Nelson en el núm. 131, pp. 94-95, y respuesta de Herbert Lüthy en el núm. 136, pp. 92-94; ver también la polémica en francés entre Herbert Lüthy y Julien Freund en *Preuves*, núm. 163, septiembre de 1964.]
- _____, “Réponse de Herbert Lüthy”, *Preuves*, núm. 163, septiembre de 1964, pp. 87-88.
- _____, *Le Passé Présent. Combats d'idées de Calvin a Rousseau*, Mónaco, Éditions du Rocher, 1965, 270 pp.
- _____, “Protestantismus und Kapitalismus”, *Merkur*, vol. 19, cuaderno 2, núm. 203, 1965, pp. 101-119 y vol. 19, cuaderno 3, núm. 204, 1965, pp. 226-242.
- _____, “Variationen über ein Thema von Max Weber”, en *Gegenwart der Geschichte: Historische Essays*, Colonia y Berlín, Kiepenhauser & Witsch, 1967, pp. 39-100.
- Mandrou, Robert, “Capitalisme et protestantisme: la science et le mythe”, *Revue historique*, vol. 90, núm. 285, enero-marzo de 1966, pp. 101-106.
- Marcuse, Herbert, “Industrialisierung und Kapitalismus” (1964), en Otto Stammer (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute*, Tubinga, Mohr, 1965, pp. 161-180.
- Mayer, Albert J. y Harry Sharp, “Religious Preference and Wordly Success”, *American Sociological Review*, vol. 27, 1962, pp. 218-227.
- MacIntyre, Alasdair, “A Mistake about Causality in Social Sciences”, en Peter Laslett y W. G. Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society. Second Series*, Oxford, Blackwell, 1962, pp. 48-70.
- McClelland, David C., *The Achieving Society*, Princeton, Nueva Jersey, Van Nostrand, 1961.
- Mccormack, Thelma, “The Protestant Ethic and the Spirit of Socialism”, *British Journal of Sociology*, vol. XX, núm. 3, septiembre de 1969, pp. 266-276.
- Means, Richard L., “Weber’s Thesis of the Protestant Ethic: The Ambiguities of a Recieved Doctrine”, *The Journal of Religion*, vol. XLV, núm. 1, enero de 1965, pp. 1-11.
- _____, “Protestantism and Economic Institutions: Auxiliary Theories to Weber’s Protestant Ethic”, *Social Forces*, vol. 44, núm. 3, marzo de 1966, pp. 372-381.
- _____, *Protestantism in American Sociology, 1930-1960: A Study in the Relations between Theory, Research, and Historical Sociology*, disertación doctoral, Universidad de Cornell, febrero de 1964.

- Meisner, Maurice, "Utopian Goals and Ascetic Values in Chinese Communist Ideology", *Journal of Asian Studies*, vol. 28, 1968, pp. 101-110.
- Mommsen, Wolfgang J., "Max Weber's Political Sociology and his Philosophy of World History", *International Social Science Journal* (UNESCO), vol. XVII, núm. 1, 1965, pp. 23-45.
- _____, "Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber", *Historische Zeitschrift*, vol. 201, 1965, pp. 557-612. [reimpreso en Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974, pp. 97-143.]
- Moya Valgañón, Carlos, "Max Weber y la vocación actual de la sociología", *Revista de Occidente*, 2a. Época, núm. 76, julio de 1969, pp. 39-58. [reproducido en Carlos Moya, *Sociólogos y sociología*, México, siglo XXI, 1970, pp. 113-143.]
- Nafziger, Estel Wayne, "The Mennonite Ethic in the Weberian Framework", *Explorations in Enterpreneurial History*, vol. II, núm. 3, 1965, pp. 187-204.
- Nelson, Benjamin, "Conscience and the Making of Early Modern Cultures: The Protestant Ethic beyond Weber", *Social Research*, vol. 36, núm. 1, 1969, pp. 4-21.
- Parenti, Michael, "Political Values and Religious Cultures: Jews, Catholics and Protestants", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, 1967, pp. 259-269.
- Parsons, Talcott, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1966.
- Poviña, Alfredo, "Max Weber en la Argentina", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXVII, núm. 3, septiembre-diciembre de 1965, pp. 791-802.
- Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXVII, núm. 3, septiembre-diciembre de 1965, número monográfico dedicado a Max Weber.
- Riemersma, Jelle C., *Religious Factors in Early Dutch Capitalism: 1550-1650*, la Haya, Mouton, 1967.
- Runciman, Walter Garrison, "The sociological explanation of 'religious' beliefs", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. x, núm. 2, 1969, pp. 149-191.
- Sánchez Azcona, Jorge, "Conceptos fundamentales de Max Weber", *Ciencias Políticas y Sociales*, vol. IX, núm. 34, octubre-diciembre de 1963, pp. 555-585. [texto incorporado posteriormente como primer capítulo en Jorge Sánchez Azcona, *Introducción a la sociología según Max Weber*, México, Porrúa, 1965.]
- Sprinzak, Ehud, "Weber's Thesis as an Historical Explanation", *History and Theory*, vol. 11, núm. 3, 1972, pp. 294-320.
- Stammer, Otto (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des fünfzehnten deutschen Soziologentages*, Tubinga, Mohr, 1965.

- Stark, Werner, *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Londres, Routledge & Kegan, 1958; traducido como stark, Werner, *Sociología del conocimiento: el pensamiento sociológico en la historia de las ideas*, Joaquín Mezquita López (trad.), Madrid, Morata, 1963.
- _____, "Max Weber's Sociology of Religious Belief", *Sociological Analysis*, vol. 25, 1964, pp. 41-49.
- _____, "The Protestant Ethic and the Spirit of Sociology", *Social Compass*, vol. 13, 1966, pp. 373-377.
- _____, "Max Weber and the Heterogony of Purposes", *Social Research*, vol. 34, 1967, pp. 249-264.
- _____, "The Place of Catholicism in Max Weber's Sociology of Religion", *Sociological Analysis*, vol. 29, 1968, pp. 202-210.
- _____, "The Agony of Righteousness: Max Weber's Moral Philosophy", *Thought*, núm. 43, 1968, pp. 380-392.
- Stone, Lawrence (comp.), *Social Change and Revolution in England 1540-1640*, Londres, Longmans, 1966.
- Trevor-Roper, Hugh, *The Crisis of the Seventeenth Century. Religion, the Reformation and Social Change*, Nueva York, Harper & Row, 1967.
- _____, "The Past and Present. History and Sociology", *Past and Present*, núm. 42, febrero de 1969, pp. 2-17.
- Turksma, L., "Protestant Ethic and Rational Capitalism. A Contribution to a Never Ending Discussion", *Social Compass*, vol. 9, 1961, pp. 445-473.
- Vincent, Jean-Marie, "Aux sources de la pensée de Max Weber", *L'homme et la société*, vol. 6, 1967, pp. 46-66.
- _____, "La méthodologie de Max Weber", *Les Temps Modernes*, vol. 22, 1967, pp. 1826-1849. [Versión en español, Jean-Marie Vincent, *La metodología de Max Weber*, Jordi Marfa (trad.), Barcelona, Anagrama, 1972.]
- _____, "Remarques sur Marx et Weber comme théoriciens du droit et de l'état", *Archives de Philosophie du Droit*, vol. 12, 1967, pp. 229-241.
- _____, "Le capitalisme selon Max Weber", *L'homme et la société*, núm. 4, 1967, pp. 61-78. [reimpreso en Jean-Marie Vincent, *Fetichismo y sociedad*, o. Barahona (trad.), México, era, 1977, pp. 127-148.]
- _____, "Weber ou Marx?", *L'homme et le société*, vol. 10, 1968, pp. 87-102.
- Wagner, Helmut, "The Protestant Ethic: A Mid-Twentieth Century View", *Sociological Analysis*, vol. 25, 1964, pp. 34-40.
- Walzer, Michael, "Puritanism as a Revolutionary Ideology", *History and Theory*, vol. III, núm. 1, 1963, pp. 59-90.

- _____, *The Revolution of the Saints. A Study on the Origins of Radical Politics*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1966.
- Wertheim, W. F., “La religión, la burocracia y el crecimiento económico moderno: posibilidad de revisión de la tesis weberiana”, Oscar Uribe Villegas (trad.), *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXVII, núm. 3, septiembre-diciembre de 1965, pp. 867-880.
- Willems, Emilio, “Protestantismus und Kulturwandel in Brasilien und Chile” (1963), en René König y J. Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, pp. 30-333.
- Yawata, Yasusada, “Investigaciones religioso-sociológicas de la historia de Japón”, Angela Müller Montiel (trad.), *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXVII, núm. 3, septiembre-diciembre de 1965, pp. 881-930.

Bibliografía de los años setenta

- Albert, Hans, "Marcuse über Weber. Eine Fehldeutung", *Angewandte Sozialforschung*, vol. 12, invierno de 1970/1971, pp. 349-367.
- Bell, Daniel, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, Basic Books, 1976.
- Bendix, Reinhard y Guenther Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1971.
- Berger, Stephen D., "The Sects and the Breakthrough into the Modern World", *Sociological Quarterly*, vol. 12, otoño de 1971, pp. 486-499. [reimpreso en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (eds.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Fráncfort, Suhrkamp, 1973.]
- Besnard, Philippe (ed.), *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, París, Armand Colin, 1970.
- Bouma, Gary D., "Beyond Lensky: A Critical Review of Recent 'Protestant Ethic' Research", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 12, 1973, pp. 141-155.
- Cohen, Jean, "Max Weber and the Dynamics of Rationalized Domination", *Telos*, núm. 14, invierno de 1972, pp. 63-86.
- _____, et al., "De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology", *American Sociological Review*, vol. 40, 1975, pp. 229-241.
- Eisen, Arnold M., "Called to Order: The Role of the Puritan Berufsmensch in Weberian Sociology", *Sociology*, vol. 13, 1979, pp. 203-218.
- Eisenstadt, Shmuel N., "Some Reflections on the Significance of Max Weber's Sociology of Religions for the Analysis of Non-European Modernity", *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 32, 1971, pp. 29-52.
- Giddens, Anthony, "Marx, Weber and the Development of Capitalism", *Sociology*, vol. 4, 1970, pp. 289-310. [reimpreso en Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, Londres, Hutchinson, 1977, pp. 183-202.]
- _____, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 119-184.
- Gil Villegas M., Francisco, *Patrimonialismo islámico e imperialismo occidental*, tesis de licenciatura en relaciones internacionales, México, El Colegio de México, 1977.
- Gil, Martha Cecilia, *Max Weber*, México, Edicol, 1978.
- Gouldner, Alvin W., *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, Basic Books, 1970.

- Greeley, Andrew M., "The Religious Factor and Academic Carrers: Another Communication", *American Journal of Sociology*, vol. 78, 1972/1973, pp. 1245-1255.
- Green, Robert W., *Protestantism, Capitalism and Social Science. The Weber Thesis Controversy*, 2ª ed., Lexington, Heath and Company, 1973.
- Hammond, Ph. E. y K. R. Williams, "The Protestant Ethic Thesis: A Socio-Psychological Assessment", *Social Forces*, vol. 54, 1976, pp. 579-589.
- Hennen, Manfred, *Krise der Rationalität — Dilemma der Soziologie. Zur kritischen Rezeption Max Webers*, Stuttgart, Enke, 1976.
- Howe, Richard Herbert, "Max Weber's Elective Affinities. Sociology within the Bounds of Pure Reason" *American Journal of Sociology*, vol. 84, 1978, pp. 366-385.
- Hoyo, José Luis, "Reseña" a la tercera edición del libro de Sánchez Azcona, *Revista Mexicana de Ciencia Política*, vol. XIX, núm. 74, octubre-diciembre de 1973, pp. 116-119.
- Jackson, E. F. *et al.*, "Religion and Occupational Achievement", *American Sociological Review*, vol. 35, 1970, pp. 48-63.
- Johnson, Benton, "Max Weber and American Puritanism", *Sociological Quarterly*, vol.12, 1971, pp. 473-485.
- Käsler, Dirk, *Einführung in das Studium Max Webers*, Múnich, Beck, 1979.
- Lenski, Gerhard, "The Religious Factor in Detroit, Revisited", *American Journal of Sociology*, vol. 36, 1971, pp. 48-50.
- Lovell, t., "Weber, Goldmann and the Sociology of Beliefs", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 14, 1973, pp. 304-335.
- Lucas, Rex A., "A Specification of the Weber Thesis: Plymouth Colony", *History and Theory*, vol. 10, 1971, pp. 318-346.
- Marshal, Gordon, "The Weber Thesis and the Development of Capitalism in Scotland", *Scottish Journal of Sociology*, vol. 3, 1979, pp. 173-211.
- Mitzman, Arthur, *The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber*, Nueva York, Knopf, 1970.
- Mommsen, Wolfgang J., "Neue Max Weber Literatur", *Historische Zeitschrift*, núm. 211, 1970, pp. 616-630.
- _____, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Fráncfort, Suhrkamp, 1974.
- Moore, Robert, "History, Economics and Religion: A Review of 'The Max Weber Thesis' Thesis", en Arun Sahay (ed.), *Max Weber and Modern Sociology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1971, pp. 82-96.
- Moya, Carlos, "Max Weber: religión y racionalidad", *Revista de Estudios Políticos*, núm. 173, 1970, pp. 119-132.

- Nelson, Benjamin, "Weber's Protestant Ethic: Its Origins, Wanderings and Foreseeable Futures", en Charles y. Glock y Phillip E. Hammond (eds.), *Beyond the Classics?: Essays in the Scientific Study of Religion*, Nueva York, Harper & Row, 1973, pp. 71-130.
- _____, "Max Weber's 'Author's Introduction' (1920): A Master Clue to his Main Aims", *Sociological Inquiry*, vol. 44, 1974, pp. 269-278.
- Otsuka, Hisao, *Max Weber on the Spirit of Capitalism*, Tokio, Institute of Developing Economies, 1976.
- Parsons, Talcott *et al.*, *Presencia de Max Weber*, José Sazbón (selec.), Buenos Aires, Nueva Visión, 1971.
- _____, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1971.
- Pope, Whitney *et al.*, "On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons' Convergence Thesis", *American Sociological Review*, vol. 40, 1975, pp. 417-427. [Talcott Parsons les responde en *American Sociological Review*, vol. 41, 1976, pp. 361-365.]
- Razzell, Peter, "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: A Natural Scientific Critique", *British Journal of Sociology*, vol. 28, 1977, pp. 17-37.
- Reyna, José Luis, "Modelos causales y tipo ideal: una estrategia teórico metodológica para la sociología del desarrollo latinoamericano", *Economía y demografía*, núm. 5, 1971, pp. 1-12. Rodinson, Maxime, *Islam y capitalismo*, Marta Rojzman (trad.), México, siglo XXI, 1973. Sánchez Azcona, Jorge, "Marx y Weber: un estudio comparativo de la metodología de las ciencias", *Revista Mexicana de Ciencia Política*, vol. XIX, núm. 73, julio-septiembre de 1973, pp. 75-88; incorporado como sexta sección con el título de "Enfoque crítico a la obra de Max Weber" en Sánchez Azcona, *Introducción a la sociología de Max Weber*, 5a. Edición, 1981, pp. 219-243.
- Schluchter, Wolfgang, "Die paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von 'Ethik' und 'Welt' bei Max Weber", *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 5, 1976, pp. 256-284.
- _____, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tubinga, Mohr, 1979.
- Schuman, Howard, "The Religious Factor in Detroit: Review, Replication and Reanalysis", *American Sociological Review*, vol. 36, 1971, pp. 30-48.
- Seyfarth, Constans y Walter M. Sprondel (eds.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Fráncfort, Suhrkamp, 1973.
- Sprinzak, Ehud, "Weber's Thesis as an Historical Explanation", *History and Theory*,

- vol.
11, 1972, pp. 294-320.
- Stokes, Randall G., "Afrikaner calvinism and economic action: The Weberian Thesis in South Africa", *American Journal of Sociology*, vol. 81, 1975, pp. 62-81.
- Swidler, anne, "The concept of *Rationality* in the Work of Max Weber", *Sociological Inquiry*, vol. 43, 1973, pp. 35-42.
- Tenbruck, Friedrich, "Das Werk Max Webers", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 27, 1975, pp. 663-702.
- _____, "Wie gut kennen wir Max Weber? Über Masstäbe der Weberschen Forschung im Spiegel der Masstäbe der Weberschen Ausgabe", *Zeitschrift für der gesamte Staatswissenschaft*, núm. 131, 1975, pp. 719-742.
- _____, "Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, núm. 133, 1977, pp. 703-736.
- Torrance, John, "Max Weber: Methods and the Man", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 15, 1974, pp. 127-165.
- Turner, Bryan S., "Islam, Capitalism and the Weber Theses", *British Journal of Sociology*, vol. 25, 1974, pp. 230-243.
- _____, *Weber and Islam*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974.
- _____, "Orientalism, Islam and Capitalism", *Social Compass*, vol. 25, 1978, pp. 371-394.
- Vincent, Jean-Marie, *Fétichisme et société*, París, Éditions Anthropos, 1973. [Versión en español, Jean-Marie Vincent, *Fetichismo y sociedad*, Uxo Doyhamboure y Óscar Barahona (trads.), México, era, 1977.]
- Vogel, Ulrike, "Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 25, 1973, pp. 532-550.
- _____, "Das Werk Max Webers im Spiegel aktueller soziologischer Forschung", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 29, 1977, pp. 343 y ss.
- Warner, Stephen R., "The Role of Religious Ideas and the Use of Models in Max Weber's Comparative Studies of Non-Capitalist Societies", *The Journal of Economic History*, vol. 30, marzo de 1970, pp. 74-99. [reimpreso en Robert W. Green, *Protestantism, Capitalism and Social Science. The Weber Thesis Controversy*, 2ª ed., Lexington, Heath and Company, 1973, pp. 32-52.]
- Weinryb, Elazar, "The Justification of a Casual Thesis: An Analysis of the Controversies over the Theses of Pirenne, Turner and Weber", *History and Theory*, vol. 14, 1975, pp. 32-56.
- Weiss, Johannes, *Max Webers Grundlegung der Soziologie. Eine Einführung*,

- München, Verlag dokumentation, 1975.
- Winckelmann, Johannes (ed.), *Max Weber, Die protestantische Ethik, I und II*,
München, Siebenstern, 1978.
- Wippler, Reinhard, “Nicht-intendierte soziale Folgen individueller Handlungen”,
Soziale Welt, núm. 29, 1978.

Bibliografía de los años ochenta

- Aguilar Villanueva, Luis F., *Weber: la idea de la ciencia social*, 2 vols. México, Miguel Ángel Porrúa, 1988. Alexander, Jeffrey C., *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*, vol. 3 de *Theoretical Logic in Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1983. Andreski, Stanislaw, *Max Weber's Insights and Errors*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984.
- Bendix, Reinhard, *Force, Fate and Freedom on Historical Sociology*, Berkeley, University of California Press, 1984. [Heidelberger Max Weber-Vorlesungen, 1981.] Brubaker, Rogers, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Londres, allen & unwin, 1984.
- Cohen, Jere, "Rational Capitalism in Renaissance Italy", *American Journal of Sociology*, vol. 85, 1980, pp. 1340-1355. [crítica de Holton en *American Journal of Sociology*, vol. 89, núm. 1, 1983, pp. 166-180, y respuesta de Jere Cohen, pp. 181-187.]
- Collins, Randall, *Max Weber: A Skeleton Key*, Beverly Hills, California, Sage Publications, 1986.
- _____, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Dülmen, Richard van, "Protestantism and Capitalism: Weber's Thesis in Light of Recent Social History", *Telos*, núm. 78, invierno de 1988-1989, pp. 71-80.
- Ferrarotti, Franco, "Weber, Marx and the Spirit of Capitalism: Toward a Unitary Science of Man", en Robert J. Antonio y Ronald M. Glassman (comps.), *A Weber-Marx Dialogue*, Lawrence, University Press of Kansas, 1985, pp. 262-272.
- Galván Díaz, Francisco y Luis Cervantes Jáuregui (comps.), *Política y des-ilusión. Lecturas sobre Weber*, México, UAM-Azcapotzalco, 1984.
- Gil Villegas M., Francisco, "a propósito de las *Obras completas* de Max Weber", *Diálogos*, núm. 107, septiembre-octubre de 1982, pp. 65-70.
- _____, "El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, Universidad Nacional Autónoma de México, núms. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 25-47.
- _____, "Max Weber y Georg Simmel", en *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, vol. I, núm. 1, primavera de 1986, pp. 73-85.
- Glassman, Ronald M. y Vatro Murvar (eds.), *Max Weber's Political Sociology. A Pessimistic View of a Rationalized World*, Westport, connecticut, Greenwood Press, 1984.
- Habermas, Jürgen, "Webers Theorie der Rationalisierung", en *Theorie des*

- kommunikativen Handelns*, vol. 1, Fráncfort, Suhrkamp, 1981, pp. 225-366.
- Hennis, Wilhelm, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tubinga, Mohr, 1987.
- Holton, R. J., "Max Weber, 'Rational Capitalism' and Renaissance Italy: A Critique of Cohen", *American Journal of Sociology*, vol. 89, núm. 1, 1983, pp. 166-180.
- Kalberg, Stephen, "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", en *American Journal of Sociology*, vol. 85, núm. 3, 1980, pp. 1145-1179.
- Kent, Stephen A., "Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the 'Iron Cage' Metaphor", *Sociological Analysis*, vol. 44, 1983, pp. 297-319.
- Kittsteiner, H. D., "Max Weber und die Schöne Neue Welt", en Helmuth Berking y Richard Faber (eds.), *Kultursoziologie — Symptom des Zeitgeistes?*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1989, pp. 116-139.
- Kocka, Jürgen, (ed.), *Max Weber, der Historiker*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986.
- Lash, Scott y Sam Whimster (eds.), *Max Weber: Rationality and Modernity*, Londres, Allen & Unwin, 1987.
- Lepsius, Mario Rainer, "Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, cuaderno especial, núm. 27, 1986, pp. 20-31. [reimpreso en M. Rainer Lepsius, *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 31-43.]
- Levine, Donald N., "Rationality and Freedom: Weber and Beyond", *Sociological Inquiry*, vol. 51, núm. 1, 1981, pp. 5-25.
- MacKinnon, Malcolm H., "Part I: Calvinism and the Infallible Assurance of Grace. The Weber Thesis Reconsidered", *British Journal of Sociology*, vol. 39, núm. 1, 1988, pp. 143-177.
- _____, "Part II: Weber's Exploration of Calvinism: The Undiscovered Provenance of capitalism", *British Journal of Sociology*, vol. 39, núm. 2, 1988, pp. 178-210.
- Marshall, Gordon, "The Dark Side of the Weber Thesis: the Case of Scotland", *British Journal of Sociology*, vol. 32, 1980, pp. 419-440.
- _____, *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560-1707*, Oxford, Oxford University Press, 1980.
- _____, *In Search of the Spirit of Capitalism: An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, Londres, Hutchinson, 1982. [Marshall, Gordon, *En busca del espíritu del capitalismo*, Eduardo L. Suárez (trad.), México, Fondo de Cultura Económica, 1986.]

- Massot, Vicente Gonzalo, *Max Weber y su sombra. La polémica sobre la religión y el capitalismo*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1983. [3ª ed., 1992.]
- Mommsen, Wolfgang J., "Introduction" a W. J. Mommsen y Jürgen Osterhammel (eds.), *Max Weber and his Contemporaries*, Londres, unwin Hyman, 1987.
- Mommsen, Wolfgang J. y Jürgen Osterhammel (eds.), *Max Weber and his Contemporaries*, Londres, allen & unwin, 1987.
- Münch, Richard, *Understanding Modernity: Toward a New Perspective Going beyond Durkheim and Weber*, Londres, Routledge, 1988.
- Murvar, Vatro (ed.), *Theory of Liberty, Legitimacy and Power. New Directions in the Intellectual and Scientific Legacy of Max Weber*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Oakes, Guy, "Farewell to the Protestant Ethic?", *Telos*, núm. 78, invierno de 1988-1989, pp. 81-94.
- _____, "Four Questions Concerning *The Protestant Ethic*", *Telos*, núm. 81, otoño de 1989, pp. 77-86.
- Pellicani, Luciano, "Weber and the Myth of Calvinism", *Telos*, núm. 75, primavera de 1988, pp. 57-85.
- _____, "Reply to Oakes", *Telos*, núm. 81, otoño de 1989, pp. 63-76.
- Piconne, Paul, "Rethinking Protestantism, Capitalism and a Few Other Things", *Telos*, núm. 78, invierno de 1988-1989, pp. 95-108.
- Poggi, Gianfranco, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber's Protestant Ethic*, Londres, Macmillan, 1983.
- Ray, L., "The Protestant Ethic Debate", en R. J. Andersen *et al.* (eds.), *Classic Disputes in Sociology*, Londres, allen & unwin, 1987.
- Raynaud, Philippe, *Max Weber et les Dilemmes de la Raison Moderne*, París, Presses universitaires de France, 1987.
- Scaff, Lawrence A., *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1989.
- _____, "Weber Before Weberian Sociology", *British Journal of Sociology*, vol. 35, 1984, pp. 190-215.
- Schluchter, Wolfgang (ed.), *Max Webers Studie über das antike Judentum*, Fráncfort, Suhrkamp, 1981.
- _____, (ed.), *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1983.
- _____, (ed.), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, 1984.
- _____, (ed.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*,

- Fráncfort, Suhrkamp, 1985.
- ____ (ed.), *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1987.
- ____ (ed.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1988.
- Schluchter, Wolfgang, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Fráncfort, Suhrkamp, 1980.
- ____, *Unversöhnte Moderne*, Fráncfort, Suhrkamp, 1986.
- ____, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Weber*, 2 vols., Fráncfort, Suhrkamp, 1988.
- Sica, Alan, *Weber, Irrationality and Social Order*, Berkeley, University of California Press, 1988.
- Sprondel, Walter M. y Constans Seyfarth (eds.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1981.
- Tenbruck, Friedrich, "Das Werk Max Webers: Methodologie und Sozialwissenschaften", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 38, 1986, pp. 13-31.
- Tiryakian, Edward A., "Weber's Iron Cage Proper Translation", *Sociological Inquiry*, vol. 51, 1981, pp. 27-33.
- Turner, Bryan S., *For Weber. Essays on the Sociology of Fate*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1981.
- Turner, Stephen P., "Bunyan's Cage and Weber's Casing", *Sociological Inquiry*, vol. 52, núm. 2, 1982, pp. 84-87.
- Turner, Stephen P. y Regis A. Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value. A Study in Philosophy, Ethics and Politics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984. Weiss, Johannes (ed.), *Weber and the Marxist World*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986.
- ____ (ed.), *Max Weber heute. Erträge und Probleme der Forschung*, Fráncfort, Suhrkamp, 1989.
- Wiley, Norbert (ed.), *The Marx-Weber Debate*, Londres, Sage Publications, 1987.
- Winckelmann, Johannes, "Die Herkunft von Max Webers 'Entzauberungs' Kozeption", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 32, 1980, pp. 12-53.

Bibliografía de los años noventa

- Becker, George, "Reapplication and Reanalysis of Offenbacher's School Enrollment Study: Implications for the Weber and Merton Thesis", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 36, núm. 4, 1997, pp. 483-496.
- Brocker, Manfred, "Max Webers Erklärungsansatz für die Entstehung des Kapitalismus. Thesen und Kritik", *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, vol. 6, núm. 43, 1995.
- Disselkamp, Annette, *L'éthique protestante de Max Weber*, París, puf, 1994.
- Furnham, Adrian, *The Protestant Work Ethic: The Psychology of Work-Related Beliefs and Behavior*, Londres, Routledge, 1990.
- Gorski, P. S., "The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia", *American Journal of Sociology*, vol. 99, núm. 2, 1993, pp. 265-316.
- Gosh, P., "Some Problems with Talcott Parsons' Version of *The Protestant Ethic*", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 35, 1994, pp. 104-123.
- Grossein, Jean Pierre, "Peut-on lire en français *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme?*", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 40, 1999, pp. 125-147.
- Groupe de recherche sur la culture de Weimar (comp.), *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la modernité*, París, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1997.
- Guttandin, Friedhelm, *Einführung in die "Protestantische Ethik" Max Webers*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1998.
- Hamilton, Peter (ed.), *Max Weber: Critical Assessments (1)*, 4 vols., Londres, Routledge, 1991.
- _____, (ed.), *Max Weber: Critical Assessments (2)*, 4 vols., Londres, Routledge, 1991.
- Hamilton, Richard F., *The Social Misconstruction of Reality: Validity and Verification in the Scholarly Community*, New Haven, Yale University Press, 1996.
- Hanyu, T., "Max Webers Quellenbehandlung in der 'Protestantischen Ethik': Der Berufsbegriff", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 35, 1994, pp. 72-101.
- Kalberg, Stephen, "Culture and the Locus of Work in Contemporary Western Germany: A Weberian Configurational Analysis", en Richard Münch y Neil J. Smelser (eds.), *Theory of Culture*, Berkeley y los Ángeles, University of California Press, 1992, pp. 324-365.
- _____, *Max Weber's Comparative Historical Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- _____, "On the Neglect of Weber's *Protestant Ethic* as a Theoretical Treatise:

- Demarcating the Parameters of Post-War American Sociological Theory”, *Sociological Theory*, núm. 14, marzo de 1996, pp. 49-70.
- Kaufhold, Karl Heinrich *et al.* (eds.), *Max Weber und seine ‘Protestantische Ethik’*. *Vademecum zu einem Klassiker der Geschichte der ökonomischen Rationalität*, Dusseldorf, Verlag Wirtschaft und Finanzen, 1992.
- Landes, David s., *The Wealth and Poverty of Nations: Why Some Are So Rich and Some So Poor*, Nueva York, Norton, 1998.
- Lehmann, Hartmut y Guenther Roth (eds.), *Weber’s Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- Lehmann, Hartmut, *Max Webers “Protestantische Ethik”: Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Gotinga, Vandenhoeck & ruprecht, 1996. Llano, Rafael, *La sociología comprensiva como teoría de la cultura. Un análisis de las categorías fundamentales de Max Weber*, Madrid, CSIC, 1992, tercera parte, pp. 409-462. Löwy, Michael, “Weber et Marx: protestantisme et capitalisme”, *La Pensée*, núm. 314, abril-junio de 1998, pp. 15-23.
- Novak, Michael, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, The Free Press, 1993. Passeron, Jean Claude y Jean Pierre Grossein, “introducción y presentación” a Max Weber, *Sociologie des religions*, Jean Pierre Grossein (trad.), París, Gallimard, 1996. Pellicani, Luciano, *The Genesis of Capitalism and the Origins of Modernity*, Nueva York, Telos Press, 1994.
- Ray, Larry J. y Michael Reed, (eds.) *Organizing Modernity: Neo Weberian Perspectives on Work, Organization and Society*, Londres, Routledge, 1994.
- Ringer, Fritz, *Max Weber’s Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, capítulo 6.
- Roberts, R. (ed.), *Religion and the Transformations of Capitalism*, Londres, Routledge, 1995.
- Ruano de la Fuente, Yolanda, *Racionalidad y conciencia trágica: la modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996.
- Schluchter, Wolfgang, *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*, Fráncfort, Suhrkamp, 1998.
- Schroeder, H. C., “Max Weber und der Puritanismus”, *Geschichte und Gesellschaft*, núm. 21, 1995, pp. 59-78.
- Schroeder, Ralph, *Max Weber and the Sociology of Culture*, Londres, sage, 1992.
- Silber, i., “Monasticism and the ‘Protestant Ethic’: Ascetism, Rationality and Wealth in the Medieval West”, *British Journal of Sociology*, vol. 44, núm. 1, 1993, pp. 103-123.
- Swedberg, Richard, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton,

- Princeton University Press, 1998.
- _____, "Introduction" a Max Weber, *Essays in Economic Sociology*, Princeton, Princeton University Press, 1999.
- Tenbruck, Friedrich, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, Harald Homann (ed. E intr.), Tubinga, Mohr, 1999.
- Treiber, Hubert y Karol Sauerland (comps.), *Heidelberg im Schnittpunkt Intellektueller Kreise*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995.
- Tyrell, H., "Worum geht es in der 'Protestantischen Ethik'? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers", *Saeculum*, vol. 41, núm. 2, 1990, pp. 130-177.
- Velázquez Delgado, Jorge, *¿Qué es el Renacimiento? La idea de Renacimiento en la conciencia histórica de la modernidad*, México, Universidad autónoma Metropolitana, 1998, pp. 151-178.
- Walzer, Michael, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Maria Sbaiffi Girardet (trad.), Mario Miegge (est. Introd.), Turín, Claudiana Editrice, 1996.
- Weber, Max, *Die protestantische Ethik und der 'Geist' des Kapitalismus* [versión de 1904/1905], Klaus Lichtblau y Johannes Weiß (eds. E introd.), Weinheim, Beltzathenäum, 1993.
- _____, *Sociología de la religión*, Enrique Gavilán (ed. y trad.), Madrid, istmo, 1997.
- _____, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Jorge Navarro Pérez (ed.), José Luis Villacañas (prol.), Madrid, istmo, 1998.
- Whimster, Sam (ed.), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Londres, Macmillan, 1999.
- Zabludovsky Kuper, Gina, *Patrimonialismo y modernización. Poder y dominación en la sociología de Max Weber*, México, Universidad Nacional Autónoma de México/Fondo de Cultura Económica, 1993.

Bibliografía a partir del año 2000

- Aguilar Villanueva, Luis F., “el ‘individualismo metodológico’ de Max Weber”, *Revista Argentina de Ciencia Política*, núm. 9/10, agosto de 2006, pp. 123-139.
- _____, “críticas y desafíos gerenciales a la burocracia weberiana”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 317-333.
- _____, “Racionalidad en Max Weber”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 215-219.
- Alarcón Olguín, Víctor, “Los estudios sobre la bolsa en la obra de Max Weber”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 193-204.
- Albert, Gert, Agathe Bienfait, Steffen Sigmund y Claus Wendt (comps.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Tubinga, Mohr, 2003, 406 pp. Allen, Kieran, *Max Weber. A Critical Introduction*, Londres, Pluto Press, 2004, 218 pp. Almaraz, José, “Max Weber: de los valores a la acción. La naturalización de la teoría”, en Javier Rodríguez Martínez, *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 159-176.
- _____, “En el centenario de *La ética protestante*: claves para una lectura de las contradicciones de la globalización”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 27-49.
- Andrade Carreño, Alfredo, “Las categorías weberianas y la matriz disciplinar en la sociología mexicana”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 294-305.
- Anter, Andreas, “Der kranke Löwe auf der Couch: Max Weber als nervöser Patient bei Joachim Radkau” [“El león enfermo en el *couch*: Max Weber como paciente nervioso de Joachim Radkau”], *Neue Zürcher Zeitung Literaturbeilage*, núm. 243, 18 de octubre de 2005, pp. 19-20.
- Antonio, Robert J., “Max Weber en estados unidos: las fusiones Weber-Marx, el Weber posmoderno y después”, en Javier Rodríguez Martínez, *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 353-385.
- Arias Marín, Alan, “a modo de confesiones: filosofía política y teoría social. Max Weber y la escuela de Frankfurt”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra,*

- tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 250-264.
- _____, “Max Weber ¿impertinente hoy?”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 289-293.
- Aronson, Paulina Perla, “*Ethos* protestante y modernidad. A propósito del centenario de la publicación de *La Ética Protestante y el Espíritu del capitalismo*”, *Revista Argentina de Sociología*, vol. 4, núm. 7, noviembre-diciembre de 2006, pp. 162-168.
- _____, “La ‘Ética Protestante y el espíritu del capitalismo’. Análisis de las partes, sinopsis de la unidad”, *Revista Argentina de Ciencia Política*, núm. 9/10, agosto de 2006, pp. 171-179.
- _____, “El carácter revolucionario del cambio. La quimera de las revoluciones”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 215-233.
- Aronson, Perla y Eduardo Weisz (comps.), *Sociedad y religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.
- Aronson, Perla y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Buenos Aires, Gorla, 2007.
- Ascher, Ivan, “Max Weber and the ‘Spirit’ of the *Protestant Ethic*”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 10, núm. 2, julio de 2010, pp. 99-108.
- Attali, Jacques, *Les Juifs, le monde et l’argent. Histoire économique du peuple juif*, París, Fayard, 2002.
- Ay, Karl-Ludwig y Knut Borchardt (eds.), *Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung*, Constanza, UVK, 2006.
- Baehr, Peter, “The ‘Iron Cage’ and the ‘Shell as Hard as Steel’: Parsons, Weber, and the *stahlhartes Gehäuse* Metaphor in the *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”, *History and Theory*, vol. 40, núm. 2, mayo de 2001, pp. 153-169.
- Ballesteros Leiner, Arturo, “cien años de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”, *Casa del Tiempo*, núm. 63, abril de 2004, pp. 75-76.
- _____, *La noción de profesión en la sociología de Max Weber: aporías y apotegmas*, tesis de doctorado en sociología, Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de ciencias Políticas y sociales, junio de 2004.
- _____, “La noción *Beruf* en la sociología de Max Weber y su inserción en la sociología de profesiones”, *Sociológica*, vol. XX, núm. 59, septiembre-diciembre de 2005, pp. 61-91.
- _____, “Max Weber y la noción de profesión (*Beruf*) en *La ética protestante y el*

- espíritu del capitalismo*”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 171-192.
- Ballesteros, Carlos, “sobre la actualidad de la sociología de la religión de Max Weber”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 265-275.
- Barbalet, Jack, “Max Weber and Judaism: An Insight into the Methodology of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”, *Max Weber Studies*, vol. 6, núm. 1, enero de 2006, pp. 51-67.
- _____, *Weber, Passion and Profits. “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism” in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 183-213.
- Barman, Emily y Alya Guseva, “What a Weberian Approach to Interests can Contribute to Economic Sociology”, *Theory and Society. Renewal and Critique in Social Theory*, vol. 34, núm. 1, febrero de 2005, pp. 93-03.
- Bartra, Roger, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Valencia, Pre-textos, 2004.
- Bell, Daniel, “Afterword 1996”, en *The Cultural Contradictions of Capitalism. Twentieth Anniversary Edition*, Nueva York, Basic Books, 1996, p. 287.
- Beriain, Josetxo, “Dos caras de una misma modernidad: desencantamiento (Max Weber) y encantamiento (Thomas Mann)”, en Javier Rodríguez Martínez, *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 413-445.
- Bericat Alastuey, Eduardo, “Max Weber o el enigma emocional del origen del capitalismo”, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (reis)*, núm. 95, julio-septiembre de 2001, pp. 9-36.
- Blanchard, Kathryn D., *The Protestant Ethic or the Spirit of Capitalism. Christians, Freedom, and Free Markets*, Eugene, Oregon, Cascade Books, 2010.
- Breiner, Peter, “Weber’s *Protestant Ethic* as Hypothetical Narrative of Original Accumulation”, *Journal of Classical Sociology*, vol 5, núm. 1, marzo de 2005, pp. 11-30.
- _____, “The Origins of the Puritan Capitalist and the Vocational Politician — a Series of Just so Stories? Or why is Weber’s Genealogy of the Vocational Politician So Uncontroversial?”, *Max Weber Studies*, vol. 6, núm. 1, enero de 2006, pp. 3-31.
- _____, “Raymond Aron’s Engagement with Weber: Recovery or Retreat?”, *Journal of Classical Sociology*, vol 11, núm. 2, julio de 2011, pp. 99-122.
- Breuer, Stefan, “el espíritu de rechazo del mundo como génesis de la modernidad”, en Javier Rodríguez Martínez, *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp.

327-352.

- Callejo, Javier, "Reseña de Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*", *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, núm. 12, julio-diciembre de 2006, pp. 210-218.
- Chalcraft, David, "The Lamentable Chain of Misunderstandings: Weber's Debate with H. Karl Fischer", *Max Weber Studies*, vol. 2, núm. 1, noviembre 2001, pp. 65-80.
- _____, "Reading Weber's Patterns of Response to Critics of the *Protestant Ethic*", *Journal of Classical Sociology*, vol. 5, núm. 1, marzo de 2005, pp. 31-51.
- _____, y Sam Whimster, "Editorial", *Max Weber Studies*, vol. 1, núm. 1, noviembre de 2000, p. 7-10.
- _____, Austin Harrington y Mary Shields, "Issues of Translation The Protestant Ethic Debate: Fischer's First Critique and Max Weber's First Reply (1907)", *Max Weber Studies*, vol. 2, núm. 1, noviembre de 2001, pp. 15-32.
- Cohen, Jere, *Protestantism and Capitalism. The Mechanisms of Influence*, Nueva York, Aldine de Gruyter, 2002.
- Colliot-thélène, Catherine, *La sociologie de Max Weber*, París, la découverte, 2006, pp. 24-26 y 48-49.
- Dahrendorf, Ralf, "After the Crisis: Back to the Protestant Ethic? Six Critical Observations", *Max Weber Studies*, vol. 10, núm. 1, enero de 2010, pp. 11-20.
- Etzrodt, Christian, "Weber's Protestant Ethic Thesis, the Critics and Adam Smith", *Max Weber Studies*, vol. 8, núm. 1, enero de 2008, pp. 49-78.
- Farris, Sara, "Review", *The Philosopher's Magazine*, vol. 46, 5 de agosto de 2009, p. 521.
- Ferguson, Niall, "Economics, Religion and the Decline of Europe", *Economic Affairs*, vol. 24, núm. 4, 2004, pp. 37-40.
- Fidanza, Eduardo, "La jaula de hierro cien años después: consideración acerca de una metáfora perdurable", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. XXIII, núm. 69, septiembre-diciembre de 2005, pp. 845-855.
- Firsching, Michael y Hartmann Tyrell, "Ein Historiker liest die *Protestantische Ethik*: Längere Anmerkungen zu einer Aufsatzsammlung von Peter Ghosh", *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, vol. 15, 2009, pp. 400-450.
- Fleming, Stephen J., "The Air, the Tone, and Mannerisms of the Quakers: The Quakers, the Protestant Ethic, and the Quaker Mormons", *Max Weber Studies*, vol. 8, núm. 1, enero de 2008, pp. 99-110.
- Fukuyama, Francis, "The Calvinist Manifesto", *The New York Times*, 13 de marzo de 2005.

- Funes, Ernesto, "significación, racionalización, dominación: el legado de la vocación weberiana", en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 235-249.
- Galindo, Jorge, "Max Weber: racionalización y diferenciación", en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 220-249.
- Gane, Nicholas, *Max Weber and Postmodern Theory. Rationalization versus Re-enchantment*, Londres, Palgrave/Macmillan, 2004.
- García Blanco, José María, "Reflexiones sobre teoría y método de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*", en Javier Rodríguez Martínez, *En el centenario de la Ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 43-64.
- Gerhardt, Uta, "Much more than a Mere Translation: Talcott Parson's Translation into English of Max Weber's *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. An Essay in Intellectual History", *Canadian Journal of Sociology*, vol. 32, núm. 1, invierno de 2007, pp. 41-62.
- Ghosh, Peter, "Translation as a Conceptual Act", *Max Weber Studies*, vol. 2, núm. 1, noviembre de 2001, pp. 59-63.
- _____, "Max Weber's idea of 'Puritanism': a case study in the empirical construction of the Protestant Ethic", *History of European Ideas*, vol. 29, núm. 2, junio de 2003, pp. 183-221.
- _____, "Max Weber and William James: 'Pragmatism', Psychology, Religion", *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, julio de 2005, pp. 243-280.
- _____, *A Historian Reads Max Weber. Essays on the Protestant Ethic*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2008.
- Gil Antón, Manuel, "Max Weber: el valor de las preguntas", *Sociológica*, vol. XX, núm. 59, septiembre-diciembre de 2005, pp. 93-114.
- Gil Villegas, Francisco, "El guardagujas. Acerca de la edición crítica de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber", *Metapolítica*, vols. 6 y 7, núms. Noviembre de 2002 y febrero de 2003, pp. 116-131.
- _____, "Max Weber y sus fuentes: historia de un argumento", *La gaceta del Fondo de Cultura Económica*, núm. 390, junio de 2003, pp. 13-5.
- _____, "una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas", *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. XXIII, núm. 67, enero-abril de 2005, pp. 3-41.
- _____, "Cien años de debate en torno a la tesis weberiana sobre la ética protestante", *Sociológica*, vol. XX, núm. 59, septiembre-diciembre de 2005, pp. 137-169.

- _____, “La deuda politológica hacia la tesis de Max Weber sobre la ética protestante”, *Revista Argentina de Ciencia Política*, núm. 9-10, agosto de 2006, pp. 141-169.
- _____, “Causalidad y afinidades electivas: el último lustro de la guerra académica de los cien años”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 51-71.
- _____, “Max Weber y la filosofía alemana en el debate centenario sobre la tesis de la ética protestante”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 15-48.
- _____, “Las fuentes germánicas de Morgenthau y la vigencia del realismo político: homenaje a la obra de Mario Ojeda”, en Gustavo Vega (coord.), *Alcances y límites de la política exterior de México ante el nuevo escenario internacional*, México, El Colegio de México, 2009, pp. 259-285.
- _____, “Introducción del editor” a Max Weber, en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2a ed., Francisco Gil Villegas (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 9-52.
- _____, “Importancia de las cuatro respuestas de Max Weber a sus primeros críticos”, en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2a edición, Francisco Gil Villegas (ed.), México, Fondo de Cultura Económica, 2011, pp. 502-538.
- Girola, Lidia, “Sombart y Weber”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 49-65.
- Goldwaser, Nathalie, “Reseña de P. Aronson y E. Weisz (eds.). *La vigencia del pensamiento de Weber a cien años de ‘La ética protestante y el espíritu del capitalismo’*”, *Dianoia*, vol. LIV, núm. 62, mayo de 2009, pp. 149-154.
- Gómez, Luis, “epílogo: Herr Simmel y Frau Weber”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 307-312.
- _____, “Max Weber o una genealogía de la comprensión sociológica”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 123-132.
- _____ (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008.
- González García, José María, “trabajo profesional y renuncia a la universalidad fáustica. Goethe en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 447-465.

- _____, “Las enseñanzas del viejo Goethe en ‘la ética protestante’ de Max Weber” en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 251-269. Gorski, Philip S., *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.
- Greenfeld, Liah, *The Spirit of Capitalism. Nationalism and Economic Growth*, Cambridge, Harvard University Press, 2001.
- _____, “Nationalism and Modern Economy: Communing with the Spirit of Max Weber”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, julio de 2005, pp. 317-343.
- Grossein, Jean-Pierre, “Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus. Elemente zur Geschichte ihrer Rezeption in Frankreich”, en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Asketischer Protestantismus und der ‘Geist’ des modernen kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tübinga, Mohr, 2005, pp. 281-296.
- Gutiérrez Martínez, Daniel, “Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural”, *Estudios Sociológicos de El Colegio de México*, vol. XXIV, núm. 72, septiembre-diciembre de 2006, pp. 701-732.
- Hamilton, Alastair, “Max Weber’s *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”, en Stephen Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, cup, 2000, pp. 151-171.
- Harrison, Lawrence E. y Samuel P. Huntington (eds.), *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*, Nueva York, Basic Books, 2000.
- Hennis, Wilhelm, *Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werks*, Tübinga, Mohr, 2003, pp. 3-52.
- Hess, Andreas, “Is it Justified to Speak of a Jesuit Work Ethic in the Basque Country? — Variations on a Weberian Theme”, *Max Weber Studies*, vol. 7, núm. 1, enero de 2007, pp. 89-96.
- Himanen, Pekka, Manuel Castells y L. Trovalds, *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, Londres, Secker and Warburg, 2001.
- Holtbrügger, Christian, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Eine Annäherung an Max Webers “Weberthese”*, Nordestedt, Grin Verlag, 2007.
- Hudson, Kenneth y Andrea Coukos, “The Dark Side of the Protestant Ethic: A Comparative Analysis of Welfare Reform”, *Sociological Theory*, vol. 23, núm. 1, marzo de 2005, pp. 1-24.
- Isaacs, Mark D., *Centennial Ruminations on Max Weber’s The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Boca Raton, Florida, tesis, Com, 2006.
- Jacob, Margaret C. y Matthew Kadane, “Missing, Now Found in the Eighteenth

- Century: Weber's Protestant Capitalist", *American Historical Review*, núm. 108, 2003, pp. 20-49.
- Jenkins, Richard, "Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium", *Max Weber Studies*, vol. 1, núm. 1, noviembre de 2000, pp. 11-32.
- Kaelber, Lutz, "Max Weber on Usury and Medieval Capitalism: From *The History of Commercial Partnerships* to *The Protestant Ethic*", *Max Weber Studies*, vol. 4, núm. 1, mayo de 2004, pp. 51-75.
- _____, "The Centenary of Weber's Protestant Ethic Essay", en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*, boulder, colorado, Paradigm Publishers, 2005, pp. xv-xxxii.
- Kaesler, Dirk, "Vom akademischen Aussenseiter zum sozialwissenschaftlichen Klassiker. Einleitung der Herausgebers", en Max Weber, *Schriften 1894-1922*, Dirk Kaesler (ed., selecc. y notas), Stuttgart, Alfred Kröner, 2002, pp. vii-xxxvi.
- _____, "Die Zeit der Aussenseiter in der deutschen Soziologie", en Karl-Ludwig ay y Knut Borchardt (eds.), *Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung*, Constanza, UVK, 2006, pp. 169-195.
- _____, "Man sieht nur, was man zu wissen glaubt: Max und Marianne Weber im Amerika der Jahrhundertwende", en Frank Kalleter y Wolfgang Knöbl (eds.), *Amerika und Deutschland: Ambivalente Begegnungen*, Gotinga, Wallstein, 2006, pp. 10-29.
- _____, "Natur, Nerven und Pollutionen", *Der Spiegel*, vol. 2006, núm. 4, 23 de enero de 2006, pp. 143-144.
- _____, "Natur, Nerven und Pollutionenoder: Trug Max Weber tatsächlich ein Hodenkorsett?" ["Naturaleza, nervios y eyaculaciones o: ¿llevaba de hecho Max Weber un corsé en los testículos?"], febrero de 2006, <www.literaturkritik.de/public/rezen-sion.php?rez_id=9070>.
- _____, "Max Weber: el clásico viviente", en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 73-87.
- _____, "Still Waiting for an Intellectual Biography of Max Weber", *Max Weber Studies*, vol. 7, núm. 1, enero de 2007, pp. 97-118.
- _____, "Unermüdlich spint die Weberei weiter", <www.literaturkritik.de/public/rezen-sion.php?rez_id=15155>, enero de 2011.
- Kalberg, Stephen, "The Modern World as a Monolithic Iron Cage? Utilizing Max Weber to Define the Internal Dynamics of the American Political Culture Today", *Max Weber Studies*, vol. 1, núm. 2, mayo de 2001, pp. 178-195.

- _____, “The *Spirit of Capitalism* Revisited: On the New Translation of Weber’s *Protestant Ethic* (1920)”, en *Max Weber Studies*, vol. 2, núm. 1, noviembre de 2001, pp. 41-58.
- _____, “¿Es el mundo moderno una monolítica jaula de hierro? Aprovechando a Max Weber para caracterizar la actual dinámica interna de la cultura política norteamericana”, *Sociológica*, vol. XX, núm. 59, septiembre-diciembre de 2005, pp. 173-195.
- _____, “Max Weber: The Confrontation with Modernity”, en Stephen Kalberg (ed.), *Max Weber. Readings and Commentary on Modernity*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 1-47.
- _____, “Max Weber, sobre el protestantismo ascético y las asociaciones civiles. Explorando los orígenes de la integración social y los estándares éticos de la esfera pública de los estados unidos”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 157-175.
- Kippenberg, Hans G. y Martin Riesebrodt (eds.), *Max Webers “Religiössystematik”*, Tübinga, Mohr, 2001.
- Koch, Andrew M., *Romance and Reason. Ontological and Social Sources of Alienation in the Writings of Max Weber*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2006.
- Kolle, Götz, *Max Weber als Historiker. Die “Protestantische Ethik” kritisch nach historischen Gesichtspunkten beleuchtet*, Nordestedt, Grin Verlag, 2001.
- Krauze, Enrique, “Nuestro Jeremías. Daniel Bell (1919-2011)”, *Letras Libres*, vol. XIII, marzo de 2011, pp. 46-48.
- Lehmann, Hartmut, “el pluralismo metodológico en *La ética protestante* de Max Weber”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 11-20.
- _____, “Weber’s use of Scholarly Praise and Scholarly Criticism in *The Protestant Ethic and the ‘Spirit’ of Capitalism*”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, julio de 2005, pp. 229-241.
- _____, *Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber*, Gotinga, Wallstein Verlag, 2009.
- Leicht, Robert, “Empfindsames Genie. Joachim Radkaus monumentale Max WeberBiografie erhellt das Persönliche, weniger das Werk und seine Wirkung” [“Genio hipersensible. La monumental biografía de Max Weber hecha por Joachim Radkau esclarece lo personal, pero mucho menos la obra y su

- influencia“], *Die Zeit*, vol. 2005, núm. 42, 13 de octubre de 2005
- Levy, Bettina, “La dimensión política de la formulación weberiana sobre la acción: contingencia y racionalidad”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 271-289.
- Löwy, Michael, “el concepto de afinidad electiva en Max Weber”, Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 89-105.
- Lloyd, Richard, “Beyond the Protestant Ethic: Culture, Subjectivity and Instrumental Labor”, en David J. Chalcraft *et al.*, *Max Weber Matters. Interweaving Past and Present*, Cornwall, Ashgate, 2008, pp. 205-219.
- Ludwig, Emil, *Wagner oder die Entzauberten*, Berlín, Felix Lehmann, 1913.
- _____, “Wagner”, en *Obras Completas*, vol. IV, Pedro Voltes (trad.), Barcelona, editorial Juventud, 1956, pp. 341-530.
- Mahon, James H., “Weber’s Protestant Ethic and the Chinese Preference for Sons: An Application of Western Sociology to Eastern Religion”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 1, enero de 2005, pp. 59-80.
- Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2 y vol. 6, núm. 1, julio de 2005 y enero de 2006 [número conmemorativo doble de la revista dedicado al tema “Max Weber and the Spirit of Modern Capitalism — 100 Years On”].
- Minkmar, Nils, “Das wilde Werben” [“El furioso propalador”], *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19 de octubre de 2005, p. 128.
- Mommsen, Wolfgang J., “From Agrarian Capitalism to the ‘Spirit’ of Modern Capitalism: Max Weber’s Approaches to the Protestant ethic”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, julio de 2005, pp. 185-203.
- Moya, Carlos, “Opus Dei y modernización tecnocrática en España”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 283-301.
- Moya, Laura Angélica y Margarita Olvera, “Max Weber y Carl Menger: teoría, tipos ideales e individualismo metodológico”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 66-93.
- Müller, Hans-Peter, “Work and the Conduct of Life: Weber’s Legacy”, *Max Weber Studies*, vol. 6, núm. 1, enero de 2006, pp. 119-145.
- _____, *Max Weber. Eine Einführung in sein Werk*, Colonia y Viena, Böhlau, 2007.
- Münch, Paul, “Welcher Zusammenhang besteht zwischen Konfession und ökonomischen Verhalten. Max Webers These im Lichte der historischen Forschung”, *Der Bürger im Staat*, vol. 34, 1984, pp. 108-113.

- Norkus, Zenonas, "Was Western Capitalism a Product of an Error in Reasoning? The Weber's Thesis and Newcomb's Problem", *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 1, enero de 2005, pp. 35-57.
- Palonen, Kari, "Sombart and Weber on Professional Politicians", *Max Weber Studies*, vol. 6, núm. 1, enero de 2006, pp. 33-50.
- Pasqualoni, Pier-Paolo y Alan Scott, "Capitalism and the Spirit of Critique: Activism and Professional Fate in Contemporary Social Movement/NGO", *Max Weber Studies*, vol. 6, núm. 1, enero de 2006, pp. 147-169.
- Peltonen, Matti, "The Weber Thesis and Economic Historians", *Max Weber Studies*, vol. 8, núm. 1, enero de 2008, pp. 79-98.
- Pérez Correa, Fernando, "La política en Max Weber", en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, Luis Gómez, pp. 168-170.
- Pérez Franco, María Lilia, "Reseña de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M.", *Sociológica*, vol. XIX, núm. 55, mayo-agosto de 2004, pp. 303-316.
- _____, "La noción de 'espíritu' en las sociologías de Werner Sombart y Max Weber", *Sociológica*, vol. XX, núm. 59, septiembre-diciembre de 2005, pp. 27-59.
- _____, (coord.), *Sociológica. La modernidad en la sociología de Max Weber. Cien años de polémica*, vol. XX, núm. 59, septiembre-diciembre de 2005.
- Pfister, Lauren, "Protestant Ethics among Chinese Missionaries", *Journal of Classical Sociology*, vol 5, núm. 1, marzo de 2005, pp. 93-114.
- Pinto, Julio, "el pietismo en la vida y la obra de Max Weber. Su riqueza heurística", en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 335-358.
- _____, "Editorial", *Revista Argentina de Ciencia Política*, núm. 9/10, 2005-2006, pp. 7-8. Poggi, Gianfranco, "Releyendo un ensayo de hace cien años", en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 3-9.
- Rabotnikof, Nora, "De la democracia desencantada al desencanto democrático", en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 177-194.
- Radkau, Joachim, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, Múnich, Carl Hanser, 2005. Ramos Lara, Eleazar, *Racionalidad y desencantamiento del mundo en Max Weber*, México, McGraw Hill interamericana/UAM-Iztapalapa, 2000.
- Riesebrodt, Martin, "Dimensions of *The Protestant Ethic*", en William H. Swatos y

- Lutz Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*, boulder, colorado, Paradigm Publishers, 2005, pp. 23-51.
- Ringer, Fritz, "Max Weber on Causal Analysis, Interpretation, and Comparison", *History and Theory*, vol. 41, núm. 2, mayo de 2002, pp. 163-178.
- _____, *Max Weber. An Intellectual Biography*, Chicago, The University of Chicago Press, 2004.
- Ripalda, José María, "el oficio de la ciencia", en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 487-496.
- Ritzer, George, *The McDonaldization of Society*, Thousand Oaks, California, Pine Forge Press, 2000.
- Rodríguez Martínez, Javier, "el espíritu capitalista y la educación económica de la nación", en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 121-145.
- _____, (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005.
- Ruano de la Fuente, Yolanda, "Razón y libertad en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Del deber profesional al trabajo cosificado", en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 387-412.
- _____, "Modernidad, politeísmo y tragedia: una interpretación weberiana", en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 291-311.
- Runciman, Walter Garrison, "Puritan American Capitalists and Evolutionary Game Theory", *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, julio de 2005, pp. 281-296.
- Sabido, Olga, "nuevos rieles para un clásico", *Hoja por hoja, Suplemento mensual de Reforma*, vol. 7, núm. 77, octubre de 2003, p. 17.
- _____, "Las afinidades electivas entre Max Weber y Georg Simmel. A propósito de una sociología del extraño", en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 94-120.
- Salles, Vania, "Dos estudios agrarios de Weber", *Sociológica*, vol. XX, núm. 59, septiembre-diciembre de 2005, pp. 233-248.
- _____, "Los textos agrarios de Max Weber: un acercamiento", en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 150-167.
- Santiago, José Antonio, "*La ética protestante y el 'espíritu' del capitalismo* como

- marco analítico para el estudio de la génesis y el desarrollo del nacionalismo”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 467-485.
- Scaff, Lawrence A., “Remnants of Romanticism: Max Weber in Oklahoma and Indian Territory”, *Journal of Classical Sociology*, vol 5, núm. 1, marzo de 2005, pp. 53-72.
- _____, “The Creation of the Sacred Text: Talcott Parsons Translates *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, julio de 2005, pp. 205-228.
- _____, “Weber Unbound”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XLVII, núm. 3, 2006, pp. 437-442.
- _____, *Max Weber in America*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2011.
- Schlette, Magnus, “Die Leiden des grossen Weber” [“Las penas del grande weber”], *Frankfurter Rundschau*, 7 de diciembre de 2005.
- Schluchter, Wolfgang, *Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt*, Gotinga, Velbrück, 2000.
- _____, “El estudio originario sobre el protestantismo en su controversia”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 21-42.
- _____, “‘Wie Ideen in der Geschichte wirken’: Exemplarisches in der Studie über den asketischen Protestantismus”, en *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber*, Tubinga, Mohr, 2005, pp. 62-85.
- _____, “Libertad individual y vínculo social. Sobre utilidad y desventaja de las instituciones para los hombres”, *Revista Argentina de Ciencia Política*, núm. 9/10, agosto de 2006, pp. 107-121.
- _____, “Max Weber y la sociología de la religión. Un proyecto desde una perspectiva comparativa y de desarrollo histórico”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 107-134.
- _____, “‘cómo influyen las ideas en la historia’. Ejemplificación a partir del estudio sobre el protestantismo ascético”, en *Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*, lía E. Cavadas (trad.), Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 87-114.
- _____, *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*, Tubinga, Mohr, 2009.

- Schluchter, Wolfgang y Friedrich Wilhelm Graf, *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tubinga, Mohr, 2005.
- Schwentker, Wolfgang, "The Spirit of Modernity: Max Weber's *Protestant Ethic* and Japanese Social Sciences", *Journal of Classical Sociology*, vol. 5, núm. 1, marzo de 2005, pp. 73-92.
- Segre, Sandro, "Troeltsch y Weber: sobre religión y capitalismo moderno", en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 147-157.
- _____, "A Weberian Account of Social Norms and Trust in Financial Markets", *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, pp. 345-374.
- Seibt, Gustav, "Eruptionen eines schöpferischen Lebens" ["erupciones de una vida creativa"], *Süddeutsche Zeitung*, 10 de diciembre de 2005.
- Sica, Alan, *Max Weber and the New Century*, New Brunswick, transaction Publishers, 2004.
- _____, *Max Weber: A Comprehensive Bibliography*, New Brunswick, transaction Publishers, 2004.
- Sidicaro, Ricardo, "consideraciones desde Max Weber sobre el previsible fracaso de la Argentina del siglo XXI", en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 195-212.
- Steinert, Heinz, *Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, Fráncfort, campus Verlag, 2010.
- Sukale, Michael, *Max Weber: Leidenschaft und Disziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen*, Tubinga, Mohr, 2002.
- Susen, Simon y Bryan S. Turner, "Tradition and Innovation in classical sociology: Tenth Anniversary Report of JCS", *Journal of Classical Sociology*, vol. 11, núm. 1, marzo de 2011, pp. 5-13.
- Swatos, William H. y Lutz Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*, boulder, colorado, Paradigm Publishers, 2005.
- Swedberg, Richard, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2005.
- Talancón, José Luis, "Racionalidad social en torno al riesgo y la incertidumbre frente a la ciencia contemporánea. Una perspectiva sociológica sobre el control social del conocimiento en las obras de Karl Marx y Max Weber", en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 276-288.

- Thomas, Peter, "Being Max Weber", *New Left Review*, vol. 41, septiembre-octubre de 2006, pp. 147-158.
- Torre Martínez, Carlos de la, "La relatividad de los valores en Max Weber: su influencia en la filosofía del derecho neokantina", en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 205-212.
- Turner, Bryan S., "Joachim Radkau, *Max Weber. A Biography*", *Society*, vol. 47, núm. 1, enero de 2010, pp. 63-68.
- _____, "Max Weber and the Spirit of Resentment: The Nietzsche Legacy", *Journal of Classical Sociology*, vol. 11, núm. 1, marzo de 2011, pp. 75-92.
- Villacañas, José Luis, "ética protestante y ética católica. Las reflexiones de Max Weber sobre los jesuitas", en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 243-262.
- Weber, Max, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Isabelle Kalinowski (trad., introd. y notas), París, Flammarion, 2000.
- _____, *La ética protestante y el "espíritu" del capitalismo*, Joaquín Abellán (trad., nota preliminar y glosario), Madrid, Alianza, 2001.
- _____, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Gesamtausgabe, Gemeinschaften*, vol. 22/1, Wolfgang J. Mommsen(ed.), Michael Meyer (colab.), Tubinga, Mohr, 2001.
- _____, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Gesamtausgabe, Religiöse Gemeinschaften*, vol. 22/2, Hans G. Kippenberg (ed.), Petra schilm (colab.), Tubinga, Mohr, 2001.
- _____, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Stephen Kalberg (trad., introd. y notas), los Ángeles, California, Roxbury Publishing Company, 2002.
- _____, *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*, Peter Baehr y Gordon C. Wells (trad., ed. y est. Introd.), Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 2002.
- _____, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Francisco Gil Villegas M. (ed. Crítica, notas, selecc., trad. parcial y est. Introd.), México, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- _____, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages*, Lutz Kaelber (trad. y est. Introd.), Charles Lemert (pról.), Lanham, Maryland, Rowman y Littlefield, 2003.
- _____, *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus. Vollständige Ausgabe*, Dirk Kaesler (ed. y est. Introd.), Múnich, C. H. Beck, 2004.

- _____, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Jean-Pierre Grossein (ed., trad. y pres.), París, Gallimard, 2004.
- _____, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Gesamtausgabe, Herrschaft*, vol. 22/4, Edith Hanke (ed.), Thomas Kroll (colab.), Tübinga, Mohr, 2005.
- _____, *Allgemeine ("theoretische") Nationalökonomie. Vorlesungen 1894-1898*, Wolfgang J. Mommsen (ed.), Cristof Judenau, Heino Nau, Klaus Scharfen y Marcus Teifel (colabs.), vol. III/1 de la *Gesamtausgabe*, Tübinga, Mohr, 2009.
- _____, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Gesamtausgabe, Recht*, vol. 22/3, Werner Gephart y Siegfried Hermes (eds.), Tübinga, Mohr, 2010.
- _____, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2a edición corregida y aumentada de la edición crítica de Francisco Gil Villegas, México, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- Weiss, Johannes, "el objeto religioso y la objetividad de la sociología de la religión", en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 65-73.
- Weisz, Eduardo, "Religión y procesos histórico-universales 1904-1920: una vez más sobre la unidad temática en Max Weber", en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de "La ética protestante y el espíritu del capitalismo"*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 135-154.
- _____, "Reseña de Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*", *Revista Española de Sociología*, núm. 7, 2007, pp. 242-250.
- Wells, Gordon C., "issues of language and translation in Max Weber's Protestant ethic Writings", *Max Weber Studies*, vol. 2, núm. 1, noviembre de 2001, pp. 33-40.
- Whimster, Sam, "R. H. Tawney, Ernst Troeltsch and Max Weber on Puritanism and Capitalism", *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, junio de 2005, pp. 297-316.
- _____, "Goodbye to the Sacred Text: Some Sociological Reflections on *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* in the Age of the Internet", en Karl-Ludwig ay y Knut Borchardt (eds.), *Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung*, Constanza, UVK, 2006, pp. 331-342.
- _____, *Understanding Weber*, Londres, Routledge, 2007.
- _____, "Editorial", *Max Weber Studies*, vol. 8, núm.1, enero de 2008, p. 7.
- Wilding, Adrian, "Max Weber and the 'Faustian Universality of Man'", *Journal of*

- Classical Sociology*, vol. 8, núm. 1, marzo de 2008, p. 83.
- Zabludovsky Kuper, Gina, “La conceptualización de los intelectuales en el pensamiento de Max Weber”, *Sociológica*, vol. xx, núm. 59, septiembre-diciembre de 2005, pp. 115-135.
- _____, “La emigración republicana española y el pensamiento alemán en México: la traducción de *Economía y sociedad*”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de la ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005, pp. 497-511.
- _____, “La ética en su centenario”, *Nexos*, núm. 327, marzo de 2005, pp. 87-89.
- _____, “El concepto de burocracia de cara al siglo XXI”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Buenos Aires, Gorla, 2007, pp. 359-377.
- _____, “Los intelectuales, la religión y la política en el pensamiento de Max Weber”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008, pp. 133-149.
- _____, *Intelectuales y burocracia. Vigencia de Max Weber*, Barcelona, Anthropos, Universidad Nacional Autónoma de México, 2009.
- Zafirovsky, Milan, *The Protestant Ethic and the Spirit of Authoritarianism. Puritanism, Democracy and Society*, Berlín, Springer, 2007.

ÍNDICE ONOMÁSTICO

A

- Abellán, Joaquín, [1109-1111](#), [1142](#)
Abramowski, Günter, [436-445](#), [447](#), [448](#), [450](#), [465- 467](#), [531](#), [620](#), [630](#), [633](#), [693](#),
[853](#), [1264](#), [1313](#)
Adair-Toteff, Christopher, [1139](#)
Adorno, Theodor W., [143](#), [452](#), [456-458](#), [787](#), [792](#), [1033](#), [1236](#)
Aguilar Villanueva, Luis F., [452](#), [786](#), [842](#), [913](#), [919](#), [920-924](#), [930](#), [1259](#), [1268](#),
[1269](#), [1283](#), [1284](#), [1287](#), [1343](#)
Agulla, Juan Carlos, [501](#), [509](#)
Alarcón Olguín, Víctor, [1283](#)
Albert, Gert, [765](#), [1154-1158](#)
Albert, Hans, [419](#), [1339](#)
Alberti, Leon Battista, [89](#), [110](#), [111](#), [238](#), [239](#), [344](#), [631](#), [659](#), [681](#), [899](#), [903](#), [904](#),
[965](#), [1060](#), [1150](#), [1338](#)
Alexander, Jeffrey C., [787](#), [803](#), [831-834](#), [920](#)
Alighieri, Dante, [212](#), [1295](#)
Allen, Kieran, [1169](#), [1170](#)
Almaraz, José, [24](#), [26](#), [395](#), [434](#), [720](#), [809](#), [876](#), [1090](#), [1251](#), [1252](#), [1259](#), [1260](#)
Andrade Carreño, Alfredo, [1286](#), [1287](#)
Andreski, Stanislav, [581-585](#)
Andrew, ed, [1078](#)
Anter, Andreas, [1233](#)
Antoni, Carlo, [43](#), [268](#), [281-286](#), [364](#), [705](#), [706](#), [728](#), [793](#), [794](#), [1264](#)
Antonino de Florencia, [87](#), [89](#), [90](#), [689](#)
Antonio, Robert J., [144](#), [520](#), [786](#), [856](#), [857](#), [858](#), [866](#), [1256](#)
Arias Marín, Alan, [1286](#)
Arnold, Matthew, [35](#), [606](#), [1315](#), [1316](#)
Aron, Raymond, [27](#), [38](#), [234](#), [243](#), [251](#), [267](#), [269- 277](#), [296](#), [300](#), [320](#), [325](#), [336](#),
[337](#), [340](#), [354- 356](#), [364](#), [411](#), [419](#), [421-424](#), [432](#), [433](#), [441](#), [466](#), [485](#), [498](#), [509](#),
[515](#), [521](#), [527](#), [543](#), [546](#), [551](#), [562-564](#), [575](#), [601](#), [611](#), [628](#), [640](#), [667](#), [681](#), [728](#),
[793](#), [794](#), [819](#), [840](#), [846](#), [847](#), [887](#), [888](#), [926](#), [927](#), [930](#), [931](#), [960](#), [977](#), [1026](#),
[1031](#), [1164](#), [1226](#), [1258](#), [1345](#), [1363](#)
Aronson, Paulina Perla, [1259-1263](#), [1265-1272](#), [1314](#)
Ashley, William James, [35](#), [1346](#)
Attali, Jacques, [1139](#), [1163](#), [1164](#)

Ay, Karl-Ludwig, [1298](#)

B

Babbie, Earl R., [402](#)

Baechler, Jean, [564-568](#), [572](#)

Baehr, Peter, [1102](#), [1114](#), [1115](#), [1117-1119](#), [1125](#), [1133](#), [1142](#), [1143](#)

Ballesteros Leiner, Arturo, [1148](#), [1149](#), [1170](#), [1171](#), [1273](#), [1274](#), [1277](#)

Ballesteros, Carlos, [1278](#)

Balliol College, [57](#), [188](#), [217](#), [222](#), [225](#), [371](#), [373](#), [585](#), [678](#), [1003](#), [1006](#), [1242](#), [1243](#),
[1315](#), [1316](#), [1347](#)

Baranger, Denis, [675-677](#)

Barbalet, Jack, [1245](#), [1303-1309](#), [1344](#)

Barclay, Harold B., [403](#)

Barman, Emily, [1191](#)

Baron, Hans, [100](#), [156](#), [1062](#)

Barragán, René, [208](#), [277-280](#), [294](#), [510](#), [512](#), [671](#), [674](#), [677](#), [1276](#), [1376](#)

Bartra, Roger, [1172](#), [1173](#), [1175-1178](#), [1182](#)

Baumgarten, Eduard, [233](#), [419](#), [424](#), [512](#), [527](#), [594](#), [726](#), [727](#), [1044](#), [1227](#), [1230](#),
[1337](#), [1347](#)

Baxter, Richard, [31](#), [90](#), [161](#), [189](#), [190](#), [198](#), [203](#), [214](#), [230](#), [314](#), [315](#), [322](#), [395](#), [578](#),
[579](#), [674](#), [827](#), [890](#), [894](#), [899](#), [909](#), [917](#), [979](#), [980](#), [985](#), [1056](#), [1138](#), [1218](#), [1295](#),
[1304](#), [1350](#), [1366](#), [1377](#)

Beauvoir, Simone de, [336](#), [337](#)

Becker, George, [1040-1042](#)

Becker, Howard, [232](#), [1352](#)

Beetham, David, [423](#), [1282](#)

Behrendt, Richard F., [430](#), [431](#)

Bellah, Robert N., [346](#), [391](#), [397](#), [398](#), [400](#), [401](#), [472](#), [473](#), [489](#), [490](#), [506](#), [615](#), [635](#),
[697](#), [699](#), [702](#), [710-712](#), [733](#), [746](#), [1009](#), [1016](#), [1271](#)

Bell, Daniel, [598](#), [652-654](#), [656-658](#), [661](#), [687](#), [855](#), [1058](#), [1119](#), [1206](#), [1251](#), [1274](#),
[1302](#), [1330](#), [1331](#), [1345](#), [1354](#), [1355](#), [1367](#)

Below, Georg Anton Hugo von, [53](#), [81](#), [120-123](#), [298](#), [307](#), [1047](#), [1207](#), [1359](#)

Bendix, Reinhard, [44](#), [359](#), [362-364](#), [388](#), [391](#), [418](#), [419](#), [428](#), [431](#), [432](#), [436](#), [469-472](#),
[485](#), [605](#), [606](#), [621](#), [623](#), [640](#), [667](#), [718](#), [728](#), [733](#), [741](#), [742](#), [764](#), [818](#),
[819](#), [847](#), [887](#), [926](#), [927](#), [930](#), [931](#), [960](#), [977](#), [983](#), [1026](#), [1031](#), [1127](#), [1183](#),
[1235](#), [1320](#), [1353](#), [1363](#)

Benton, Ted, [667](#)

Berger, Peter, [712](#), [788](#), [982](#), [1008](#), [1325](#)
 Berger, Stephen D., [32](#), [613-615](#), [618](#), [652](#), [687](#)
 Bergson, Henri, [197](#)
 Beriain, Josetxo, [1256](#)
 Bericat Alastuey, Eduardo, [1103](#), [1104](#)
 Bernardino de Siena, san, [87](#), [689](#)
 Bernstein, Eduard, [35](#), [593](#), [594](#), [602](#), [1046](#)
 Besnard, Philippe, [80](#), [202](#), [356](#), [532](#), [548](#), [553](#), [574-580](#), [1085](#)
 Biéler, André, [356](#), [357](#), [358](#), [475](#), [542](#), [551](#), [576](#), [1225](#), [1358](#)
 Bienfait, Agathe, [1157](#)
 Birnbaum, Norman, [328-331](#), [596](#)
 Blackburn, K., [1039](#), [1040](#)
 Blanchard, Kathryn D., [1330](#), [1333](#)
 Bloch, Ernst, [127-131](#), [139-141](#), [417](#), [1127](#), [1173](#), [1270](#), [1345](#), [1359](#)
 Bloch, Marc, [197](#), [534](#), [741](#), [935](#), [1067](#), [1224](#)
 Bloom, Alan, [887](#), [888](#), [1180](#)
 Borkenau, Franz, [254](#), [256](#), [257](#), [299](#), [1359](#)
 Boudon, Raymond, [1075](#), [1164](#)
 Bouma, Gary D., [607](#), [608](#)
 Braudel, Fernand, [264](#), [679](#), [680](#), [681](#), [892](#), [932](#), [1058](#), [1225](#)
 Breiner, Peter, [1244](#), [1247](#), [1341](#)
 Brentano, Lujo, [48](#), [50](#), [81](#), [107-112](#), [117](#), [119](#), [121](#), [122](#), [124](#), [125](#), [161](#), [168](#), [182](#),
[187](#), [202](#), [207](#), [211](#), [217](#), [227](#), [245](#), [281](#), [284](#), [298](#), [299](#), [307](#), [322](#), [323](#), [325](#),
[397](#), [418](#), [439](#), [471](#), [525](#), [528](#), [623](#), [631](#), [636](#), [658](#), [659](#), [676](#), [689](#), [690](#), [771](#),
[814](#), [890](#), [963](#), [964](#), [967](#), [972](#), [976](#), [1046](#), [1047](#), [1049](#), [1060](#), [1084](#), [1086](#), [1129](#),
[1130](#), [1184](#), [1200](#), [1201](#), [1207](#), [1214](#), [1249](#), [1297](#), [1327](#), [1345](#), [1354](#)
 Breuer, Stefan, [1079](#), [1080](#), [1256](#)
 Brinkmann, Carl, [116](#), [120](#)
 Brodrick, James, [23](#), [245](#), [248](#), [293](#), [1344](#), [1345](#)
 Brubaker, Rogers, [845](#), [846](#), [847](#)
 Bruhns, Hinnerk, [1033](#), [1034](#), [1067](#)
 Bryce, James, [1351](#)
 Burckhardt, Jacob, [469](#), [787](#), [1058](#), [1065](#), [1160](#), [1281](#), [1314](#)
 Burns, C. D., [230](#)
 Büsche, Jürgen, [790](#), [803](#)
 Bunyan, John, [161](#), [169](#), [890](#), [894](#), [899](#), [1294](#), [1295](#), [1350](#)

C

Callejo, Javier, [1259](#)

Calvino, Jean, [31](#), [36](#), [47](#), [86](#), [101-103](#), [109](#), [119](#), [128-131](#), [144](#), [145](#), [153](#), [161](#), [193](#), [195](#), [197](#), [200-203](#), [212-214](#), [219-223](#), [225](#), [228](#), [238](#), [245](#), [246](#), [259](#), [263](#), [265](#), [282](#), [284](#), [285](#), [287](#), [294](#), [305](#), [312-314](#), [317](#), [321-323](#), [325-329](#), [334](#), [335](#), [348](#), [356](#), [357](#), [358](#), [376](#), [377](#), [381](#), [394](#), [395](#), [406](#), [411](#), [414](#), [415](#), [429](#), [470](#), [475](#), [489-491](#), [504](#), [531](#), [538](#), [540](#), [542](#), [544](#), [548](#), [549](#), [552](#), [560](#), [571](#), [578](#), [600](#), [601](#), [605](#), [616](#), [617](#), [629](#), [631](#), [633](#), [673](#), [674](#), [680](#), [681](#), [686](#), [885](#), [889](#), [890](#), [892](#), [894](#), [895](#), [907-910](#), [1059](#), [1074](#), [1110](#), [1153](#), [1166](#), [1183](#), [1225](#), [1253](#), [1350](#), [1377](#)

Carlyle, Thomas, [35](#), [606](#)

Casanova, José V., [845](#), [847](#)

Caso, Antonio, [115](#), [208](#), [280](#), [281](#), [511](#), [671](#), [674](#)

Chalcraft, David J., [987](#), [1042](#), [1097](#), [1101](#), [1102](#), [1109](#), [1111-1114](#), [1143](#), [1247](#), [1302](#), [1378](#)

Channing, William Elery, [1254](#)

Cohen, Jean, [619](#), [620](#), [919](#)

Cohen, Jere, [80](#), [81](#), [251](#), [597](#), [642](#), [643](#), [687-692](#), [965](#), [977](#), [1130-1138](#), [1150](#), [1161](#), [1166](#), [1209](#), [1210](#), [1344](#), [1345](#), [1375](#), [1376](#)

Collins, Randall, [515](#), [839](#), [864-869](#), [931](#), [950](#), [952](#), [977](#), [982](#), [1001](#), [1076](#), [1129](#), [1142](#), [1161](#), [1171](#), [1273](#), [1277](#), [1336](#), [1362](#), [1371](#), [1374](#)

Colliot-Thélène, Catherine, [803-806](#), [1034](#), [1035](#), [1067](#), [1292](#), [1293](#)

Comte, Augusto, [151](#), [274](#), [280](#), [444](#), [460](#), [520](#), [706](#), [707](#), [732](#), [741](#), [1342](#), [1372](#)

Coulton, G. G., [184](#)

Croce, Benedetto, [254](#), [281](#)

Cromwell, Oliver, [161](#), [226](#), [372](#), [407](#), [413](#), [537](#), [538](#), [586](#), [1311](#)

Cunningham, William, [35](#), [97-99](#), [195](#), [1207](#), [1259](#), [1346](#)

D

Dahrendorf, Ralf, [1330-1333](#), [1343](#), [1345](#)

Deissmann, Adolf, [1217](#)

Delbrück, Hans, [21](#), [22](#), [58](#), [61](#), [64](#), [174](#), [1070](#)

Delumeau, Jean, [1358](#)

Descartes, René, [492](#), [905](#)

Dilthey, Wilhelm, [35-38](#), [69](#), [70](#), [112](#), [148](#), [150-152](#), [202](#), [244](#), [273](#), [277](#), [281](#), [291](#), [295](#), [332](#), [340](#), [509](#), [646](#), [793](#), [878](#), [920](#), [934](#), [1054](#), [1062](#), [1063](#), [1126](#), [1251](#), [1252](#), [1282](#), [1295](#), [1297](#), [1365](#)

Disselkamp, Annette, [975-984](#), [986](#), [1023](#), [1166](#)

Dobb, Maurice, [80](#), [81](#), [302](#)
Döbert, Rainer, [698](#), [712](#), [752](#)
Dopsch, Alfons, [116](#), [117](#)
Doumergue, Emile, [44](#), [102](#), [103](#), [118](#), [119](#), [1207](#), [1225](#), [1253](#)
Dowden, Eduard, [1295](#), [1311](#)
Doyle, John Andrew, [35](#)
Dülmen, Richard van, [785](#), [883-890](#)
Durkheim, Émile, [197](#), [198](#), [249-251](#), [272](#), [274](#), [275](#), [296](#), [480](#), [587-593](#), [596-598](#),
[628](#), [641](#), [642](#), [729](#), [778](#), [796](#), [831](#), [832](#), [834](#), [927](#), [953](#), [981](#), [995](#), [1007](#), [1126](#),
[1127](#), [1179](#), [1180](#), [1183](#), [1199](#), [1225-1227](#), [1239](#), [1250](#), [1334](#), [1342](#), [1372](#)
Dux, Günter, [694-699](#), [702](#), [703](#), [712](#), [733](#)

E

Eder, Klaus, [763](#), [954-956](#) Eisen, Arnold, [678](#), [679](#)
Eisenstadt, Shmuel N., [20](#), [79](#), [120](#), [297](#), [339](#), [346](#), [352](#), [360](#), [397](#), [400](#), [435](#), [436](#),
[486-489](#), [493](#), [505](#), [532](#), [534](#), [571](#), [608](#), [635](#), [651](#), [663](#), [886](#), [926](#), [1085](#), [1157](#),
[1357](#)
Eisner, Kurt, [134](#), [428](#)
Eldridge, J. E. T., [620-624](#)
Elias, Norbert, [256](#), [257](#), [462-464](#), [467](#), [950](#), [957](#), [973](#), [1152](#), [1158](#), [1359](#)
Elton, Geoffrey R., [388](#), [389](#), [884](#)
Etzrodt, Christian, [1300](#), [1301](#), [1305](#)

F

Factor, Regis A., [848-850](#)
Fanfani, Amintore, [80](#), [251-254](#), [281](#), [283](#), [298](#), [322](#), [359](#), [439](#), [475](#), [486](#), [528](#), [550](#),
[616](#), [624](#), [625](#), [834](#), [965](#), [968](#), [970](#), [1291](#), [1327](#), [1344](#), [1345](#)
Fariñas Dulce, María José, [948](#), [949](#)
Farris, Sara, [1233](#)
Febvre, Lucien, [197](#), [199](#), [264-267](#), [549](#), [550](#), [680](#), [935](#), [1058](#), [1224](#), [1225](#)
Fechner, Erich, [175-177](#), [1359](#)
Ferber, Christian von, [466](#)
Ferguson, Niall, [1185](#), [1200](#), [1300](#), [1345](#)
Ferrarotti, Franco, [144](#), [516-520](#), [522](#), [857](#), [858](#)
Firsching, Michael, [1317](#)
Fischer, Karl H., [57](#), [65-73](#), [76-78](#), [118](#), [298](#), [305](#), [813](#), [814](#), [841](#), [870](#), [872-874](#), [884](#),

885, 890, 902, 903, 919, 924, 1014, 1052, 1084, 1102, 1111, 1115, 1129, 1145,
 1164, 1184, 1187, 1201, 1207, 1214, 1234, 1237, 1241, 1262, 1272, 1292,
 1296, 1297, 1317, 1327, 1345, 1353, 1371, 1373
 Fischhoff, Ephraim, 20, 120, 297-300, 304, 305, 317, 359, 411, 482, 486, 601, 609,
 624, 640, 667, 926, 930, 977, 1026, 1085, 1208, 1363
 Fleischmann, Eugène, 945
 Fleming, Stephen J., 1301
 Forcece, Dennis, 404, 484, 485
 Forsyth, P. T., 72, 73, 205, 208, 1207, 1346
 Fox, George, 395
 Fox, R. M., 230
 Franck, Sebastián, 213, 1017
 Franklin, Benjamín, 31, 66, 67, 77, 109-111, 140, 142, 161, 165, 166, 197, 203,
 209, 214, 233, 238, 239, 244, 334, 337, 344, 349, 357, 578, 579, 622, 623,
 626, 654, 659, 684, 816, 827, 828, 925, 928, 959, 989, 993, 1005, 1012, 1026,
 1060, 1138, 1211, 1254, 1271, 1295, 1296, 1337-1339, 1351
 Freund, Julien, 320, 325, 354, 531-533, 535, 541- 548, 551-557, 562, 563, 610,
 920, 977, 1031, 1086, 1156, 1345
 Fromm, Erich, 143, 170, 287-289, 405, 571
 Fuchs, Bruno A., 99-101, 153, 1207, 1359
 Fugger, Jakob, 66, 75, 76, 109, 110, 187, 238, 265, 287, 323, 325, 344, 349, 362,
 537, 541, 629, 659, 959, 965, 1295, 1337, 1338
 Fukuyama, Francis, 1180, 1194, 1195
 Fullerton, Kemper, 205, 208, 211-215, 217, 359, 624, 968, 1208
 Funes, Ernesto, 1267

G

Gabel, Joseph, 564, 568-574
 Gadamer, Hans Georg, 37, 43, 986
 Galindo, Jorge, 1285
 Galván Díaz, Francisco, 793, 842, 914
 Gane, Nicholas, 1167-1169
 García Blanco, José María, 957, 1249, 1279
 Gellner, David N., 1003-1006
 George, Charles H., 352-354, 412-414, 486, 586, 587, 631, 1258
 Gerhardt, Uta, 1241
 Gerth, Hans, 301, 303-305, 319, 320, 512, 717, 1090, 1208, 1319, 1326, 1352

Ghosh, Peter, 988-990, 1103, 1233, 1235, 1242, 1257, 1258, 1309-1317, 1354, 1355
 Giddens, Anthony, 443, 498, 590, 593-605, 667, 728, 789, 790, 803, 807, 808, 810, 818, 819, 856, 914, 926, 927, 930, 931, 996, 1026, 1261, 1342, 1363
 Gil Antón, Manuel, 1043, 1044, 1171, 1274, 1275
 Gil, Martha Cecilia, 671-675
 Gil Villegas, Francisco, 21, 43, 44, 45, 61, 104, 107, 147, 154, 186, 289, 309, 331, 421, 424, 426, 461, 513, 574, 604, 647, 667, 669, 670, 724, 793, 800, 809, 841, 842, 844, 924, 1092, 1095, 1140-1143, 1145-1149, 1183, 1235, 1253, 1260-1262, 1267, 1269-1272, 1274, 1275, 1277, 1278, 1287, 1314, 1316, 1342, 1346, 1353, 1354
 Ginzburg, Benjamin, 230, 231
 Girola, Lidia, 914, 1276, 1277
 Glassman, Ronald M., 144, 520, 786, 845, 847, 848, 856-858, 866
 Gneuss, Christian, 881, 883
 Goderico de Finchale, san, 187, 188, 258, 323, 325, 349, 631, 890, 894, 899, 903
 Goethe, Johann Wolfgang von, 59, 60, 159, 277, 282, 311, 313, 335, 481, 678, 706, 828, 1063, 1068, 1160, 1178, 1234, 1254, 1256, 1261, 1266
 Goldmann, Lucien, 628, 629
 Goldstein, Bernice, 402
 Goldwaser, Nathalie, 1267
 Gómez, Luis, 1272, 1275-1278, 1280-1283, 1285- 1287, 1299
 González García, José María, 1256, 1260, 1266
 González León, Roberto, 1045-1049
 Gorski, Philip S., 973, 1152-1154, 1211, 1212, 1345
 Gothein, Eberhard, 35, 48, 57, 79, 387, 606, 694, 1121, 1155, 1202, 1216, 1217, 1219, 1220, 1235, 1253, 1255
 Gouldner, Alvin W., 496-498, 500, 1256, 1281
 Goyau, Georges, 118, 119
 Graf, Friedrich Wilhelm, 47, 51-55, 961, 1155, 1156, 1213, 1214, 1216, 1217, 1219, 1221, 1222, 1224, 1248, 1253, 1258, 1354
 Gramsci, Antonio, 254-256, 1058, 1131, 1302
 Greeley, Andrew M., 403, 607
 Greenfeld, Liah, 1244, 1251, 1255
 Green, Martin, 1172-1175, 1176, 1178
 Green, Robert W., 211, 297, 314, 321, 322, 359, 496, 498, 624-629, 1085, 1328
 Greyerz, Kaspar von, 910, 961, 1013, 1084, 1327
 Groethuysen, Bernhard, 202, 233, 244, 255, 632, 817

Grossein, Jean-Pierre, [47](#), [549](#), [990](#), [1018](#), [1019](#), [1022-1025](#), [1073-1076](#), [1086](#),
[1160-1167](#), [1176](#), [1177](#), [1224-1227](#), [1292](#), [1374](#)
Gurwitsch, Aron, [233](#)
Gutiérrez Martínez, Daniel, [1320](#), [1325](#), [1326](#)
Guttandin, Friedhelm, [1050](#), [1051](#), [1053-1057](#)

H

Habermas, Jürgen, [419](#), [421](#), [424](#), [443](#), [450-462](#), [466](#), [531](#), [592](#), [593](#), [693](#), [704](#), [705](#),
[733](#), [740](#), [741](#), [744](#), [757](#), [758](#), [762](#), [763](#), [778](#), [783](#), [784](#), [786-808](#), [810-812](#), [818](#),
[845](#), [846](#), [848](#), [855](#), [858](#), [870](#), [871](#), [968](#), [977](#), [991](#), [996](#), [1067](#), [1070](#), [1094](#),
[1096](#), [1157](#), [1171](#), [1179](#), [1249](#), [1250](#), [1261](#), [1277](#), [1278](#), [1313](#), [1330](#), [1331](#), [1334](#)
Halbwachs, Maurice, [197-199](#), [277](#), [1224](#), [1225](#)
Hamann, Harald, [1269](#)
Hamilton, Alastair, [57](#), [1084](#), [1085](#)
Hamilton, Richard F., [1006](#), [1008-1018](#), [1038](#), [1041](#), [1070](#), [1134](#), [1344](#), [1375](#)
Hammond, Phillip E., [608](#), [629](#), [658](#)
Hansen, Niles M., [346-350](#), [391](#), [477-479](#), [624](#), [626](#), [1009](#), [1016](#), [1338](#), [1339](#), [1345](#)
Hanyu, Tatsuro, [987](#)
Harrington, Austin, [1097](#), [1102](#), [1109](#), [1111](#)
Harrison, Lawrence E., [1088](#), [1090](#), [1091](#), [1339](#)
Hashagen, Justus, [144-146](#), [167](#), [168](#), [1345](#), [1359](#)
Hauser, Henri, [80](#), [202](#), [245](#), [267](#), [322](#), [550](#), [576](#), [680](#), [1225](#), [1276](#), [1358](#)
Hegel, G. W. F., [35](#), [59](#), [60](#), [133](#), [147](#), [173](#), [263](#), [429](#), [444](#), [451](#), [644](#), [646](#), [706](#), [707](#),
[741](#), [760](#), [803](#), [808](#), [842](#), [920](#), [956](#), [957](#), [989](#)
Heidegger, Martin, [36](#), [37](#), [43](#), [104](#), [240](#), [291](#), [309](#), [331](#), [509](#), [604](#), [646](#), [794](#), [949](#),
[1287](#)
Heine, Heinrich, [35](#), [606](#), [1009](#)
Heinrich, Dieter, [416](#), [419](#), [879](#), [920](#)
Hennen, Manfred, [728](#), [729](#), [730](#)
Hennis, Wilhelm, [47](#), [115](#), [116](#), [172](#), [786](#), [869-883](#), [887](#), [890](#), [902](#), [903](#), [917-920](#),
[925](#), [926](#), [930](#), [939](#), [940](#), [945](#), [953](#), [957](#), [968](#), [977](#), [982](#), [991](#), [996-1001](#), [1018](#),
[1023](#), [1025](#), [1026](#), [1044](#), [1050](#), [1051](#), [1057](#), [1070](#), [1073](#), [1085](#), [1095](#), [1111-1113](#),
[1125](#), [1140](#), [1142-1144](#), [1157-1160](#), [1162](#), [1164](#), [1245](#), [1255](#), [1275](#), [1284](#), [1285](#),
[1316](#), [1345](#), [1353](#), [1359](#), [1363](#), [1371](#), [1372](#), [1373](#), [1374](#)
Henretta, James A., [966](#), [967](#), [1182](#), [1208](#), [1209](#), [1210](#), [1372](#)
Hertz, Karl H., [403](#)
Hess, Andreas, [1298](#)

Heuss, Theodor, [417](#), [418](#)
Hewa, S., [1039](#)
Hexter, J. H., [371-373](#), [388](#), [389](#)
Hill, Christopher, [57](#), [188](#), [360](#), [366](#), [371-380](#), [388](#), [389](#), [391](#), [406](#), [580](#), [585](#), [586](#),
[678](#), [679](#), [820](#), [834](#), [904](#), [1015](#), [1084](#), [1243](#), [1344](#), [1345](#), [1358](#)
Hintze, Otto, [127](#), [131-133](#), [157](#), [234-237](#), [300](#), [441](#), [472](#), [741](#), [968](#), [1152-1154](#),
[1268-1270](#), [1345](#), [1359](#)
Holtbrügger, Christian, [1315](#)
Holton, R. J., [687](#), [690-692](#), [1130](#), [1131](#), [1138](#), [1345](#)
Honigsheim, Paul, [21](#), [22](#), [128](#), [316-318](#), [418](#), [419](#), [501-504](#), [1127](#), [1352](#)
Hook, Sidney, [231](#)
Horkheimer, Max, [143](#), [342](#), [419](#), [421](#), [452](#), [456-459](#), [520](#), [787](#), [792](#), [1033](#), [1236](#)
Horowitz, Asher, [990](#)
Horowitz, Irving Louis, [467](#), [468](#)
Howe, Richard Herbert, [677](#), [678](#)
Hoyo, José Luis, [516](#)
Hudson, Kenneth, [1196](#)
Hudson, Winthrop S., [314](#), [315](#), [359](#), [486](#), [526](#), [624](#), [968](#)
Hughes, H. Stuart, [350-352](#), [512](#), [624](#), [1119](#)
Hughes, John A., [1006](#), [1007](#)
Husserl, Edmund, [36-38](#), [43](#), [69](#), [70](#), [148](#), [291](#), [332](#), [645](#), [646](#), [788](#)
Hyma, Albert, [27](#), [79-81](#), [299](#), [321-323](#), [335](#), [356](#), [359](#), [525](#), [576](#), [616](#), [624](#), [651](#),
[965](#), [1327](#)

I

Ímaz, Eugenio, [17](#), [35](#), [52](#), [69](#), [82](#), [112](#), [292](#), [295](#), [296](#), [319](#), [533](#)
Irving, Washington, [1349](#), [1351](#)
Isaacs, Mark D., [1288-1293](#)

J

Jacob, Margaret C., [967](#), [1210](#), [1372](#)
James, William, [1241](#), [1242](#), [1316](#), [1350](#), [1351](#)
Jaspers, Karl, [37](#), [38](#), [43](#), [90](#), [112-116](#), [133](#), [147](#), [150](#), [151](#), [158](#), [172](#), [233](#), [241](#), [418](#),
[509](#), [715](#), [724](#), [870](#), [876](#), [881](#), [919](#), [995](#), [1207](#), [1252-1254](#), [1275](#), [1276](#), [1291](#),
[1354](#), [1372](#)
Jellinek, Georg, [44](#), [45](#), [55](#), [83](#), [102](#), [158](#), [234](#), [417](#), [418](#), [503](#), [545](#), [594](#), [605](#), [1062](#),

1079, 1080, 1121, 1148, 1155, 1156, 1202, 1216, 1217, 1219, 1220, 1235,
1253, 1255, 1279, 1290

Jenkins, Richard, 1097, 1098

Johnson, Benton, 402, 403, 612, 613

Jonassen, Christen T., 305, 306, 307

Jostock, Paul, 168, 169, 1047, 1345, 1359

K

Kaelber, Lutz, 17, 1149, 1150, 1151, 1198-1201, 1203, 1206-1209-1211, 1213,
1251, 1357, 1374, 1376

Kaesler (Käsler), Dirk, 991-996, 998, 1183, 1227, 1233, 1235-1239, 1261, 1317,
1327, 1334, 1347

Kalberg, Stephen, 47, 763, 857, 954, 955, 956, 977, 983-986, 1018-1022, 1101,
1102, 1119-1125, 1128, 1133, 1142, 1161, 1188-1190, 1206, 1207, 1251, 1259,
1265, 1266, 1269, 1271, 1274, 1345, 1374

Kalinowski, Isabelle, 1086, 1087, 1142, 1160, 1224

Kant, Immanuel, 59, 60, 140, 311, 644, 646, 759, 920, 957, 1006, 1113, 1172, 1269,
1282, 1283

Kaufmann, Erich, 116

Kautsky, Karl, 117, 127, 129, 163-167, 526, 582, 593, 594, 602, 644, 860, 1359

Keats, John, 35, 606, 1009

Kelsen, Hans, 216, 465, 512

Kennedy, Robert E., 396

Kettler, David, 155

Kierkegaard, Sören, 233, 429, 1205

Kippenberg, Hans G., 945, 1084, 1104-1109, 1155

Kirkpatrick, Graeme, 1139, 1140

Kivisto, Peter, 17, 1179, 1207, 1208, 1357

Knapp, Georg Friedrich, 70

Knight, Frank H., 215-217, 219, 1208, 1352

Knox, John, 582, 890

Koch, Andrew M., 1235, 1236

Koch, Paul, 146, 167, 168, 1345, 1359

Kocka, Jürgen, 465, 881, 883, 934, 935, 1028, 1085, 1314

Kofler, Leo, 167, 301, 307-309, 333

Kolle, Götz, 1315

König, René, 21, 45, 128, 133, 157, 417-419, 509

Kosa, John, [402](#)
Kozyr-Kowalski, Stanislaw, [167](#), [498](#), [525-530](#), [856](#)
Kraus, Johann Baptist, [92](#), [178-182](#), [232](#), [968](#), [1249](#), [1258](#), [1359](#)
Krauze, Enrique, [1223](#), [1331](#)
Kürnberger, Ferdinand, [1254](#), [1295](#)

L

Lamont, William M., [586](#), [587](#)
Landes, David S., [1015](#), [1067](#), [1069](#), [1070](#), [1088](#), [1089](#), [1181](#), [1300](#)
Landshut, Siegfried, [116](#), [170-172](#), [876](#), [877](#), [1018](#), [1275](#), [1345](#), [1359](#)
Lash, Scott, [848](#), [851-855](#)
Lask, Emil, [37](#), [101](#), [1127](#), [1230](#)
Laski, Harold J., [234](#), [254](#), [257-261](#), [663](#)
Lazarsfeld, Paul, [468](#), [469](#)
Lefort, Claude, [323-325](#), [335](#), [1226](#)
Legaz Lacambra, Luis, [20](#), [21](#), [25](#), [188](#), [320](#), [510](#), [514](#), [521](#), [775](#), [837](#), [838](#), [1109](#),
[1117](#), [1141](#)
Le Goff, Jacques, [681](#), [931-936](#), [1225](#)
Lehmann, Hartmut, [26](#), [52](#), [57](#), [693](#), [694](#), [727](#), [843](#), [908](#), [910](#), [911](#), [913](#), [961](#), [966](#),
[1000](#), [1014](#), [1018](#), [1142](#), [1145](#), [1200](#), [1201](#), [1209](#), [1215](#), [1216](#), [1235](#), [1241](#),
[1248](#), [1314](#), [1317-1320](#), [1325](#), [1327](#), [1328](#), [1331](#)
Leicht, Robert, [1233](#)
Lennert, Rudolf, [233](#)
Lenski, Gerhard, [402](#), [607](#), [608](#), [615](#), [635](#)
Leonhard, Rudolf, [116-118](#)
Lepsius, Mario Rainer, [89](#), [237](#), [762](#), [764-766](#), [836](#), [936-939](#), [1143](#), [1154](#), [1178](#),
[1216](#), [1218](#), [1250](#), [1331](#), [1373](#), [1374](#) Lerner, Bertha, [975](#)
Levine, Donald N., [811](#), [1279](#)
Levy, Bettina, [1267](#), [1268](#)
Levy, Hermann, [35](#), [1315](#)
Lewis, John, [646-649](#), [1376](#)
Lichtblau, Klaus, [26](#), [91](#), [920](#), [961](#), [972](#), [973](#), [998](#), [999](#), [1000](#), [1052](#), [1077](#), [1078](#),
[1095](#), [1109](#), [1359](#)
LiebeSchütz, Hans, [451](#)
Lipset, Seymour Martin, [363](#), [422](#)
Little, David, [489-492](#), [632](#), [636](#), [904](#), [968](#), [1137](#), [1211](#), [1345](#)
Llano Cifuentes, Rafael, [956-960](#) Lovell, Terry, [628](#), [629](#)

Löwenstein (Loewenstein), Karl, [418](#), [465](#), [1352](#)
 Löwith, Karl, [116](#), [167](#), [172](#), [240-243](#), [250](#), [300](#), [331](#), [333](#), [350-352](#), [445](#), [498](#), [596](#),
[863](#), [870](#), [876](#), [877](#), [919](#), [949](#), [950](#), [968](#), [1018](#), [1069](#), [1275](#), [1345](#)
 Löwy, Michael, [1067-1069](#), [1260-1262](#) Lloyd, Richard, [1302](#), [1303](#)
 Lucas, Rex A., [612](#)
 Luckmann, Thomas, [42](#), [712](#), [740](#), [788](#), [1008](#)
 Ludwig, Emil, [1288](#), [1320](#), [1321](#), [1322](#)
 Luhmann, Niklas, [451](#), [704](#), [705](#), [733](#), [740](#), [741](#), [744](#), [756-758](#), [764](#), [767](#), [768](#), [1070](#),
[1157](#), [1249](#), [1250](#), [1285](#), [1286](#), [1334](#)
 Lukács, Georg, [43](#), [81](#), [103-107](#), [115](#), [127-129](#), [138-141](#), [307-309](#), [331-333](#), [335-337](#),
[428](#), [457](#), [519](#), [529](#), [604](#), [628](#), [647](#), [782](#), [787](#), [788](#), [794](#), [859](#), [1067](#), [1069](#),
[1117](#), [1127](#), [1173](#), [1175](#), [1207](#), [1216](#), [1254](#), [1270](#), [1275](#), [1287](#), [1315](#), [1316](#),
[1345](#), [1359](#)
 Lukes, Steven, [778](#), [820](#), [1126](#), [1127](#), [1183](#), [1227](#), [1236](#)
 Lutero, Martín, [31](#), [59-61](#), [66](#), [109](#), [110](#), [128](#), [129](#), [130](#), [161](#), [195](#), [197](#), [212](#), [213](#),
[219](#), [220](#), [238](#), [259](#), [263](#), [265](#), [267](#), [287](#), [294](#), [316](#), [376](#), [381](#), [534](#), [540](#), [549](#),
[578](#), [633](#), [660](#), [698](#), [830](#), [882](#), [889](#), [890](#), [892](#), [894](#), [895](#), [978](#), [979-987](#), [1011](#),
[1038](#), [1055](#), [1058](#), [1059](#), [1065](#), [1074](#), [1183](#), [1308](#), [1365](#)
 Lüthy (Luethy), Herbert, [80](#), [81](#), [450](#), [451](#), [467](#), [530](#), [531-549](#), [551](#), [553](#), [563](#), [576](#),
[577](#), [579](#), [580](#), [610](#), [630](#), [632](#), [884](#), [889](#), [892](#), [919](#), [965](#), [976](#), [1005](#), [1084](#), [1225](#),
[1327](#), [1345](#)

M

MacIntyre, Alasdair, [393-396](#), [1371](#)
 MacKinnon, Malcolm H., [80](#), [81](#), [785](#), [906-913](#), [939](#), [961-969](#), [976](#), [979](#), [980](#), [1011](#),
[1013](#), [1016](#), [1024](#), [1038](#), [1084](#), [1085](#), [1118](#), [1131](#), [1138](#), [1166](#), [1176](#), [1186](#),
[1208](#), [1210](#), [1300](#), [1327](#), [1329](#), [1344](#), [1345](#), [1371](#), [1372](#), [1375](#), [1377](#)
 Macpherson, Crawford Brough, [260](#)
 Mahon, James H., [1197](#)
 Mandrou, Robert, [549](#), [550](#), [1225](#)
 Manley, Thomas, [35](#)
 Mannheim, Karl, [127](#), [150](#), [154-156](#), [174](#), [207](#), [237](#), [256](#), [291](#), [462](#), [464](#), [678](#), [794](#),
[836](#), [849](#), [1158](#), [1216](#), [1270](#), [1287](#), [1342](#), [1345](#), [1359](#)
 Mann, Thomas, [81](#), [103](#), [105](#), [106](#), [107](#), [122](#), [156](#), [941](#), [954](#), [1172](#), [1180](#), [1207](#),
[1256](#), [1315](#), [1326](#)
 Maquiavelo, Nicolás, [109](#), [121](#), [134](#), [135](#), [225](#), [421](#), [849](#), [1113](#), [1159](#), [1372](#)
 Marcuse, Herbert, [143](#), [419](#), [424-433](#), [452](#), [456-458](#), [461](#), [466](#), [519](#), [571](#), [619](#), [620](#),

[693](#), [787](#), [792](#), [810](#), [848](#), [849](#)
 Marshall, Gordon, [17](#), [29](#), [47](#), [50](#), [249](#), [250](#), [251](#), [361](#), [475](#), [597](#), [598](#), [610](#), [681-690](#),
[812-820](#), [824-826](#), [834](#), [890](#), [930](#), [977](#), [1010](#), [1085](#), [1135](#), [1138](#), [1140](#), [1258](#),
[1300](#), [1327](#), [1329](#), [1343-1345](#)
 Martin, Alfred von, [237](#), [238](#), [239](#), [240](#), [1345](#)
 Marx, Karl, [21](#), [49](#), [87](#), [117](#), [133](#), [136-138](#), [144](#), [160](#), [164](#), [167](#), [170-172](#), [197](#), [201](#),
[218](#), [230](#), [240-243](#), [248-250](#), [263](#), [264](#), [267](#), [274-276](#), [290](#), [298](#), [300-303](#), [306](#),
[324](#), [328-331](#), [333](#), [350](#), [351](#), [361](#), [364](#), [381](#), [386](#), [393](#), [429](#), [433](#), [444](#), [446](#), [448](#),
[457](#), [461](#), [472](#), [480](#), [496-501](#), [512](#), [513](#), [516](#), [520](#), [525-527](#), [529](#), [530](#), [534](#), [548](#),
[557](#), [561-565](#), [567-570](#), [593-598](#), [602- 604](#), [625](#), [628](#), [637](#), [638](#), [641](#), [643-647](#),
[649](#), [680](#), [689](#), [693](#), [706](#), [707](#), [725](#), [741](#), [766](#), [786](#), [792](#), [803](#), [805-808](#), [811](#), [818](#),
[822](#), [823](#), [826](#), [831](#), [832](#), [834](#), [842](#), [856-861](#), [863-868](#), [877](#), [885](#), [886](#), [891](#), [927](#),
[932](#), [939](#), [944](#), [945](#), [949- 951](#), [953](#), [989](#), [994](#), [995](#), [1006](#), [1007](#), [1010](#), [1018](#),
[1036](#), [1042](#), [1067](#), [1068](#), [1069](#), [1113](#), [1127](#), [1139](#), [1144](#), [1164](#), [1170](#), [1179](#), [1181](#),
[1194](#), [1199](#), [1202](#), [1212](#), [1226](#), [1236](#), [1237](#), [1246](#), [1250](#), [1256](#), [1270](#), [1281](#),
[1286](#), [1331](#)
 Massot, Vicente Gonzalo, [248](#), [346](#), [834-841](#)
 Maurer, Heinrich H., [205-208](#), [1208](#)
Max Weber Studies, [1084](#), [1097](#), [1100-1103](#), [1152](#), [1178](#), [1197](#), [1198](#), [1235](#), [1240-](#)
[1246](#), [1251](#), [1274](#), [1293](#), [1298-1301](#), [1330](#), [1353](#)
 Mayer, Albert J., [402](#)
 Mayer, Carl, [643-646](#)
 Mazlish, Bruce, [496](#), [624](#), [626](#)
 McClelland, David C., [391](#), [392](#), [401](#), [580](#), [592](#), [615](#), [618](#), [632](#), [635](#), [1330](#)
 McComarck, Thelma, [590](#), [591](#), [592](#)
 McNeill, John Thomas, [338](#)
 Means, Richard L., [475-477](#), [479](#)
 Medina Echavarría, José, [21](#), [132](#), [292](#), [294](#), [295](#), [319](#), [424](#), [510](#), [511](#), [773](#)
 Meinecke, Friedrich, [51](#), [127](#), [134](#), [135](#), [157](#), [216](#), [234](#), [281](#), [291](#), [329](#), [340](#), [363](#),
[364](#), [418](#), [705- 707](#), [760](#), [793](#), [794](#), [811](#), [934](#), [1044](#), [1222](#), [1223](#), [1249](#), [1264](#),
[1270](#), [1313](#), [1359](#)
 Menger, Carl, [920](#), [1126](#), [1278](#), [1279](#), [1280](#)
 Merleau-Ponty, Maurice, [139](#), [140](#), [167](#), [333-337](#), [340](#), [485](#), [859](#), [926](#), [1069](#), [1226](#)
 Merton, Robert King, [152](#), [208](#), [229](#), [234](#), [267-269](#), [338](#), [339](#), [396](#), [468](#), [473](#), [515](#),
[580](#), [636](#), [737](#), [1041](#), [1093](#), [1208](#), [1352](#)
 Miliband, Ralph, [663](#), [664](#)
 Mills, C. Wright, [232](#), [301](#), [303-305](#), [319](#), [468](#), [512](#), [570](#), [717](#), [767](#), [1140](#), [1208](#),
[1319](#), [1326](#), [1352](#), [1379](#)

Milton, John, [169](#), [213](#), [221](#), [890](#), [1295](#), [1350](#)
 Minkmar, Nils, [1233](#)
 Mitzman, Arthur, [47](#), [50](#), [466](#), [493](#), [494](#), [495](#), [496](#), [626](#), [1174](#), [1228](#), [1229](#), [1235](#),
[1277](#), [1347](#)
 Mommsen, Theodor, [1060](#), [1126](#), [1314](#)
 Mommsen, Wolfgang J., [47](#), [51](#), [65](#), [89](#), [237](#), [289](#), [417](#), [419](#), [420](#), [422](#), [423](#), [431](#),
[444-450](#), [464-467](#), [469](#), [519](#), [520](#), [531](#), [620](#), [693](#), [702](#), [704-709](#), [711-713](#), [725](#),
[728](#), [733](#), [742](#), [764](#), [769](#), [820](#), [845](#), [846](#), [853](#), [854](#), [857](#), [881](#), [882](#), [914](#), [917](#),
[919](#), [977](#), [995](#), [997](#), [1028](#), [1035-1037](#), [1084](#), [1104](#), [1105](#), [1170](#), [1240](#), [1249](#),
[1263-1265](#), [1279](#), [1313](#), [1314](#), [1316](#), [1374](#), [1376](#)
 Montesquieu, [35](#), [274](#), [606](#), [1009](#), [1025](#), [1041](#), [1090](#), [1159](#)
 Moore, Barrington, [365](#), [388](#), [741](#), [983](#), [1009](#), [1019](#)
 Moore, Robert, [346](#), [608-610](#)
 Moya, Laura Angélica, [1278](#), [1280](#)
 Moya Valgañón, Carlos, [516](#), [520-522](#), [1256](#)
 Müller, Hans-Peter, [1156](#), [1245](#), [1246](#)
 Münch, Paul, [961](#), [1314](#)
 Münch, Richard, [729](#), [762](#), [764](#), [766-770](#), [783](#), [954](#), [956](#), [1037](#)
 Münzer, Thomas, [128-131](#), [139](#), [140](#)

N

Nafissi, Mohammad R., [1067](#)
 Nafziger, Estel Wayne, [403](#)
 Nelson, Benjamin N., [25](#), [311-313](#), [418](#), [419](#), [425](#), [428](#), [429](#), [431](#), [432](#), [436](#), [437](#),
[444](#), [492](#), [493](#), [531](#), [533](#), [535](#), [540](#), [541](#), [629-636](#), [687](#), [690](#), [702](#), [754](#), [762](#), [763](#),
[847](#), [904](#), [948](#), [968](#), [977](#), [1016](#), [1271](#), [1345](#), [1352](#)
 Nicol, Eduardo, [37](#)
 Nielsen, Donald A., [1203-1205](#)
 Nietzsche, Friedrich, [46](#), [60](#), [90](#), [97](#), [106](#), [107](#), [233](#), [241](#), [421](#), [427](#), [432](#), [446](#), [449](#),
[474](#), [520](#), [527](#), [554](#), [568](#), [641](#), [652](#), [705](#), [739](#), [805](#), [855](#), [878-882](#), [887](#), [888](#),
[917-919](#), [939-945](#), [950](#), [957](#), [961](#), [990](#), [1033](#), [1037](#), [1045](#), [1047](#), [1048](#), [1095](#),
[1113](#), [1116](#), [1125](#), [1144](#), [1168](#), [1170](#), [1172](#), [1174](#), [1202](#), [1223](#), [1234](#), [1236](#), [1256](#),
[1264-1267](#), [1276](#), [1282](#), [1354](#)
 Nippel, Wilfried, [184](#), [185](#), [1076](#), [1077](#)
 Nipperdey, Thomas, [961](#)
 Norkus, Zenonas, [1156](#), [1198](#)
 Novak, Michael, [968-972](#), [1181](#), [1291](#)

O

Oakes, Guy, [785](#), [894](#), [896-905](#), [911](#), [912](#), [920](#), [961](#), [966](#), [1013](#), [1111](#), [1112](#), [1140](#), [1143](#), [1176](#), [1213](#), [1327](#), [1343-1345](#) Oberschall, Anthony R., [468](#), [469](#)
O'Brien, George, [190-196](#), [204](#), [1207](#)
Offenbacher, Martin, [28](#), [197](#), [344](#), [345](#), [392](#), [543](#), [549](#), [550](#), [607](#), [625](#), [626](#), [917](#), [932](#), [1005](#), [1009](#), [1010](#), [1016](#), [1040-1042](#), [1069](#), [1121](#), [1335](#)
Ortega y Gasset, José, [17](#), [36](#), [43](#), [104](#), [291](#), [309](#), [331](#), [526](#), [604](#), [794](#), [1287](#), [1308](#), [1357](#)
Otsuka, Hisao, [658-663](#), [676](#)
Otto, Eckart, [1224](#)

P

Palonen, Kari, [1079](#), [1244](#), [1245](#)
Palyi, Melchior, [136](#), [137](#), [1352](#)
Parkin, Frank, [819-826](#), [1370](#), [1371](#)
Parsons, Talcott, [23-26](#), [47](#), [50](#), [177](#), [205](#), [208](#), [209](#), [215](#), [219](#), [228](#), [230](#), [232](#), [234](#), [245-251](#), [276-278](#), [281](#), [293](#), [294](#), [298](#), [300](#), [303](#), [309](#), [310](#), [317-319](#), [395](#), [419](#), [420](#), [421](#), [432](#), [436](#), [460](#), [468](#), [469](#), [471](#), [476](#), [484](#), [485](#), [490](#), [491](#), [496-498](#), [504](#), [505](#), [511-513](#), [525](#), [527](#), [528](#), [532](#), [568](#), [597](#), [604](#), [638](#), [640-643](#), [704](#), [711](#), [727](#), [733](#), [740](#), [741](#), [758](#), [759](#), [762](#), [764](#), [767-769](#), [788](#), [793](#), [795](#), [796](#), [799](#), [831](#), [833](#), [834](#), [836-839](#), [847](#), [887](#), [977](#), [988-990](#), [995](#), [1021](#), [1042](#), [1047](#), [1068](#), [1073](#), [1074](#), [1101-1103](#), [1115](#), [1117-1119](#), [1133](#), [1171](#), [1179](#), [1200](#), [1208](#), [1240](#), [1241](#), [1249](#), [1251](#), [1273](#), [1277](#), [1299](#), [1319](#), [1326](#), [1334](#), [1336](#), [1344](#), [1345](#), [1347](#), [1352](#), [1353](#), [1372](#), [1377](#)
Pasqualoni, Pier-Paolo, [1246](#)
Pellicani, Luciano, [785](#), [889-905](#), [912](#), [919](#), [939](#), [977](#), [1038](#), [1112](#), [1344](#), [1345](#)
Peltonen, Matti, [1299](#), [1300](#)
Pérez Correa, Fernando, [1218](#), [1282](#)
Pérez Franco, María Lilia, [871](#), [1148](#), [1149](#), [1272](#), [1273](#), [1277](#), [1354](#)
Pfister, Lauren, [1247](#)
Piconne, Paul, [785](#), [897-899](#), [905](#)
Pinto, Julio, [1259](#), [1260](#), [1268](#), [1269](#)
Pirenne, Henri, [183-188](#), [217](#), [258](#), [298](#), [299](#), [307](#), [323-325](#), [477-479](#), [503](#), [631](#), [649-651](#), [690](#), [890](#), [894](#), [932](#), [1225](#)
Poggi, Gianfranco, [29](#), [30](#), [826-831](#), [833](#), [930](#), [961](#), [1248](#), [1327](#), [1371](#)

R

Rabotnikof, Nora, [842](#), [914](#), [1267](#)

Rachfahl, Felix, [53](#), [57](#), [61](#), [64](#), [71-85](#), [89](#), [103](#), [117](#), [121](#), [125](#), [161](#), [187](#), [202](#), [298](#), [305](#), [308](#), [309](#), [325](#), [504](#), [525](#), [630](#), [636](#), [689](#), [690](#), [692](#), [813](#), [814](#), [825](#), [841](#), [870](#), [872](#), [874](#), [875](#), [884](#), [885](#), [890](#), [902](#), [903](#), [913](#), [919](#), [925](#), [928](#), [929](#), [931](#), [937](#), [963](#), [964](#), [967](#), [976](#), [981](#), [983](#), [1014](#), [1052](#), [1084](#), [1106](#), [1111-1113](#), [1115](#), [1118](#), [1129](#), [1140](#), [1141](#), [1143](#), [1145](#), [1164](#), [1165](#), [1184](#), [1187](#), [1193](#), [1201](#), [1207](#), [1212](#), [1214](#), [1220](#), [1221](#), [1223](#), [1234](#), [1237](#), [1241](#), [1247](#), [1262](#), [1271](#), [1291](#), [1292](#), [1296](#), [1297](#), [1311](#), [1317](#), [1327](#), [1337](#), [1342](#), [1345](#), [1353](#), [1362](#), [1371](#), [1373](#)

Radkau, Joachim, [1127](#), [1178](#), [1185](#), [1227-1236](#), [1239](#), [1254](#), [1310](#), [1347](#)

Ramos Lara, Eleazar, [1091-1097](#) Ranke, Leopold von, [504](#), [580](#), [1126](#)

Ray, Larry J., [883](#), [885-987](#), [1042](#)

Raynaud, Philippe, [856](#)

Razzell, Peter, [665](#), [666](#)

Recaséns Siches, Luis, [277](#), [341](#), [342](#), [671](#), [674](#), [677](#), [957](#)

Reyna, José Luis, [610](#), [611](#), [612](#)

Rickert, Heinrich, [37](#), [42](#), [44](#), [45](#), [123](#), [127](#), [148](#), [157-160](#), [273](#), [332](#), [340](#), [418](#), [509](#), [512](#), [647](#), [707](#), [761](#), [781](#), [879](#), [920](#), [1080](#), [1105](#), [1148](#), [1155](#), [1187](#), [1251](#), [1252](#), [1254](#), [1255](#), [1276](#), [1279](#), [1291](#), [1296](#), [1359](#)

Riemersma, Jelle C., [523](#), [524](#), [525](#), [1300](#)

Riesebrodt, Martin, [237](#), [779-783](#), [945](#), [1109](#), [1201-1203](#), [1250](#), [1251](#), [1264](#)

Ringer, Fritz K., [120](#), [920](#), [1028-1030](#), [1044](#), [1100](#), [1127](#), [1139](#), [1183-1185](#), [1235](#), [1371](#)

Ripalda, José María, [1256](#)

Ritschl, Albrecht, [54](#), [85](#), [205](#), [219](#), [1018](#), [1183](#), [1235](#)

Ritzer, George, [1098-1100](#), [1358](#)

Robertson, Hector M., [23](#), [80](#), [234](#), [243-249](#), [253](#),

Poulantzas, Nicos, [663](#), [664](#) [263](#), [281](#), [283](#), [284](#), [293](#), [298](#), [299](#), [317](#), [318](#),

Poviña, Alfredo, [509](#), [510](#), [512](#) [321](#), [323](#), [345](#), [359](#), [439](#), [475](#), [486](#), [490](#), [526](#), [528](#), [576](#), [616](#), [625](#), [638](#), [651](#), [834](#), [836](#), [885](#), [889](#), [919](#), [965](#), [976](#), [1084](#), [1193](#), [1291](#), [1300](#), [1327](#), [1328](#), [1344](#), [1345](#)

Rodríguez Martínez, Javier, [1248-1251](#), [1253-1257](#), [1259](#)

Rogers, J. E. T., [35](#)

Roosevelt, Theodore, [1311](#), [1312](#), [1350](#)

Rossi, Pietro, [340](#), [364](#), [419](#), [469](#), [794](#), [881](#), [882](#), [1154](#), [1264](#)

Rotenberg, Mordechai, [658](#)

Roth, Guenther, 44, 46, 52, 57, 289, 319, 465, 469, 500, 605, 606, 643, 741, 742, 762, 765, 766, 866, 908, 910, 911, 913, 961, 966, 1000, 1164, 1209, 1215, 1328, 1353
Rougier, Louis, 203, 204, 205
Ruano de la Fuente, Yolanda, 1018, 1019, 1024- 1027, 1256, 1266
Runciman, Walter Garrison, 393, 512, 587-590, 592, 920, 1242, 1244, 1371

S

Sabido Ramos, Olga, 724, 1148, 1280, 1281
Sahay, Arun, 346, 609
Salles, Vania, 1275, 1282
Salomon, Albert, 300-302, 496, 516, 644, 1281, 1352
Samuelsson, Kurt, 27, 80, 81, 342-350, 389, 391, 392, 440, 479, 486, 490, 528, 576, 609, 622, 624, 625, 626, 630, 631, 817, 834, 836, 864, 865, 885, 919, 963, 965, 976, 1009, 1010, 1016, 1041, 1069, 1084, 1131, 1193, 1291, 1300, 1327, 1335, 1337-1339, 1345, 1376
Sánchez Azcona, Jorge, 511-516, 671, 674, 677
Sánchez Sarto, Manuel, 22, 215, 292, 293, 294, 318, 775, 1066, 1306
Santiago, José Antonio, 1255
Sarno, C., 1043
Sayer, Derek, 949, 950, 951
Scaff, Lawrence A., 915, 917, 918, 926, 945, 957, 977, 1095, 1125, 1144, 1206, 1233, 1240, 1241, 1244, 1247, 1250, 1251, 1281, 1345, 1347-1353, 1376
Scheler, Max, 81, 90-97, 101, 112, 124, 125, 127, 146-154, 156, 168, 169, 175, 177, 178, 180, 191, 196, 204, 207, 237, 300, 332, 417, 509, 539, 689, 690, 878, 968, 1077, 1078, 1095, 1126, 1127, 1173, 1207, 1270, 1275, 1345, 1359
Schelting, Alexander von, 233, 879, 920, 1352
Schiller, Friedrich, 59, 60, 61, 1095, 1234, 1319
Schlette, Magnus, 1233
Schluchter, Wolfgang, 47, 188, 237, 436, 450, 458, 460, 467, 470, 473, 703, 725, 728-737, 739- 766, 777, 778, 783, 785-787, 797, 818, 836, 843, 845-847, 851, 853-855, 865, 866, 870, 880, 913, 914, 920, 930, 934, 939, 952, 957, 958, 968, 977, 991, 997, 1001-1003, 1050, 1051, 1067, 1070, 1094, 1096, 1143, 1154, 1165, 1167, 1177, 1186-1188, 1201, 1205, 1213, 1214, 1216, 1219, 1221, 1224, 1248, 1249, 1253, 1260, 1262-1264, 1269, 1271, 1272, 1312-1314, 1316-1318, 1320-1330, 1345, 1355, 1363, 1369, 1373, 1374, 1376
Schmidt, Ferdinand Jakob, 22, 58-62, 64, 65, 421, 424, 451, 466, 531, 849, 1070,

[1179](#), [1235](#), [1296](#), [1297](#), [1359](#)
 Schmitt, Carl, [135](#), [421](#), [1256](#), [1284](#)
 Schmoller, Gustav, [122](#), [134](#)
 Schneckenburger, Matthias, [54](#), [55](#), [85](#), [205](#), [219](#), [1018](#), [1037](#), [1183](#), [1235](#), [1258](#)
 Schroeder, Ralph, [855](#), [951](#), [952](#), [953](#), [954](#), [956](#), [1100](#), [1101](#)
 Schücking, Levin L., [169](#), [170](#), [1345](#), [1359](#)
 Schulze-Gaevernitz, Gerhart von, [57](#), [62-65](#), [98](#), [127](#), [136-138](#), [172-174](#), [195](#), [299](#),
[418](#), [1070](#), [1359](#), [1360](#), [1163](#), [1270](#), [1345](#), [1346](#)
 Schuman, Howard, [607](#)
 Schumpeter, Joseph A., [90](#), [289-291](#), [418](#), [602](#), [603](#), [644](#), [849](#), [868](#), [969](#), [1047](#), [1352](#)
 Schütz, Alfred, [36](#), [38](#), [41-43](#), [639](#), [643](#), [645](#), [646](#), [764](#), [788](#), [1255](#), [1280](#), [1342](#)
 Schwalbe, Michael, [1078](#), [1079](#)
 Scott, Alan, [1042](#), [1043](#), [1246](#)
 Sée, Henri, [80](#), [199-202](#), [217](#), [245](#), [267](#), [298](#), [299](#), [526](#), [550](#), [576](#), [624](#), [631](#), [690](#),
[885](#), [932](#), [1225](#), [1276](#)
 Segre, Sandro, [1243](#), [1253](#)
 Seibt, Gustav, [1233](#)
 Serrano Gómez, Enrique, [990](#), [991](#)
 Seyfarth, Constans, [237](#), [256](#), [451](#), [473](#), [532](#), [540](#), [596](#), [613](#), [695](#), [697](#), [698](#), [699](#),
[700](#), [702-704](#), [710-712](#), [715](#), [716](#), [728](#), [730](#), [732](#), [733](#), [740](#), [762-764](#), [767](#), [777](#),
[1031](#), [1032](#), [1085](#), [1094](#), [1179](#), [1249](#), [1312](#), [1313](#)
 Shakespeare, William, [223](#), [1241](#)
 Sica, Alan, [915-917](#), [1178-1182](#), [1358](#)
 Sidicaro, Ricardo, [1267](#)
 Sigrist, Christian, [433](#), [434](#)
 Silber, Ilana Friedrich, [974](#), [975](#)
 Simmel, Georg, [37](#), [43](#), [45](#), [46](#), [48](#), [49](#), [168](#), [237](#), [273](#), [276](#), [277](#), [301](#), [302](#), [332](#), [340](#),
[342](#), [556](#), [561](#), [604](#), [647](#), [724](#), [757](#), [793](#), [794](#), [879](#), [880](#), [894](#), [917](#), [919](#), [940](#),
[961](#), [963](#), [964](#), [967](#), [997](#), [1032](#), [1037](#), [1045](#), [1047-1049](#), [1095](#), [1125](#), [1148](#),
[1202](#), [1219](#), [1220](#), [1235](#), [1239](#), [1254](#), [1255](#), [1266](#), [1267](#), [1279](#), [1280-1282](#),
[1286](#), [1294](#), [1308](#), [1309](#), [1334](#), [1342](#)
 Sismondi, Simonde de, [119](#)
 Skinner, Quentin, [413](#), [414](#), [1058](#), [1258](#), [1310](#)
 Smith, Adam, [480](#), [481](#), [825](#), [1244](#), [1247](#), [1300](#), [1301](#), [1304](#), [1305](#), [1308](#), [1333](#),
[1341](#)
 Sombart, Werner, [20](#), [24](#), [31](#), [34](#), [44-51](#), [58](#), [66](#), [72](#), [81](#), [86-95](#), [97](#), [98](#), [106](#), [107](#),
[109-112](#), [116](#), [117](#), [120](#), [124](#), [125](#), [132](#), [134](#), [141](#), [146](#), [161](#), [168](#), [169](#), [173](#), [175-](#)
[178](#), [183](#), [184](#), [187](#), [189](#), [191](#), [194](#), [195](#), [196](#), [198](#), [200-204](#), [207](#), [215](#), [216](#), [217](#),

232, 237, 238, 239, 245, 249, 253, 264, 267, 270, 282, 289, 291, 302, 307, 313, 322, 323, 325, 332, 359, 381, 386, 504, 510, 543, 545, 577, 581, 594, 616, 624, 630, 631, 636, 658, 659, 675, 676, 680, 681, 689, 690, 771, 824, 834-836, 838, 873, 885, 899, 903, 960, 961, 963, 964, 967, 968, 972, 976, 1033, 1034, 1046, 1047, 1049, 1060, 1065, 1075, 1078, 1084, 1086, 1095, 1120-1122, 1127-1129, 1148, 1159, 1173, 1184, 1188, 1200-1202, 1207, 1214, 1216, 1219, 1220, 1235, 1236, 1240, 1245, 1247, 1254, 1273, 1276, 1277, 1291, 1293, 1294, 1297, 1307, 1308, 1312, 1317, 1327, 1338, 1345, 1354, 1358, 1359

Sorokin, Pitirim A., 208-211, 278, 279, 281, 294, 317, 318, 504, 510, 526, 1179, 1208

Spann, Othmar, 157, 168

Sprinzak, Ehud, 403, 616, 617, 618

Sprondel, Walter M., 237, 256, 297, 451, 473, 532, 540, 596, 613, 695, 697-702, 704, 710-712, 715, 716, 721, 728, 730, 732, 736, 762-764, 767, 777, 778, 1085, 1094, 1126, 1249, 1312, 1313

Stammer, Otto, 419-422, 424, 425, 428-431, 433, 434, 490

Stark, Werner, 402, 479-484, 494, 500, 551, 753

Steinert, Heinz, 1247, 1334-1349, 1374, 1375

Stendhal, 119

Stoltenberg, H. L., 157, 168, 1345

Stone, Lawrence, 366-368, 371-373, 387, 388, 585, 586, 864, 865

Strauss, Leo, 325-328, 335, 354, 355, 356, 846, 849, 887, 888, 1258, 1345

Strieder, Jakob, 146, 238, 1047

Sukale, Michael, 1081, 1119, 1125-1130, 1161, 1183, 1185, 1235, 1236

Swatos, William H., 17, 1179, 1198-1201, 1203, 1206-1208, 1211, 1213, 1251, 1357

Swedberg, Richard, 17, 291, 1070-1073, 1076, 1191-1194, 1297, 1345, 1357, 1374

T

Talancón, José Luis, 1286

Tawney, Richard Henry, 24, 25, 57, 99, 175, 180, 188, 201, 202, 205, 208, 216-230, 258, 259, 263, 264, 267, 297, 300, 314, 315, 317, 322, 323, 325, 359, 360, 361, 364-369, 371-375, 379, 380, 382, 384, 387-390, 404, 414-416, 441, 504, 515, 534, 538, 540, 541, 550, 576, 580, 585, 586, 590-592, 621, 624, 630, 631, 690, 834, 836, 864, 865, 885, 963, 965, 976, 1015, 1060, 1084, 1137, 1208, 1241-1243, 1258, 1259, 1291, 1299, 1336, 1343-1347, 1358

Tenbruck, Friedrich H., 25, 47, 123, 237, 286, 358, 417, 441, 443, 450, 455, 456,

466, 467, 627, 633, 635, 701, 714-718, 720-730, 733, 739, 740-744, 757, 758, 765, 770, 772-777, 779-783, 787, 797, 818, 843, 845, 847, 851, 853, 870, 880, 914, 920, 934, 939, 968, 977, 997, 998, 999, 1050-1052, 1070, 1080, 1081, 1094, 1096, 1106, 1108, 1145, 1159, 1167, 1249, 1251, 1263, 1264, 1265, 1312-1314, 1316, 1321, 1363, 1374, 1376

Thomas, Peter, 1233

Thompson, Edward P., 623, 624, 816, 1300

Tönnies (Toennies), Ferdinand, 95, 169, 175, 480, 539, 561, 997, 1002, 1162, 1163, 1216

Torre Martínez, Carlos de la, 1283

Toynbee, Arnold, 1243, 1316, 1347

Treiber, Hubert, 961, 1109, 1216-1220, 1253, 1334

Trevor-Roper, Hugh R., 79-81, 267, 360, 366-375, 379-391, 536, 580, 585, 586, 609, 623, 630, 632, 638, 651, 689, 820, 834, 892, 893, 963, 965, 969, 976, 1005, 1069, 1084, 1291, 1327, 1344, 1345, 1358

Troeltsch, Ernst, 44, 45, 51-55, 57, 63, 73, 80-86, 90, 91, 97, 98, 100-102, 106, 120, 121, 124, 125, 127, 133, 134, 145, 149, 152, 156, 157, 159, 189, 194, 195, 198, 200, 201, 205, 206, 217, 219, 235, 259, 264, 267, 281, 297, 302, 307, 308, 322, 329, 340, 356, 357, 359, 363, 364, 376, 381, 418, 441, 503, 533, 577, 594, 624, 694, 705-707, 710, 752, 759-761, 793, 811, 834, 835, 930, 934, 940, 941, 961, 1044, 1045, 1061-1065, 1080, 1086, 1106, 1114, 1129, 1148, 1155, 1156, 1183, 1184, 1207, 1213-1217, 1219-1224, 1235, 1242, 1243, 1249, 1253-1255, 1258, 1259, 1264, 1270, 1313, 1327, 1346, 1351, 1354, 1358, 1359, 1363

Tuchman, Gaye, 1042

Turner, Bryan S., 636-639, 664-667, 1233

Turner, Stephen P., 57, 848-850, 855, 857-859, 1084

Tyrell, Hartmann, 939-945, 957, 1037, 1038, 1095, 1144, 1317, 1327

V

Veblen, Thorstein, 1280, 1305-1308, 1351

Velázquez Delgado, Jorge, 1058, 1059, 1061, 1062, 1066, 1067

Villacañás, José Luis, 1255, 1256

Vincent, Jean-Marie, 557-564

Vogel, Ulrike, 728-730

W

Wagner, Helmut R., [42](#), [403](#), [474](#), [644-646](#)
 Walker, Patrick Gordon, [80](#), [81](#), [234](#), [254](#), [261](#), [262-264](#), [298](#), [299](#), [834](#)
 Wallace, Walter L., [905](#)
 Wallerstein, Immanuel, [383](#), [384](#), [861](#), [868](#), [983](#), [1019](#)
 Walzer, Michael, [128](#), [129](#), [404-416](#), [489](#), [490](#), [586](#), [632](#), [1137](#), [1258](#), [1345](#)
 Warner, Stephen R., [498-500](#), [624-626](#)
 Wax, Murray, [337](#)
 Weber, Alfred, [73](#), [216](#), [291](#), [342](#), [766](#), [836](#), [957](#), [958](#), [1230](#), [1234](#), [1348](#)
 Weber, Marianne, [42](#), [46](#), [73](#), [123](#), [127](#), [128](#), [157-163](#), [184](#), [241](#), [292](#), [302](#), [319](#),
[424](#), [456](#), [469](#), [512](#), [527](#), [714](#), [715](#), [757-758](#), [778](#), [802](#), [870](#), [995](#), [998](#), [999](#),
[1018](#), [1077](#), [1081](#), [1106](#), [1107](#), [1119](#), [1126](#), [1127](#), [1145](#), [1149](#), [1156](#), [1163](#), [1174](#),
[1183-1185](#), [1206](#), [1215](#), [1217](#), [1228-1230](#), [1234](#), [1240](#), [1241](#), [1280-1282](#), [1310](#),
[1311](#), [1316](#), [1321](#), [1327](#), [1347-1350](#)
 Weinryb, Elazar, [649-652](#)
 Weiss (Weiß), Johannes, [26](#), [711-714](#), [728](#), [763](#), [786](#), [859-860](#), [920](#), [972-973](#), [998-1000](#),
[1052](#), [1109](#), [1249](#), [1250](#), [1313](#)
 Weisz, Eduardo, [1259-1269](#), [1271](#), [1272](#), [1314](#)
 Wells, Gordon C., [1102](#), [1114](#), [1117-1119](#), [1125](#), [1133](#), [1142](#)
 Wertheim, W. F., [79](#), [397-400](#), [505-508](#), [525](#)
 Wesley, John, [198](#), [203](#), [579](#), [890](#), [899](#)
 Whimster, Sam, [848](#), [851-855](#), [1097](#), [1101](#), [1143](#), [1173-1175](#), [1178](#), [1242](#), [1243](#),
[1293-1298](#), [1300](#)
 Wilding, Adrian, [1319](#)
 Wiley, Norbert, [786](#), [861-863](#)
 Willems, Emilio, [418](#), [419](#)
 Winckelmann, Johannes, [21](#), [45](#), [53](#), [58](#), [66](#), [67](#), [69](#), [70](#), [74-76](#), [80](#), [82](#), [128](#), [133](#),
[157](#), [297](#), [301](#), [319](#), [363](#), [417-419](#), [424](#), [456](#), [464](#), [501](#), [514](#), [529](#), [711](#), [714](#), [715](#),
[726](#), [727](#), [742](#), [757](#), [770-779](#), [783](#), [838](#), [843](#), [928](#), [960](#), [1051](#), [1052](#), [1113](#), [1126](#),
[1143](#), [1237](#), [1264](#), [1282](#), [1321](#)
 Windelband, Wilhelm, [159](#), [340](#), [509](#), [920](#), [1062](#), [1063](#), [1155](#), [1216](#), [1315](#)
 Winter, J. Alan, [639-641](#), [658](#)
 Wittfogel, Karl August, [127](#), [141-144](#), [1270](#), [1359](#)
 Wolin, Richard, [859](#)
 Wood, H. G., [188-190](#), [195](#), [1207](#)
 Wünsch, Georg, [156](#)

Y

Yawata, Yasusada, [418](#), [505](#), [507-509](#)

Z

Zabludovsky Kuper, Gina, [842](#), [914](#), [975](#), [1148](#), [1149](#), [1256](#), [1268](#), [1275](#), [1282](#), [1287](#)

Zafirovsky, Milan, [1298](#)

Zagorin, Perez, [371](#), [388](#) [1423](#)

Zaret, David, [907-913](#), [961](#), [966](#), [980](#), [1013](#), [1138](#), [1176](#), [1210](#), [1327](#), [1329](#), [1344](#),
[1345](#), [1372](#)

Zeitlin, Irving M., [1281](#)

¹ Max Weber, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, José Medina Echavarría et al. (trad.), México, FCE, 1964, especialmente pp. 945-1042.

² Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, edición crítica de Francisco Gil Villegas M., México, FCE, 2003, pp. 288-289. La traducción original es de 1955 por Luis Legaz Lacambra, pero en mi edición crítica la revisé y corregí profusamente para hacerla más acorde y literal con la versión alemana. Un ejemplo de ello es el párrafo aquí citado, el cual Legaz Lacambra había traducido de manera demasiado imprecisa. En el texto de esta investigación se citará mi propia edición crítica. Salvo que se indique lo contrario, ésta será la edición utilizada a lo largo de toda la investigación y se citará de acuerdo con la siguiente nomenclatura: (Max Weber, *EP*, número de página).

³ Paul Honigsheim menciona a este respecto la airada protesta de Max Weber ante el intento de uno de sus admiradores por difundir la llamada “teoría calvinismo-capitalismo” en la dirección de una interpretación “idealista” de la historia de corte antimarxista. Según Honigsheim, Weber declaró en señal de protesta: “Debo defenderme contra eso, porque yo soy mucho más materialista de lo que cree Delbrück”. Ver Paul Honigsheim, “Max Weber in Heidelberg” en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, Fráncfort, Westdeutscher Verlag, 1985, p. 202. No obstante, es posible que Honigsheim no haya recordado ni registrado de manera exacta esa afirmación de Weber, pues no hay ninguna reseña de Hans Delbrück sobre la tesis weberiana. Lo que sí hay es un artículo de Ferdinand Jakob Schmidt, con el que abre el número de octubre de 1905 de los *Preussischer Jahrbücher* (*Anuarios Prusianos*) que en esa época dirigía Delbrück. Y en efecto, además de ser el artículo de Schmidt la primera reseña publicada sobre la tesis weberiana aparecida tan sólo cuatro meses antes, en junio de 1905, también la defiende con admiración, pero desde una posición idealista hegeliana, muy alejada al enfoque metodológico y las intenciones expositivas de Weber. De tal modo que desde la primera reseña registrada en la historia de la polémica centenaria, hay ya una mala interpretación de la tesis weberiana, aun cuando sea para elogiarla.

⁴ Max Weber, *EP*, p. 288.

⁵ Max Weber, “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social (1904)” en *Ensayos de metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 39-101.

⁶ Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., especialmente pp. 945-1042.

⁷ Max Weber, *Historia económica general*, Manuel Sánchez Sarto (trad.), México, FCE, 1942.

⁸ Max Weber, *EP*, p. 66.

⁹ *Ibid.*, p. 286.

¹⁰ Hector M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933, p. xii. El jesuita James Brodrick pulverizó el libro de Robertson al año siguiente de su aparición, como también lo haría Talcott Parsons, pero esto forma parte de la polémica de la tesis weberiana que analizaremos con mayor detalle en la próxima sección. Ver James Brodrick, *The Economic Morals of the Jesuits: An Answer to Dr. H. M. Robertson*, Londres, Oxford University Press, 1934 y Talcott Parsons, “Hector M. Robertson on Max Weber and his school”, *Journal of Political Economy*, vol. 43, 1935, pp. 688-696, reimpresso en Peter Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assessments*, vol. III, Londres, Routledge, 1991, pp. 60-67.

¹¹ Max Weber, *EP*, p. 65.

¹² *Ibid.*, p. 288.

¹³ Richard Henry Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1938, p. x.

¹⁴ Ver Max Weber, *Historia económica general*, op. cit.; el último capítulo de esta obra resume la última

posición de Weber con respecto a la influencia que ejerció la ética protestante en la configuración del espíritu del capitalismo y por ello fue incluido como apéndice en mi edición crítica (Max Weber, *EP*, pp. 443-460).

¹⁵ Hay una excelente traducción castellana de esta obra: Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, 3 vols., José Almaraz, Julio Carabaña y Jorge Vigil (trads.), Madrid, Taurus, 1983-1987. Los textos correspondientes a los ensayos de “la ética protestante” pueden encontrarse en el vol. I, pp. 23-167.

¹⁶ Ver Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons (trad.), R. H. Tawney (prol.), Londres, George Allen & Unwin, 1930.

¹⁷ Ver Benjamin Nelson, “Max Weber’s ‘author’s introduction’: a Master clue to his Main aims (1920)”, *Sociological Inquiry*, vol. 44, núm. 4, 1973, pp. 269-278.

¹⁸ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Luis Legaz Lacambra (trad.), Madrid, editorial revista de derecho Privado, 1955.

¹⁹ Ver Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, (Sonderdruck aus den *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, I. Band, S. 1206), Tubinga, Mohr-Siebeck, 1934.

²⁰ Ver Friedrich H. Tenbruck, “Das Werk Max Webers”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 27, 1975, p. 667. Las cuatro invocaciones a la noción del “desencantamiento del mundo” (*die Entzauberung der Welt*), es decir, la eliminación de la magia como medio de salvación, aparecen localizadas en Max Weber, *EP*, pp. 167, 188, 234 y 236. En la nota 20, página 167, Weber se refiere de manera ambigua a un artículo sobre “La ética económica de las religiones del mundo” para explicar el proceso de desencantamiento, pero no indica ni la fecha de aparición del artículo (1916), ni que tal noción estaba ausente en la primera versión de sus ensayos. Para una traducción castellana de tan importante texto, ver Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, José Almaraz y Julio Carabaña (trads.), Madrid, Taurus, 1983, pp. 193-222.

²¹ Hartmut Lehmann, *Max Webers “Protestantische Ethik”*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, p. 104.

²² Ver Max Weber, *Die protestantische Ethik und der “Geist” des Kapitalismus. Textausgabe auf der Grundlage der ersten Fassung von 1904/05 mit Veränderungen aus der zweiten Fassung von 1920*, Klaus Lichtblau y Johannes Weiß (ed. y est. Introd.), Bodenheim, Beltz-Athenäum, 1996.

²³ Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine* [1935], París, Presses Universitaires de France, 1950, p. 143.

²⁴ Gordon Marshall, “The Weber Thesis and the development of capitalism in Scotland”, *Scottish Journal of Sociology*, vol. 3, 1979, pp. 173-211; G. Marshall, “The Dark Side of the Weber Thesis: The Case of Scotland”, *The British Journal of Sociology*, vol. XXI, núm. 3, septiembre 1980, pp. 419-440, (reproducidos ambos artículos en: Peter Hamilton [comp.], *Max Weber: Critical Assessments I*, vol. II, Londres, Routledge, 1991, pp. 190-243, citaremos aquí esta última versión). Y Gordon Marshall, *Presbyteries and Profits. Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland 1560-1707*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

²⁵ Ver Gianfranco Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit: Max Weber’s Protestant Ethic*, Amherst, University of Massachusetts Press, 1983.

²⁶ Max Weber, *EP*, p. 125.

²⁷ Max Weber, “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo” (1920), en *EP*, pp. 355-388.

²⁸ Stephen D. Berger, “The sects and the breakthrough into the Modern World: on the centrality of the sects in Weber’s Protestant ethic Thesis”, *The Sociological Quarterly*, vol. 12, 1971, pp. 486-487.

²⁹ *Ibid.*, p. 488.

³⁰ Ver Max Weber, “Desarrollo de la ideología capitalista”, último capítulo de la *Historia económica general*, incluido como apéndice en Max Weber, *EP*, pp. 443-460.

³¹ En efecto, Dilthey había señalado, desde sus primeras obras (1870), una influencia recíproca entre el protestantismo y el capitalismo al discutir el papel de las sectas protestantes, aunque sólo fuera de pasada, en el contexto biográfico de la formación pietista del teólogo protestante Friedrich Schleiermacher (1768-1834), ver W. Dilthey, *Leben Schleiermachers. Auf Grund des Textes der 1. Auflage von 1870 und der Zusätze aus dem Nachlass*, Martin Redeker (ed.), vol. 13 de los *Gesammelte Schriften*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, pp. 209-217. “La vida de Schleiermacher” de Dilthey no fue traducida por Eugenio Ímaz, ni por nadie de su equipo, encargado de traducir diez tomos de las obras de Dilthey para el FCE. No obstante, hay un breve capítulo sobre Schleiermacher, incluido por Dilthey en 1905 en su “*Historia juvenil de Hegel*”, traducido por Ímaz en: W. Dilthey, *Hegel y el idealismo*, México, FCE, 1944, pp. 307-358.

³² Otro autor que abordó el tema de las relaciones entre capitalismo y protestantismo desde 1892 y que Max Weber tomó muy en cuenta al momento de redactar en 1904 sus ensayos, aunque sólo fuera porque era su colega en Heidelberg, fue el historiador Eberhard Gothein quien en su *Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwalds*, [“Historia económica de la selva negra”], Estrasburgo, Trubner, 1892, especialmente pp. 673-714, pone un fuerte énfasis en la importancia de la diáspora calvinista, después de la Masacre de San Bartolomé en 1572, como semillero del desarrollo de la economía capitalista en diversas partes del mundo. Hay un reconocimiento expreso por parte de Weber a la obra de Gothein en el cuerpo del texto original (Max Weber, *EP*, p. 87): “tiene razón Gothein cuando califica a la diáspora calvinista como el ‘vivero de la economía capitalista’”. Pero Weber también menciona explícitamente a diversos escritores del siglo XIX, especialmente ingleses, que también habían señalado ya la relación entre las creencias religiosas y la industrialización o el progreso económico: Matthew Arnold, John Keats, H. T. Buckle, J. E. T. Rogers, William Petty, Carlyle, Manley, temple, Wiskemann, Macaulay, Ashley, Doyle, Bernstein y Cunningham, y también aparecen por ahí Heine, Hermann Levy y hasta alguna referencia en *El espíritu de las leyes* de Montesquieu (ver especialmente la nota 95 en la página 278; la referencia a Montesquieu en las páginas 89-90 y la observación en la nota 22 de la página 88 donde, después de mencionar a Keats y Buckle, Weber concluye: “Por tanto, no constituye una ‘novedad’ afirmar aquí esta conexión sobre la que ya disertaron Laveleye, Matthew Arnold y otros; lo raro es la duda totalmente infundada sobre ella que hay que proceder a explicar”).

³³ Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 5.

³⁴ Ver Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Viena, Springer, 1932 y 1960, capítulo I.

³⁵ Ver especialmente los estudios aplicados en la segunda parte de Alfred Schütz, *Estudios sobre teoría social*, Néstor Míguez (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 95-269; y José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*, Madrid, Revista de Occidente, colección “obras inéditas de Ortega y Gasset”, 1958. Para la relación de la sociología de Ortega con la de Schütz quizá el mejor diagnóstico es el ofrecido por Jesús María Osés Gorraiz, *La sociología de Ortega y Gasset*, Barcelona, Anthropos, 1989, p. 310: “¿aporta la teoría orteguiana algo nuevo a lo expuesto por Husserl y Schütz? Creo que un cambio en la mirada del hecho interrelacional, pero ningún cambio sustantivo”.

³⁶ Martin Heidegger, “temporalidad e historicidad”, capítulo V de la segunda sección de *El ser y el tiempo*, José Gaos (trad.), México, FCE, 1962. La misma problemática es estudiada con agudos atisbos por Eduardo Nicol, *Historicismo y existencialismo. La temporalidad del ser y la razón*, México, El Colegio de México, 1950, capítulos VIII-X.

³⁷ Martin Heidegger, *El ser y el tiempo*, *op. cit.*, p. 37, donde expresamente se define la fenomenología como un método; p. 48 y p. 402, donde se define la hermenéutica como un modo de ser del *Dasein*. Ver también a este respecto la interpretación de Hans Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (1960), vol. I de *Gesammelte Werke*, Tübinga, Mohr, 1990, quien al describir la superación de Heidegger de la hermenéutica como un mero método de

las ciencias del espíritu, para convertirla en una categoría ontológica definitoria del “ser-ahí”, afirma en la p. 264: “Verstehen ist der ursprüngliche seinscharakter des menschlichen lebens selber” (“comprender es el carácter óntico original de la vida humana misma”).

³⁸ Ver Max Weber, “sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” (1913), en *Ensayos de metodología sociológica*, op. cit., pp. 175-221. En la nota 1, página 175, Weber menciona, al lado de Rickert y Simmel, la gran influencia de la *Allgemeine Psychopathologie* de Karl Jaspers en la confección de este artículo, donde hay repetidas referencias a la comprensión de conexiones y procesos “psicopáticos” como punto de partida para comprender aspectos “normales” de la acción social (p. 176). En la primera nota hay también una breve referencia a Husserl y Lask, pero se advierte expresamente que se trata de una influencia “mucho más indirecta”. En la “advertencia preliminar” con la que se inicia la sección “conceptos sociológicos fundamentales” (1920) y abre *Economía y sociedad*, Weber ya menciona en primerísimo lugar la influencia de Jaspers en su propia concepción de la *verstehen*, antes de Rickert y Simmel, y desaparece toda mención a Husserl y Lask. Ver Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 5: “Sobre el concepto ‘comprender’ (*Verstehen*) cf. la obra de K. Jaspers: *Allgemeine Psychopathologie*”.

³⁹ Ver Karl Jaspers, *Psicopatología general* (1913), R. O. Saubidet y D. A. Santillán (trads.), México, FCE, 1993. Ver especialmente las páginas 341-407 para la sección que más claramente muestra el intercambio entre Jaspers y Weber y la influencia que tuvo esta obra en el artículo del segundo “sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” de 1913 publicado en la revista *Logos*. Jaspers afirma que la evidencia de la comprensión tiene en sí misma un fundamento último, pero que “el reconocimiento de esta evidencia es la condición previa de la psicología comprensiva, así como el reconocimiento de la realidad de la percepción y la causalidad es la condición previa de las ciencias naturales [...]. Todo comprender de procesos reales particulares es por tanto más o menos un interpretar [...]. Pero en el caso particular real podemos afirmar la realidad de esa relación comprensible, sólo en la medida en que existen los datos objetivos (p. 343) [...]. Las condiciones se vuelven más claras por una comparación del comportamiento de las reglas causales y de las relaciones comprensibles evidentes con la realidad [...]. El conocer causal no encuentra jamás sus límites. En todas partes preguntamos, también en los procesos psíquicos, por las causas y los efectos. La comprensión en cambio encuentra fronteras en todas partes [...] todo límite de la comprensión es un nuevo estímulo para la interrogación causal (p. 345). Pero cuando se dice que una relación psíquica causal es vivida al mismo tiempo empáticamente, y que puede ser descubierta por la comprensión empática el mecanismo causal, se cae en un error [...]. La comprensión lleva a la explicación causal no como tal, sino a través del impulso a lo explicable (p. 346) [...] Lo primero es la captación subjetiva evidente de las relaciones psíquicas desde dentro, en tanto que son captables de ese modo; lo segundo, la exposición objetiva de las relaciones, consecuencias, regularidades, incomprensibles y explicables sólo causalmente” (p. 347). Esta división metodológica en dos pasos secuenciales también la sigue Weber, tal y como puede verse en su clásica definición de sociología, y por ello es la que también nosotros seguiremos en nuestra exposición. A final de cuentas, la clave de la manera como Weber entendió la relación entre explicación y comprensión no está ni en Husserl ni en Schütz, sino en Jaspers, así como para la cuestión de la comprensión en la historicidad, la clave apunta más bien en dirección de Dilthey.

⁴⁰ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire*, (1938), París, Vrin, 1969, p. 279.

⁴¹ Max Weber, “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (einleitung) (1920)” en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tubinga, Mohr, 1978, p. 252. Una traducción alterna puede encontrarse en Max Weber, *Ensayos de sociología de la religión*, vol. I, op. cit., p. 204: “Son los intereses, materiales e ideales, no las ideas, quienes dominan inmediatamente la acción de los hombres. Pero las ‘imágenes del mundo’ creadas por las ‘ideas’, han determinado, con gran frecuencia, como guardaguasas, los railes en los que la acción se ve empujada por la dinámica de los intereses”. El ‘guardaguasas’ es el empleado ferroviario que tiene a su cargo, en los cambios de vía, el manejo de las agujas para que cada tren marche por la vía que le corresponde.

⁴² Véanse además de la obra principal de 1932 citada en la nota 34, las siguientes: Alfred Schütz, *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974; *El problema de la realidad social*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974 (ambos corresponden a los volúmenes de *Collected Papers i y ii*, publicados respectivamente en 1962 y 1964); *The Collected Papers of Alfred Schütz, vol. III: Studies in Phenomenological Philosophy*, la Haya, Martinus Nijhoff, 1966; *The Phenomenology of the Social World*, G. Walsh y F. Lehnert (trads.), Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1967; *Alfred Schütz on Phenomenology and Social Relations: Selected Writings*, editados por Helmut R. Wagner, Chicago University Press, 1970; *The Structures of Life World* (en colaboración con Thomas Luckmann), Evanston, Illinois, Northwestern University Press, 1973; *Life Forms and Meaning Structure*, editada por Helmut R. Wagner, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1982.

⁴³ Ver Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tubinga, Mohr, 1951. El título de “*Wissenschaftslehre*” o “Doctrina de la ciencia” proveniente de una obra titulada así por J. G. Fichte, no fue elegido por Max Weber, sino por su viuda Marianne, quien era reconocida en el medio académico de Heidelberg como una autoridad en ese filósofo poskantiano por una monografía que había publicado sobre él y había sido supervisada por Rickert. Max Weber no le daba mayor importancia a esos escritos y seguramente no hubiera estado de acuerdo con que fueran recopilados bajo un título tan rimbobante como el elegido por su viuda. Aparte de los ensayos sobre stammler y Roscher y Knies, la mayor parte de esos ensayos pueden consultarse en: Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

⁴⁴ Ver Helmut R. Wagner, *Alfred Schütz: An Intellectual Biography*, Chicago, the University of Chicago Press, 1983, p. 14.

⁴⁵ Ver Carlo Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Florencia, Sansoni, 1940.

⁴⁶ Ver Paul rabinow y William M. Sullivan (eds.), *Interpretive Social Science. A Reader*, Berkeley, University of California Press, 1977; y Herta Nagl-Docekal, “towards a new theory of the Historical sciences: the relevance of *Truth and Method*”, en: Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of Hans Georg Gadamer*, Chicago, Open Court, “The Library of Living Philosophers”, vol. XXIV, 1997, pp. 193-203.

⁴⁷ Ver Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, El Colegio de México/FCE, 1997, p. 11.

⁴⁸ Georg Simmel, *Filosofía del dinero*, ramón García cotarelo (trad.), Madrid, instituto de estudios Políticos, 1976. Probablemente es en la distinción entre “forma” y “vida” del capitalismo donde más perceptible es la influencia de esta obra de Simmel sobre los ensayos de Weber acerca del protestantismo, pero también lo es en el tema de la dialéctica de los medios que se pervierten en fines en sí mismos, en cuanto destino fatídico de la modernidad. Ver al respecto, Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías, op. cit.*, especialmente pp. 156-157 y 220-222.

⁴⁹ Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, 2 vols., Leipzig, Duncker und Humblot, 1902. No hay traducción castellana de estos dos volúmenes, aunque sí de un tercero, publicado en 1927 y que por consiguiente ya no influyó en la obra de Weber. Ver Werner Sombart, *El apogeo del capitalismo*, 2 tomos, José urbano Guerrero (trad.), México, FCE, 1946.

⁵⁰ Ver Georg Jellinek, *La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano. Estudio de historia constitucional moderna*, Adolfo Posada (trad.), Madrid, librería General de Victoriano Suárez, 1908, actualmente reimpreso, junto con otros textos de la polémica desatada en Francia por la provocadora tesis del jurista de Heidelberg, en: G. Jellinek, E. Boutmy, E. Doumergue y A. Posada, *Orígenes de la Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano*, Jesús G. Amuchastegui (ed.), Madrid, editora nacional, 1984, especialmente pp. 225-260 para el texto de Jellinek. La traducción de Posada se basa en la segunda edición de 1903 e incluye muchas de las réplicas que elaboró Jellinek contra sus detractores franceses; la primera edición de *Die Erklärung der Menschen und Burgerrechte*, fue publicada en Leipzig, por la editorial Duncker & Humblot, en 1895 y

traducida al inglés por Max Farrand: G. Jellinek, *The Declaration of the Rights of Men and of Citizens*, Nueva York, Henry Holl & co., 1901; un año después, en 1902, fue traducido el texto de Jellinek al francés. Max Weber se sintió en 1896 fuertemente atraído por la tesis de Jellinek y desarrolló un paralelismo al estudiar las relaciones con el protestantismo, no de la Declaración de los derechos del hombre, sino del “espíritu del capitalismo”. La primera vez que Weber expuso los primeros avances de su tesis en público fue en el seminario de Jellinek en 1896, pero una enfermedad nerviosa le impidió redactarla hasta la segunda mitad de 1903. Ver Guenther Roth, “Jellinek and Weber”, en Reinhard Bendix y G. Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1971, pp. 308-310.

⁵¹ Puede encontrarse un estudio que analiza buena parte de las consecuencias que la tesis de Jellinek tiene para la interpretación del desarrollo del pensamiento político moderno en Francisco Gil Villegas, “De los monarcómacos a la Declaración de los derechos del hombre, pasando por la teoría de la soberanía” en Fernando Serrano Migallón (coord.), *Homenaje a Rafael Segovia*, México, El Colegio de México/FCE/Conacyt, 1998, pp. 507-531.

⁵² Heinrich Rickert, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*, Tubinga, Mohr, 1902. No hay traducción castellana de esta voluminosa obra, pero puede encontrarse un breve resumen, esquemático e incompleto, en una obra posterior de Rickert que ha gozado de mayor difusión: H. Rickert, *Ciencia cultural y ciencia natural* (1920), Manuel García Morente (trad.), Madrid, Espasa-Calpe, “colección austral”, 1943. En 1921, Heinrich Rickert dedicó a la memoria del recién fallecido Max Weber, la cuarta edición de su obra, orgulloso de que hubiera servido de cantera para una parte de la metodología de Weber.

⁵³ Ver sobre todo, Max Weber, “la ‘objetividad’ cognoscitiva en la ciencia social y la política social” (1904), en *Ensayos de metodología sociológica*, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 39-101.

⁵⁴ Georg Jellinek, *Teoría General del Estado* (1900), Fernando de los ríos (trad.), Buenos Aires, albatros, 1981, pp. 25-30.

⁵⁵ Max Weber, “Gedenkrede auf Georg Jellinek am 21. 3. 1991”, en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, op. cit., p. 15.

⁵⁶ Ver nota 5 en la página 96, donde Weber habla de “las brillantes imágenes que se encuentran en la *Philosophie des Geldes* de Simmel (último capítulo)”.

⁵⁷ Para una exposición de la dialéctica entre la “vida”, el “alma” y las “formas”, así como del sentido de los medios pervertidos en fines como diagnóstico de la tragedia de la cultura de la modernidad, ver Francisco Gil Villegas, “El fundamento filosófico de la teoría de la modernidad en Simmel”, *Estudios sociológicos*, El Colegio de México, vol. XV, núm. 43, enero-abril 1997, pp. 3-46. Para la influencia de Simmel en Weber en lo referente al diagnóstico de la modernidad como un problema de medios instrumentales transfigurados en fines, puede consultarse asimismo Francisco Gil Villegas, “Max Weber y Georg Simmel”, *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, vol. I, núm. 1, primavera 1986, pp. 73-79.

⁵⁸ Max Weber, *EP*, p. 287.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 57, nota 1.

⁶⁰ Ver Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, Maria Antonia Neira Bigorra (trad.), Guenther Roth y Harry Zohn (introd. y notas), México, FCE, 1995, pp. 263 y 324.

⁶¹ Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, op. cit., vol. I, pp. 21-22.

⁶² *Ibid.*, p. 25.

⁶³ Sombart desarrolló más ampliamente este punto en *Der Burgeois*, obra publicada en 1913 a la que Weber presentaría una fuerte crítica en las notas de su versión modificada en 1920 de sus ensayos sobre el

protestantismo. Ver Werner Sombart, *El burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, María Pilar Lorenzo y Miguel Paredes (trads.), alianza editorial, 1977, especialmente capítulos 9 y 13. También puede consultarse el excelente estudio elaborado por el investigador escocés Gordon Marshall, *En busca del espíritu del capitalismo. Ensayo sobre la tesis de Max Weber acerca de la ética protestante*, Eduardo L. Suárez (trad.), México, FCE, 1986, p. 68.

⁶⁴ Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, op. cit., vol. I, pp. 378-397, especialmente pp. 380-381 (nota: los párrafos cruciales de esta sección decisiva de la primera edición de 1902 de la obra mencionada, donde Sombart lanzó su desafío, fueron suprimidos en las varias ediciones de la misma a partir de 1916, las cuales aumentaron a tal grado que de hecho duplicaron la extensión de la edición original y deformaron su contenido. Sombart revisó tanto su obra maestra y le hizo tantas correcciones y adiciones, que hubiera sido mejor ponerle a esas ediciones posteriores un título diferente al de la primera versión).

⁶⁵ *Ibid.*, p. 379: “¿Quién duda que el dinero improductivo [o no usado] es inútil?”

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 380-381. La cita entrecomillada de la obra de Goethein, *Historia económica de la selva negra* (1892), aparece en una nota en la página 381, y nosotros la incrustamos en la cita textual para darle mayor continuidad al argumento desarrollado por Sombart. Por otro lado, éste es precisamente el párrafo que Sombart suprimió en ediciones posteriores de *Der moderne Kapitalismus*, probablemente porque ya no le pareció que Weber hubiera retomado el guante del desafío y hubiera elaborado justamente el estudio que Sombart quizá pensaba en 1902 que nadie iba a hacer o podía hacer.

⁶⁷ A lo largo de esta obra abreviaré el título de la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* como *Archiv*.

⁶⁸ Max Weber, *EP*, p. 87, nota 18.

⁶⁹ Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, op. cit., vol. I, pp. 383-384. La cita de la carta de colón la reproduce Sombart así, sin ningún acento y con un “excellentissimo” que parece más italiano que castellano, pero es que ésta la toma a su vez de una versión en francés de una obra de Alexander von Humboldt: *Examen critique de l’histoire de la Géographie du nouveau continent*, vol. 2 (1837), p. 40.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 383.

⁷¹ Max Weber, *EP*, p. 101-104.

⁷² *Ibid.*, p. 102.

⁷³ Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, op. cit., vol. I, pp. 382-383.

⁷⁴ Max Weber, *EP*, p. 96, nota 5.

⁷⁵ Talcott Parsons, “Capitalism in recent German literature: Sombart and Weber i”, *Journal of Political Economy*, vol. 36, diciembre de 1928, p. 659, reproducido en Peter Hamilton (ed.) *Max Weber: Critical Assessments*, vol. III, Londres, Routledge, 1991, p. 42.

⁷⁶ Arthur Mitzman, *Sociology and Estrangement. Three Sociologists of Imperial Germany*, 2ª ed., New Brunswick, Transaction Books, 1987, pp.188-189.

⁷⁷ Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1911. Siguiendo a Lujo Brentano, Weber criticó esta obra de Sombart desde la primera nota de la versión modificada en 1920 de sus ensayos sobre el protestantismo (ver Max Weber, *EP*, p. 73). Para una discusión más detallada de los múltiples prejuicios y debilidades de la tesis de Sombart sobre los judíos ver: Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism. Technology, Culture, and Politics in Weimar and the Third Reich*, Cambridge, cup, 1984, capítulo 6.

⁷⁸ A este respecto son particularmente pertinentes las observaciones de Gordon Marshall, *En busca del espíritu del capitalismo*, op. cit., capítulo III.

⁷⁹ Werner Sombart, *Lujo y capitalismo* (1912), Luis Isábal (trad.), Madrid, Revista de Occidente, 1928 (hay reimpresión en alianza editorial, 1979). Ver especialmente el capítulo 4, donde Sombart llega al extremo de sostener que el lujo de tener una casa chica con una amante fomentó el desarrollo del capitalismo; que los caprichos de Madame Pompadour ayudaron al mismo proceso, así como también contribuyó María Antonieta porque “fue la última ‘grande *cocotte*’ que dominó la corte de Francia”; o bien la siguiente expresión del manejo de fuentes a las que recurre Sombart: “fuente de inapreciable valor para el conocimiento del desarrollo del capitalismo temprano, son las cuentas de Madame du Barry que han llegado completas a nuestras manos” (p. 121). A Weber todo esto le parecía una manera de desvirtuar la seriedad de la investigación social. El volumen complementario sobre la guerra como promotora del espíritu capitalista, publicado en el mismo año de aparición de *Der Burgeois*, tampoco ayudó a que Weber modificara su opinión: Werner Sombart, *Krieg und Kapitalismus. Studien zur Entwicklungsgeschichte des modernen Kapitalismus*, vol. 2, Leipzig, Duncker & Humblot, 1913. (El vol. 1 de estos “Estudios sobre el desarrollo histórico del capitalismo moderno” lo constituye el ya citado *Lujo y capitalismo*, publicado en 1912).

⁸⁰ Friedrich Wilhelm Graf, “Friendship between experts: notes on Weber and troeltsch” en Wolfgang J. Mommsen y Jürgen Osterhammel (eds.), *Max Weber and his Contemporaries*, Unwin Hyman, 1989, pp. 215-233.

⁸¹ Troeltsch se refugió en una cátedra de filosofía de la Universidad de Berlín en 1915 porque ya no podía seguir ocupando la de teología en Heidelberg. Sus ensayos y discursos políticos con motivo de la Primera Guerra Mundial pueden encontrarse recopilados en Ernst Troeltsch, *Deutscher Geist und WestEuropa. Gesammelte kulturphilosophische Aufsätze und Reden*, Friedrich von Hügel (ed.), Tübinga, Mohr, 1925. Los ensayos y cartas sobre la revolución espartaquista de 1918 y los primeros años de vida política en la república de Weimar se encuentran recopilados en Ernst Troeltsch, *Spektator-Briefe. Aufsätze über die Deutsche Revolution und die Weltpolitik 1918/1922*, Friedrich Meinecke (introd.) y Friedrich von Hügel (ed.), Tübinga, Mohr, 1924.

⁸² Ernst Troeltsch, “Meine bücher” (1922) en *Gesammelte Schriften. Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, vol. IV, Friedrich von Hügel (ed.), Tübinga, Mohr, 1925, p. 11.

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno* [1911], Eugenio Ímaz (trad.), México, FCE, 1951.

⁸⁵ Reseñas de la época citadas en Friedrich Wilhelm Graf, “the German theological sources and Protestant church Politics” en Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *Weber’s Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 32-33.

⁸⁶ Max Weber, “Antikritisches schlusswort zum ‘Geist’ des Kapitalismus” [1910], en Johannes Winckelmann (ed.), *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Hamburgo, Siebenstern, 1981, p. 150. Ver traducción de este texto en Max Weber, *EP*, pp. 466-468, nota 2.

⁸⁷ Carta citada en Friedrich Wilhelm Graf, “The German Theological Sources...”, op. cit., p. 33.

⁸⁸ Ver Max Weber, *EP*, pp. 74-75. Al final de la nota, Weber señala las diferencias entre él y Troeltsch en virtud de que mientras el segundo “se fija principalmente en la doctrina, a mí me interesa sobre todo el efecto práctico de la religión”.

⁸⁹ Weber cita en la primera versión de *La ética protestante* al artículo de Troeltsch, ver notas 87, p. 194, y 6, pp. 159-160 de *EP*: “también el artículo sobre los ‘moralistas ingleses’ de Ernst Troeltsch en la *Realenzyklopädie für Protest. Theol. U. Kirche*, [Enciclopedia de la Iglesia y la teología protestante], 3ª ed.”, es decir, la

correspondiente a 1903, un año antes de la aparición del primer artículo de Weber sobre el protestantismo.

⁹⁰ Friedrich Wilhelm Graf, “Friendship between experts...”, *op. cit.*, p. 223.

⁹¹ Max Weber, “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, en *EP*, p. 355, nota 1. La gran obra de Troeltsch a la que se refiere Weber en esta nota es Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga, Mohr, 1912. No hay traducción castellana, pero sí hay una inglesa: Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, 2 vols., Olive Wyon (trad.), Londres, George Allen & Unwin, 1931.

⁹² Ver Max Weber, *EP*, p. 289, nota 115.

⁹³ Friedrich Wilhelm Graf, “Friendship between experts...”, *op. cit.*, p. 222.

⁹⁴ *Idem.*

⁹⁵ Ver el desarrollo mucho más extenso que a este respecto presenta Friedrich Wilhelm Graf, en “the German theological sources...”, *op. cit.*, pp. 34-46.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 34: “La fuente teológica más importante para *La ética protestante* proviene del teólogo de Berna, Matthias Schneckenburger, *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*, Stuttgart 1855”. Ver la referencia de Weber a esta obra, especialmente en la nota 16 de la página 142.

⁹⁷ Ver Friedrich Wilhelm Graf, “Friendship between experts.....”, *op. cit.*, nota 52, pp. 231-232.

¹ Hill, quien fuera discípulo de otro célebre historiador de Balliol, Richard Henry Tawney, presentó su posición teórica más explícita con respecto a Weber en un ensayo de homenaje a su maestro. Ver Christopher Hill, "Protestantism and the Rise of Capitalism", en F. J. Fisher (ed.), *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England in Honour of R. H. Tawney*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, pp. 15-39. No obstante, la tesis weberiana es puesta a prueba con mayor evidencia documental en Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Londres, Secker & Warburg, 1964. Para dos registros recientes que ven en Christopher Hill a un historiador que se vale de la tesis weberiana en sus investigaciones históricas, ver Philip Benedict, "The Historiography of Continental Calvinism", en Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic, op. cit.*, p. 317; y Alastair Hamilton, "Max Weber's *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*", en Stephen Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 161, donde se afirma: "Weber still has a distinguished and influential follower in Christopher Hill".

² Las críticas de Fischer y Rachfahl de 1907, 1908 y 1910 a la tesis de Weber, así como las respuestas de éste, aparecieron como reseñas o artículos en revistas académicas alemanas de principios de siglo, pero pueden consultarse hoy en la excelente compilación de Winckelmann, ver Johannes Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Múnich, Siebenstern, pp. 11-345.

³ Ferdinand Jakob Schmidt, "Kapitalismus und Protestantismus", *Preußische Jahrbücher*, vol. CXXII, núm. 2, noviembre de 1905, pp. 189-230.

⁴ Hans Delbrück, "Besprechung von Werner Sombart, *Des moderne Kapitalismus*", *Preußische Jahrbücher*, vol. CXIII, núm. 3, septiembre de 1903, pp. 333-350.

⁵ Ferdinand Jakob Schmidt, "Kapitalismus und Protestantismus", *op. cit.*, pp. 191-192. Las traducciones que aparecen en esta obra fueron realizadas por mí, salvo en los casos que indique lo contrario; asimismo, las cursivas pertenecen a las fuentes originales.

⁶ *Ibid.*, p. 193.

⁷ *Idem.*

⁸ *Ibid.*, p. 198.

⁹ *Ibid.*, pp. 194-195.

¹⁰ *Ibid.*, p. 195. "Aber so steht die Sache, Gott sei Dank, nicht. Denn hinter und über dem reformierten Rationalismus erhebt sich erst die tiefere und umfassendere Idee des ursprünglichen Protestantismus, wie sie nicht nur religiös in dem Geist Luthers, sondern auch künstlerisch in dem Geist Bachs, Schillers und Goethes und philosophisch in dem Kants, Fichtes und Hegels ans Licht der Welt getreten ist".

¹¹ *Ibid.*, p. 196.

¹² *Ibid.*, p. 208. "Nur im Zeitalter des klassischen Idealismus, wo der Geist des Protestantismus sich in der Form der Kunst und Philosophie entfaltet hat, ist ein bedeutsamer Fortschritt zur ästhetischen und theoretischen Entwicklung dieser neuen Menschheitsidee gemacht worden. In der gegenwärtigen Lage aber, in der sich alles darum dreht, wie der Mensch von der dämonischen Herrschaft der Sache über die Person wieder erlöst zu werden vermag, kann diese Befreiung nur aus der allseitigen Verwirklichung derjenigen Idee kommen, in der die Knechtung der Person durch die Sache oder das Werk schlechthin aufgehoben ist. Das aber ist die Idee des lutherischen Protestantismus und des Deutschen Idealismus überhaupt".

¹³ *Ibid.*, p. 229.

¹⁴ *Ibid.*, p. 230.

¹⁵ Max Weber, “Mi palabra final a mis críticos” [1910], *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Francisco Gil Villegas (ed. y trad.), México, FCE, 2003, p. 466, nota 2.

¹⁶ *Ibid.*, ver la selección de los textos pertinentes de esas obras que incluyo como apéndices en mi edición crítica y comentada, pp. 394-460.

¹⁷ G. von Schulze-Gaevernitz, *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des zwanzigssten Jahrhunderts* [*Imperialismo británico y libre comercio inglés a principios del siglo veinte*], Leipzig, Duncker & Humblot, 1906. Esta obra fue reimpresa en 1915 durante la Primera Guerra Mundial.

¹⁸ *Ibid.*, p. 412, nota 37: “[...] die Aufsätze Webers bilden ein bewunderungswürdiges Zeugnis Deutscher Gelehrtenarbeit”.

¹⁹ *Ibid.*, p. 10: “Der kapitalistische Geist selbst ist das ergebnis äußerst verwickelter geistesgeschichtlicher entwicklungszeiten. Auf die Zusammenhänge mit der Kirchenreformation hat Max Weber neuerdings ein glänzendes Schlaglicht geworfen”.

²⁰ *Ibid.*, pp. 11-25.

²¹ *Ibid.*, p. 11.

²² *Ibid.*, pp. 11-12.

²³ *Ibid.*, p. 27.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Idem.*: “Troeltsch und Max Weber sehen den Grund dieser Verdiesseitigung im Zentraldogma des calvinismus, in der Lehre von der Prädestination, welche zeitweise die angelsächsische Völkseele tief beeinflusste”.

²⁶ *Ibid.*, pp. 159-242.

²⁷ *Ibid.*, pp. 46-47, y también en la recapitulación de la p. 69.

²⁸ *Ibid.*, p. 46.

²⁹ *Ibid.*, p. 29.

³⁰ Max Weber, *EP*, nota 2, pp. 466-467.

³¹ Gerhart von Schulze-Gaevernitz, “Die geistigen Grundlagen der angelsächsischen Weltherrschaft i”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 56, 1926, pp. 26-65; “Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der angloamerikanischen Weltsuprematie II. Die Wurzel der Demokratie”, *Archiv*, vol. 58, 1927, pp. 60-112; y “Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der angloamerikanischen Weltsuprematie III. Die Wirtschaftsethik des Kapitalismus”, *Archiv*, vol. 61, 1929, pp. 225-265. Nótese que a partir del segundo artículo Schulze-Gaevernitz modifica el título para hacerlo un poco más preciso en virtud de las críticas recibidas en la primera entrega, así como también debió modificar la ortografía del gentilicio “anglosajón”, para quedar corregido como “Los fundamentos histórico-espirituales de la supremacía mundial angloamericana”, y sustituirlo en el tercero, y más importante artículo para nuestros propósitos de investigación, como la “supremacía mundial angloamericana”, donde ya aborda específicamente el tema de “La ética económica del capitalismo”

³² Ver Dieter Krüger, “Max Weber and the younger Generation in the *Verein für Sozialpolitik*”, en Wolfgang J. Mommsen y Jürgen Osterhammel (eds.), *Max Weber and his Contemporaries*, Londres, Unwin Hyman, 1987, p. 76.

³³ Ver Karl H. Fischer, “Kritische beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung *Die protestantische Ethik*

und der Geist des Kapitalismus”, *Archiv*, vol. 25, 1907, pp. 232-242; reproducido actualmente en Johannes Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II, op. cit.*, pp. 11-24.

³⁴ Max Weber, “Kritische bemerkungen zu den vorstehenden ‘Kritischen beitragen’”, *Archiv*, vol. 25, 1907, pp. 243-249, actualmente reproducido en Johannes Winckelmann (comp.) *Die protestantische Ethik II, op. cit.*, pp. 27-37. Ver especialmente pp. 28-29, donde Weber afirma: “Fischer incluso me acusa de una ‘interpretación idealista de la historia’ y de derivar el capitalismo de Lutero. Pero yo rechacé expresamente como ‘tonta y doctrinaria’ la posibilidad de una tesis que proponga que la Reforma creó *por sí misma* el espíritu del capitalismo, ‘o incluso’ el capitalismo mismo (como *sistema* económico) [*Archiv*, vol. XX, p. 54]. “Por supuesto que importantes formas de empresa capitalista anteceden considerablemente a la Reforma protestante. Y, sin embargo, no me escapo de que se cite *contra mí* a este último hecho, absolutamente innegable, apelando al trabajo de mi amigo Sombart. Y mientras que yo protesté claramente contra el uso de las conexiones históricas que discutí para construir cualquier tipo de interpretación ‘idealista’ (‘espiritualista’ en mi terminología) de la historia [*Archiv*, vol. XXI, p. 110], mi crítico no sólo me imputa tal interpretación, sino que incluso se atreve a considerar que imagino la transformación de la ética baptista como ‘un proceso lógico en sentido hegeliano’”.

³⁵ *Ibid.*, p. 27: “A pesar de haber afirmado el contraste en ‘espíritu’ entre los dichos de Jakob Fugger y Benjamín Franklin [*Archiv*, vol. 20, p. 15], mi crítico me atribuye haber encontrado ese espíritu igualmente *en ambos*. Tomé a Franklin como una de las varias ilustraciones para lo que de una manera *ad hoc* bauticé como ‘espíritu del capitalismo’ y para demostrar que este ‘espíritu’ no está simplemente vinculado *a formas de empresa económica* [*Archiv*, vol. XX, p. 26]. Pese a ello, mi crítico piensa que yo traté la perspectiva mental de Franklin en un lugar como idéntica al espíritu capitalista, y en otra parte como algo diferente al mismo”.

³⁶ *Ibid.*, p. 30: “Hubiera sido tan absurdo pensar que el calvinismo debió haber creado formas de empresa capitalista en un país con las condiciones geográficas y culturales de Hungría durante el tiempo de su periódica subyugación a manos de los turcos, como esperar que hubiera creado yacimientos de carbón en el suelo de Holanda”.

³⁷ *Ibid.*, p. 31: “Por lo tanto, rechazo la responsabilidad por los malos entendidos que abundan en la presente ‘crítica’. Sin embargo, en una edición posterior de mis artículos, procuraré remover de nueva cuenta cualquier frase que pudiera ser posiblemente entendida como que sugiero una derivación de las *formas* económicas de los motivos religiosos, que es algo que yo jamás sostuve. Donde sea posible trataré incluso de aclarar, todavía más, que lo que traté de ‘derivar’ del ascetismo, en su apropiación protestante, fue el espíritu de un modo de conducción de vida [*Lebensführung*] ‘metódica’, y que este espíritu se encuentra tan sólo en una relación de ‘adecuación’ [*Adäquanz*] hacia las formaciones económicas, pero en una relación que, sin embargo, considero de la mayor importancia para nuestra historia cultural”.

³⁸ *Ibid.*, pp. 31-32: “Lamentablemente tampoco puedo encontrar ningún uso, absolutamente para nada, de los comentarios más ‘psicológicos’ de mi crítico. Cuando argumenté que el actual Estado de conocimientos confiables en psicología era insuficiente para aplicarlos con seguridad a un problema concreto de la historia religiosa, tal como es el significado de ciertos procesos ‘históricos’ en el pietismo temprano [*Archiv*, vol. 20, p. 45, nota 79], ciertamente no estaba pensado en el tipo de esfuerzos que practica mi pobre crítico, sino en la investigación *exacta y rigurosa* que se ha hecho sobre la histeria. Si llega a haber algún atisbo valioso sobre este problema, sólo cabe esperarlo de este tipo de investigación seria. En cambio, lo que mi crítico propone en su reseña sólo me ha mostrado lo inservible que tal ‘psicología’ resulta para la explicación histórica del tipo de fenómenos que yo abordé [...] y por lo que se refiere a las cuestiones que *a mí* me interesan, la investigación científica, seria y rigurosa, sobre la patología religiosa lamentablemente todavía está en pañales”.

³⁹ Ver Karl H. Fischer, “Protestantische ethik und ‘Geist des Kapitalismus’. Replik auf Herrn Professor Max Webers Gegenkritik”, *Archiv*, vol. 26, 1908, pp. 270-274, reproducido en Johannes Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II, op. cit.*, pp. 38-43.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 38-39.

⁴¹ *Ibid.*, p. 38.

⁴² *Ibid.*, p. 40.

⁴³ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 43.

⁴⁵ Max Weber, “bemerkungen zu der vorstehenden ‘Replik’”, *Archiv*, vol. 26, 1908, pp. 275-283, reproducido en Johannes Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II, op. cit.*, pp. 44-56, especialmente p. 52, donde Weber afirma: “Tampoco voy a aceptar estas observaciones cuando vienen de un incompetente” [Von einem inkompetenten lasse ich mir auch diese nicht gefallen], o bien al final de la nota 3 en la p. 54 cuando afirma “Pero no voy a permitir que un incompetente total en cuestiones fácticas venga a imputarme una construcción ‘idealista’ de la historia, cuando siempre he protestado con buenas razones contra ello, y ahora incluso expresamente reclama que yo ni siquiera vi esos problemas”. [Aber mir eine ‘idealistische’ Geschichtskonstruktion zu imputieren, gegen die ich mit Grund verwahrt habe, und jetzt gar ausdrücklich zu behaupten, ich sähe diese Probleme nicht, das ist mehr, als ich mir, noch dazu von einem sachlich ganz Inkompetenten, bieten lasse].

⁴⁶ Ver Wilhelm Dilthey, “ideas acerca de una psicología descriptiva y analítica (1894)”, *Psicología y teoría del conocimiento*, vol. VI de sus *Obras*, Eugenio Ímaz (trad.), México, FCE, 1945, pp. 191-352; *El mundo histórico* (1908), vol. VII de sus *Obras*, Eugenio Ímaz (trad.), México, FCE, 1944, especialmente pp. 91-215. Para la interpretación de este desplazamiento de la psicología a la hermenéutica cultural en los intentos de fundamentar las ciencias del espíritu por parte de Dilthey, ver Michael Ermarth, *Wilhelm Dilthey: The Critique of Historical Reason*, Chicago, Chicago University Press, 1978, especialmente p. 232: “The alteration in Dilthey’s concept of experience had wide repercussions for his notion of the foundations and *Grundwissenschaft* of the human sciences. The focus of his thought moved away from the subjective acts of experience to the intersubjective and mediated contents of experience, which are not primarily psychological but cultural and historical”.

⁴⁷ Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas*, tomo i, Manuel García Morente y José Gaos (trads.), Madrid, Revista de Occidente, 1929, pp. 67-197.

⁴⁸ Edmund Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*, Elsa Tabernig (trad.), Buenos Aires, Nova, 1962, especialmente pp. 49-73. Para la correspondencia de 1911 entre Dilthey y Husserl, donde el primero le asegura al segundo haber superado ya las limitaciones psicologistas, explicando además las razones para ello, ver “correspondencia entre Dilthey y Husserl” en las pp. 75-87 de esa misma edición.

⁴⁹ Max Weber, “bemerkungen zu der vorstehenden ‘Replik’”, en Johannes Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II, op. cit.*, p. 44.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 47.

⁵¹ *Ibid.*, p. 52.

⁵² *Ibid.*, pp. 47-48.

⁵³ P. T. Forsyth, “Calvinism and Capitalism I”, *Contemporary Review*, núm. 97, 1910, pp. 728-741, y “Calvinism and Capitalism II”, *Contemporary Review*, núm. 98, 1910/1911, pp. 74-87. Ambos artículos se encuentran actualmente reproducidos en Peter Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assessments 2*, vol. III, Londres, Routledge, 1991, pp. 9-31. Aquí citaremos esta última fuente.

⁵⁴ P. T. Forsyth, “Calvinism and Capitalism I”, en Peter Hamilton, *op. cit.*, p. 15.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 19.

⁵⁶ *Ibid.*, nota, p. 20, donde aparentemente Forsyth no da correctamente la fuente de donde tomó el artículo de Weber cuando afirma: “It appeared in *Archiv für Sociale Gesetzgebung und Statistik*, XX, XXI, 1905”, en vez de citar al *Archiv* y escribir *Sociale* en vez de *Sozial*. No obstante, el nombre original del *Archiv*, desde su fundación en el siglo XIX, había sido, en efecto, *Archiv für Sozial Gesetzgebung und Statistik*, pero cambió de nombre en 1903 cuando lo adquirieron Weber y Sombart con el dinero de Edgar Jaffe, el marido de Else von Richthofen quien posteriormente sería la amante de Max Weber, y la mejor amiga de Marianne, así como la futura mujer de Alfred Weber. El *Archiv* conservó la numeración original desde su fundación hasta 1933, a pesar de haber cambiado de nombre en 1903.

⁵⁷ P. T. Forsyth, “Calvinism and Capitalism II”, en Peter Hamilton, *op. cit.*, p. 24.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 26-31.

⁵⁹ Felix Rachfahl, “Kalvinismus und Kapitalismus”, *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, vol. 3, 1909, pp. 1217-1238, 1249-1268, 1287-1300, 1319-1334, 1347-1366; reproducido en Johannes Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II*, *op. cit.*, pp. 57-148, ver especialmente pp. 93-105, para los puntos aquí señalados.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 75.

⁶¹ *Ibid.*, p. 81.

⁶² *Ibid.*, pp. 82-93.

⁶³ *Ibid.*, pp. 104-105.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 108-112.

⁶⁵ Felix Rachfahl, “Nochmals Kalvinismus und Kapitalismus”, *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, vol. 4, 1910, pp. 689-702, 717-734, 755-768, 775-794; reproducido en Johannes Winckelmann (comp.), *op. cit.*, pp. 245-254, ver especialmente pp. 268-269 para la cuestión de la tolerancia.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 268-270.

⁶⁷ Max Weber, “Antikritisches zum ‘Geist’ des Kapitalismus”, *Archiv*, vol. 30, 1910, pp. 176-202, y “Antikritisches schlusswort zum ‘Geist’ des Kapitalismus”, *Archiv*, vol. 31, 1910, pp. 554-599, reproducidos ambos en Johannes Winckelmann (comp.), *op. cit.*, pp. 149-175, 283-345.

⁶⁸ Max Weber, “Antikritisches zum ‘Geist’ des Kapitalismus”, *op. cit.*, p. 176, nota 8.

⁶⁹ Max Weber, “Antikritisches Schlusswort...”, *op. cit.*, pp. 306-307, 323.

⁷⁰ Max Weber, “Antikritisches zum ‘Geist’ des Kapitalismus”, *op. cit.*, pp. 164-165, 169.

⁷¹ Max Weber, *EP*, p. 492.

⁷² *Ibid.*, pp. 512-515. Con respecto a la inhibición de las fuerzas del ascetismo protestante en Holanda, Weber agrega en la nota 28 de la página 515 lo siguiente: “Pero naturalmente que estas fuerzas no fueron aplastadas por el arminianismo ni tampoco por la indiferencia entre ciertas élites políticas que mencioné en mi ensayo original. Porque fuerzas equivalentes también las hubo en otras partes, y en Holanda fue el estrato social superior el que más frecuentemente pugnó, al menos parcialmente, por renunciar a la actividad capitalista al ‘ennoblecere’ sus fortunas (mediante la compra de latifundios como en Inglaterra). Por cierto que a pesar de los expresos comentarios en mi ensayo original sobre el arminianismo, Rachfahl todavía se tomó la tarea de describir estos hechos ampliamente conocidos como si fueran poco familiares para mí”. A la siguiente nota, en la misma página,

Weber aclara que las causas del estancamiento holandés eran primordialmente políticas: “Que no haya malos entendidos aquí: este estancamiento tenía definitivamente ciertas causas políticas, tanto internas como externas. Lo cual no debería excluir de ningún modo la importancia de la dispersión y fractura de la vida ascética”. Si transcribimos textualmente estas notas es porque ahí Weber no sólo responde a Rachfahl, sino también *avant la lettre* a otros futuros críticos que por lo visto nunca leyeron esta respuesta de Weber, y probablemente ni siquiera estaban informados de su existencia. Pienso concretamente en los siguientes casos: Albert Hyma, “Calvinism and Capitalism in the Netherlands, 1555-1700”, *Journal of Modern History*, vol. 10, 1938, pp. 321-343; Albert Hyma, *From Renaissance to Reformation*, Grand Rapids, Erdman, 1951; W. F. Wertheim, “Religion, Bureaucracy and Economic Growth” [1962], reproducida en Shmuel N. Eisenstadt (comp.), *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968, pp. 259-270, y Hugh Trevor-Roper, *The Crisis of the Seventeenth Century*, Indianapolis, Liberty Fund, 1967, pp. 12-17.

⁷³ Max Weber, *EP*, p. 518: “Y la génesis del ‘espíritu’ del capitalismo, en mi sentido del término, pudiera ser entendido como la transformación del romanticismo del aventurismo económico en el racionalismo económico de la práctica metódica de vida”.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 517, nota 30, ver el original alemán para quien desee verificar si exageré algo en mi traducción donde Weber dice: “...und von jenen seiten (es decir, del lado de los teólogos), nicht aber von solchen gelegentlich dilettantisch hineinpfuschenden Klopffechtern, wie Rachfahl, erwartete ich fructbare und belehrende Kritik”, en Johannes Winckelmann (comp.), *op. cit.*, p. 345, nota 29.

⁷⁵ Ver Henri Sée, “Dans quelle mesure puritains et juifs ont-ils contribué aux progrès du capitalisme moderne?”, *Revue historique*, vol. 155, mayo-agosto de 1927, pp. 57-68; Henri Hauser, “Les idées économiques de Calvin”, capítulo II de *Les débuts du capitalisme*, París, Alcan, 1927, reproducido en Philippe Besnard (comp.), *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, Armand Colin, 1970, pp. 208-225; Hector M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933; Amintore Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milán, Vita e Pensiero, 1934; Patrick Gordon Walker, “Capitalism and the Reformation”, *The Economic History Review*, vol. VIII, núm. 1, noviembre de 1937, pp. 1-19; Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1946; Albert Hyma, *From Renaissance to Reformation*, Grand Rapids, Michigan, Erdman, 1951; Kurt Samuelsson, *Ekonomi och religion*, Estocolmo, Kooperativa Förbundet, 1957; Hugh Trevor-Roper, “Religion, the Reformation, and Social Change” en G. A. Hayes-McCoy (comp.), *Historical Studies IV. Papers read before the Fifth Irish Conference of Historians, held in University College Galway in May 1961*, Londres, Bowes & Bowes, 1963, pp. 18-43; Herbert Lüthy, “calvinisme et capitalisme. Les thèses de Max Weber devant l’histoire”, *Preuves*, núm. 161, 1964, pp. 3-22; Jere Cohen, “Rational Capitalism in Renaissance Italy”, *American Journal of Sociology*, vol. 85, 1980, pp. 1340-1355; Malcolm H. MacKinnon, “Part I: Calvinism and the Infallible Assurance of Grace: the Weber Thesis Reconsidered” y “Part II: Weber’s Exploration of Calvinism: The Undiscovered Provenance of Capitalism”, *British Journal of Sociology*, vol. 39, núms. 1 y 2, 1988, pp. 143-177, 178-210, respectivamente.

⁷⁶ Ernst Troeltsch, “Die Kulturbedeutung des Kapitalismus” [1910], en Johannes Winckelmann (comp.), *op. cit.*, pp. 191-192.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 199-200.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 199.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 212-214.

⁸⁰ Ver Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno* [1911], Eugenio Ímaz (trad.), México, FCE, 1951.

⁸¹ *Supra*, p. 52.

⁸² Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, op. cit., p. 11, nota.

⁸³ *Ibid.*, p. 51.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 91.

⁸⁵ Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tubinga, Mohr, 1912; traducción inglesa de Olive Wyon como *The Social Teachings of the Christian Churches*, Londres, George Allen & Unwin, 1931. Para las referencias de Weber a esta obra, en su versión modificada de 1920 sobre *La ética protestante*., ver notas en las páginas 74-75, 136, 158, 160, 231, 260 y 289.

⁸⁶ Ernst Troeltsch, *The Social Teachings...*, op. cit., capítulo III: "Protestantism", pp. 461-991; sección 3: "Calvinism", pp. 576-691.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 641-650, 807-820. Las referencias explícitas a los estudios de Weber aparecen en las extensas notas que se encuentran recopiladas, en la traducción inglesa, al final del texto de Troeltsch, pp. 884, 892-894, 911-919, 937, 958-960, 986-990.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 641, nota 381 y p. 911.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 987, nota 510, p. 809, p. 989, nota 512, p. 815.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 915, nota 388, p. 644.

⁹¹ *Ibid.*, p. 916, nota 389, p. 645.

⁹² *Ibid.*, pp. 892-893, nota 337, p. 608.

⁹³ *Ibid.*, p. 911, nota 381, p. 641.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 917, nota 392, p. 647.

⁹⁵ Werner Sombart, *El burgués*, op. cit., p. 363.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 245-260.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 261.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 274.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 247-248.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 253.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 257.

¹⁰² *Ibid.*, p. 252.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 271.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 262.

¹⁰⁵ Werner Sombart, *Die Juden und das Wirtschaftsleben*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1911.

¹⁰⁶ Werner Sombart, *El burgués*, op. cit., pp. 275-279.

¹⁰⁷ Werner Sombart, *Die Juden und die Wirtschaftsleben*, op. cit., p. 212.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 222.

- ¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 293.
- ¹¹⁰ Werner Sombart, *El burgués*, *op. cit.*, p. 274.
- ¹¹¹ “Carta de Max Weber a Werner Sombart del 2 de diciembre de 1913”, en M. Rainer Lepsius y Wolfgang J. Mommsen (eds.), *Max Weber Briefe 1913-1914, Gesamtausgabe*, sección II, cartas, vol. 8, Tübinga, Mohr, 2003, p. 414.
- ¹¹² *Ibid.*, p. 415.
- ¹¹³ *Idem.*
- ¹¹⁴ “Carta de Weber a Sieverking del primero de diciembre de 1913”, *op. cit.*, pp. 412-413.
- ¹¹⁵ “Carta de Weber a Sombart del 20 de diciembre de 1913”, *op. cit.*, p. 432.
- ¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 432-433.
- ¹¹⁷ *Ibid.*, p. 433.
- ¹¹⁸ *Idem.*
- ¹¹⁹ Ver Karl Jaspers, “Anotaciones al pensamiento político de Max Weber” [1962], *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Rufino Jimeno Peña (trad.), Madrid, Gredos, 1972, p. 424: “No hubo forma de distraer la conversación hacia otros temas. Weber fue poniéndose cada vez más furioso y más encendido, Schumpeter cada vez más sarcástico y quedo. El público presente en el café empezó a mirarlos curiosamente y a escuchar lo que decían, hasta que Max Weber saltó de la mesa y le increpó: ‘esto no hay quien lo aguante’, y corrió a la calle seguido de Hartmann, quien tuvo que llevarle el sombrero que había dejado en la percha junto a la mesa. Schumpeter, que no se había movido de la mesa, dijo, por todo comentario, con una sonrisa: ¡‘Cómo es posible gritar de esa manera en un café!’”
- ¹²⁰ Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübinga, Mohr, 1922, p. 609.
- ¹²¹ Max Scheler, “Der Bourgeois” [1913]; “Der Bourgeois und die religiösen Mächte” [1914]; “Die Zukunft des Kapitalismus” [1914], recopilados por primera vez en forma conjunta como “Der Bourgeois... Drei aufsätze zum Problem des kapitalistischen Geistes” [1915], en Max Scheler, *Abhandlungen und Aufsätze*, Leipzig, Verlag der Weißen bücher, 1915. Tal colección de ensayos es más conocida a partir de su segunda edición, cuando apareció con otro título: Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig, Neue Geist, 1923; posteriormente este volumen sería incorporado como el tomo III de las obras completas: Max Scheler, *Vom Umsturz der Werte*, Berna, Francke Verlag, 1972. La más reciente y accesible publicación de esos artículos de 1914/1915 se encuentra en Max Scheler, *Ethik und Kapitalismus. Zum problem des kapitalistischen Geistes*, Klaus Lichtblau (comp.), Berlín, Philo, 1999, pp. 69-127, que es la versión que aquí citaremos.
- ¹²² Max Scheler, “Der Bourgeois”, en *Ethik und Kapitalismus...*, *op. cit.*, p. 72. Donde Scheler siente haber hecho aportaciones importantes para la clarificación de la noción del *espíritu protestante* es en *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* [1912], traducción de José Gaos como *El resentimiento en la moral*, Madrid, Revista de Occidente, 1927.
- ¹²³ Max Scheler, “Der Bourgeois”, *op. cit.*, pp. 88-89.
- ¹²⁴ Max Scheler, “Der Bourgeois und die religiösen Mächte”, *op. cit.*, pp. 91-92.
- ¹²⁵ *Ibid.*, pp. 92-93.
- ¹²⁶ *Ibid.*, pp. 110-111.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 94. Años más tarde, en 1930, el jesuita J. B. Kraus desarrollaría de una manera mucho más detallada y erudita esta misma crítica de Scheler a Sombart con respecto a los riesgos de sacar fuera del contexto medieval el pensamiento tomista y escolástico, a fin de extrapolarlo infortunadamente a una moderna concepción del mundo con la que no tiene nada en común. Ver J. B. Kraus, *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. Eine vergleichende dogmengeschichtliche Übergangsstudie*, Múnich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1930, especialmente pp. 62-66. En el próximo capítulo analizaremos con mayor detalle esta importante obra.

¹²⁸ Max Scheler, “Der Bourgeois und die religiösen Mächte”, *op. cit.*, p. 94.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 97-100.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 96.

¹³¹ *Idem.*

¹³² *Ibid.*, p. 103.

¹³³ *Ibid.*, pp. 105-106.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 109-110.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 110-111.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 111.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 112.

¹⁴⁰ Ver, por ejemplo, Max Scheler, “Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus” [1919], *Politischpädagogische Schriften*, Manfred S. Frings (ed.), vol. 4 de sus *Gesammelte Werke*, Berna, Francke, 1982, pp. 619-621.

¹⁴¹ Max Scheler, “Die Zukunft des Kapitalismus” [1914], *Ethik und Kapitalismus*, *op. cit.*, pp. 114-116.

¹⁴² Max Scheler, “Christlicher Sozialismus als Antikapitalismus”, *op. cit.*, pp. 673-674.

¹⁴³ Max Scheler, *Ética. Nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, 2 vols., Hilario Rodríguez Sanz (trad.), Buenos Aires, Revista de Occidente Argentina, 1948. Ver especialmente pp. 13-14 del “Prólogo” de 1921 a la segunda edición: “El ‘principio de *solidaridad*’, rigurosamente fundamentado por primera vez en el presente libro, halla su aplicación —en una obra especial sobre el solidarismo como base de la filosofía social y la filosofía de la historia —al enjuiciamiento del conjunto de la modernidad europea (particularmente al problema del capitalismo)”.

¹⁴⁴ *Ibid.*, vol. II, p. 341.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 340.

¹⁴⁶ Karol Wotjyla, *Max Scheler y la ética cristiana*, Gonzalo Haya (trad.), Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1982. Para otros escritos donde Wotjyla aborda ideas éticas provenientes de Scheler, ver Karol Wotjyla, *Primat des Geistes. Philosophische Schriften*, Stuttgart, Seewald, 1980.

¹⁴⁷ Por supuesto que el programa asistencialista de solidaridad del ex presidente mexicano Carlos Salinas no buscaba sustituir el funcionamiento de un modelo económico capitalista por algo diferente, pero sí tomó el nombre inspirado en el éxito del movimiento de solidaridad en Polonia durante la primera mitad de los años

ochenta. Aunque sea tan sólo por la terminología y por la búsqueda de la bendición papal para alguna de las obras hechas con ese nombre, el programa mexicano se relacionó con las ideas del Scheleriano Wotjyla.

¹⁴⁸ W. Cunningham, *Christianity and Economic Science*, Londres, J. Murray, 1914.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. v: “This volume contains the substance of a course of five Lectures which I delivered last October, at the London School of Economics, on the Influence of Religious Conceptions upon the Historical Development of Economic Doctrines and Theories. I have been conscious throughout of my indebtedness to the erudite and suggestive work of Dr. Troeltsch, entitled *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*”.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 65: “Calvinism allowed free play to the commercial spirit”.

¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 69-70.

¹⁵² El expreso reconocimiento de Tawney a las mencionadas lecciones de Cunningham se encuentra en Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1938, pp. xvii, 192, 283, 285 (notas 32 y 33).

¹⁵³ Bruno Archibald Fuchs, *Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Eine Untersuchung über seine Grundlagen und Voraussetzungen*, Múnich y Berlín, R. Oldenbourg, 1914.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 329.

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 19 *passim* 324.

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 329-330.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 331.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 1-18: “Ein kritisches Vorwort: Max Webers ‘die protestantische ethik und der Geist des Kapitalismus’”.

¹⁵⁹ Ernst Troeltsch, “besprechung von B. A. Fuchs, *Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft*”, *Frankfurter Zeitung*, núm. 267, 26 de septiembre de 1915, reproducida en Ernst Troeltsch, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Gesammelte Schriften*, vol. IV, Hans Baron (ed.), Tubinga, Mohr, 1925, pp. 780-783. Citaremos aquí esta versión por ser más accesible.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 780.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 781: “An dieser Konstruktion, die ich für richtig halte und die auch Fuchs im wesentlichen billigt”.

¹⁶² *Ibid.*, p. 782.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 783. La recomendación de Troeltsch si bien no es injusta, sí es extemporánea porque su magnífico libro sobre san agustín apareció meses después que el de Fuchs, aunque en la misma casa editorial. Ver Ernst Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, Múnich y Berlín, R. Oldenbourg, 1915. La recomendación de tal “revisión” también pudo haber sido ya extemporánea para el momento en que salió publicada la reseña de Troeltsch, pues todo indica que, al igual que Emil Lask y otras grandes promesas intelectuales de la generación de 1914, Bruno Fuchs murió en las trincheras de la Primera Guerra Mundial y por eso ya no pudo escribir el segundo tomo de su investigación.

¹⁶⁴ Emile Doumergue, *Jean Calvin, les hommes et les choses de son temps*, 7 vols., Lausana, G. Bridel, 1899-1927. Al final del volumen V, dedicado específicamente a tratar el pensamiento eclesiástico y político de Calvino, es donde Doumergue expone su largo capítulo crítico contra Weber y Troeltsch: “La pensée ecclésiastique et la pensée politique de Calvin”, pp. 624-664.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 647.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 651-654.

¹⁶⁷ Ver, por ejemplo, Ernst Keller, *Der junge Lukács: Antibürger und wesentliches Leben. Literatur und Kulturkritik 1902-1915*, Fráncfort, Sendler, 1984, p. 107, donde se cita el cuaderno de notas de Lukács en el que éste expresa su propósito de usar la tesis weberiana sobre el protestantismo para elaborar el ensayo sobre Storm (*Lukács-Archiv, Notizbuch IV/10*, pp. 137 y ss.). También se da cuenta de la influencia de Max Weber en el ensayo de Lukács sobre Storm en Andrew Arato y Paul Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, Jorge Aguilar Mora (trad.), México, FCE, 1986, pp. 72-75, y en Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, El Colegio de México/FCE, 1996, p. 54.

¹⁶⁸ Breines y Arato, *op. cit.*, p. 73.

¹⁶⁹ Georg von Lukács, “El espíritu burgués y ‘L’art pour l’art’ (Theodor Storm)”, *El alma y las formas* [1911], Manuel Sacristán (trad.), Barcelona, Grijalbo, 1975, pp. 100-102.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 128-129.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 129.

¹⁷² Thomas Mann, *Consideraciones de un apolítico* [1918], León Mames (trad.), Barcelona, Grijalbo, 1978, pp. 122-126.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 164-165.

¹⁷⁴ Para otras peculiaridades de la relación de Thomas Mann con el Lukács marxista, ver Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías, op. cit.*, pp. 318-320.

¹⁷⁵ Lujo Brentano, *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Múnich, Real Academia Múniquesa de las Ciencias, J. Roth, 1916. Los dos apéndices o “excursos” dedicados a criticar a Weber y a Sombart se intitulan respectivamente; “Puritanismus und Kapitalismus” (pp. 117-157) y “Judentum und Kapitalismus” (pp. 158-199); pero como ambos vienen precedidos de otro apéndice intitulado “Handel und Kapitalismus” [“Comercio y capitalismo”], (pp. 78-116), Weber se refiere en la primera nota de su segunda versión de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* [1920] a la necesidad de responder las críticas de Brentano presentadas en el “apéndice II” (es decir, el de “Puritanismus und Kapitalismus”) del siguiente modo: “Finalmente, Brentano, en el apéndice II del discurso pronunciado en la Academia Múniquesa de las Ciencias sobre ‘los orígenes del moderno capitalismo’ (publicado aparte en Múnich, 1916, ampliado con algunos apéndices); también tendré ocasión de referirme más tarde a esta crítica” (Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo, op. cit.*, nota preliminar a “El problema”, p. 73). Años más tarde, Brentano publicaría todos estos materiales junto con otros más en una edición más completa y también relativamente más accesible hoy en día: Lujo Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte. Gesammelte Reden und Aufsätze*, Leipzig, Felix Meiner, 1923. El apéndice II en cuestión, “Puritanismus und Kapitalismus”, aparece en esta edición entre las páginas 363-425, por lo que aquí citaremos esta paginación.

¹⁷⁶ Lujo Brentano, “Die Anfänge des modernen Kapitalismus” [1913], en *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, op. cit.*, pp. 258-259: “Der moderne Kapitalismus hat also im Handel, der Geldleihe und dem Kriegswesen seinen Anfang genommen; die auf kapitalistischer Grundlage organisierten Kriegzüge der Kreuzfahrer hatten als Rückwirkung das Eindringen der kapitalistischen Wirtschaftsordnung auch in das Gewerbe und die Landwirtschaft Italiens und anderer Länder mit aufblühenden Städtewesen. Im 13. 14. und 15. Jahrhundert wird sie in Italien in allen Erwerbszweigen vorherrschend”.

¹⁷⁷ Lujo Brentano, “Puritanismus und Kapitalismus”, en *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte, op. cit.*, pp. 386-387.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 421: “Der kapitalistische Geist ist, wie schon bemerkt, mit dem Handel entstanden, der seinem innersten Wesen nach den größtmöglichen Gewinn anstrebt. Seine Ausbreitung ist mit der Entwicklung des Handels Hand in Hand gegangen”.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 387: “Denn es ist nicht richtig, die Tatsache, daß Italien im 17. Jahrhundert wirtschaftlich zurückging, während die reformierten Länder im Norden aufblühten, oder daß die Calvinistische Diaspora die ‘Pflanzschule der Kapitalwirtschaft’ war, mit dem Glaubensbekenntnis in Zusammenhang zu bringen”.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 402: “Aber auch Calvin ist weit entfernt vom kapitalistischen Geistes”.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 403: “Desgleichen sind die Lehren der Puritaner, statt kapitalistisch zu sein, geradezu traditionalistisch”.

¹⁸² *Ibid.*, p. 384: “Das heißt einen begriff so fassen, daß mit seiner Fassung das, was man beweisen will, notwendig gegeben ist; man nennt das eine *petitio principii*”.

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 384-385: “[...] so hat bei solcher begriffsformulierung einen kapitalistischen Geist vor Calvin allerdings nicht gegeben”.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 370-372, 382-383, 387-392, 404-420.

¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 392-398.

¹⁸⁶ Lujo Brentano, “Judentum und Kapitalismus”, en *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, *op. cit.*, pp. 428 *passim* 490.

¹⁸⁷ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *op. cit.*, p. 74.

¹⁸⁸ Lujo Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, *op. cit.*, pp. 392-398.

¹⁸⁹ Max Weber, *EP*, pp. 95-96.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 95, nota 4.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 100, nota 11

¹⁹² *Ibid.*, pp. 100-104, nota 11.

¹⁹³ Lujo Brentano, *Der wirtschaftende Mensch in der Geschichte*, *op. cit.*, pp. 387-388.

¹⁹⁴ Max Weber, *EP*, p. 104, nota 12; pp. 105-106.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 57, nota 1.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 158, p. 157 nota 3: “Es irritante que esto se haya desconocido en todas las discusiones en torno a esta cuestión. Tanto Sombart como Brentano citan siempre los escritos éticos (especialmente los que han conocido a través mío) como codificaciones de reglas de vida sin preguntarse *jamás* a cuáles de éstas eran dadas las primas *de la salvación*, únicas eficaces desde el punto de vista psicológico”.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 123, nota 27.

¹⁹⁸ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlín, Springer, 1919, ver especialmente pp. 13, 223-224, 271-272.

¹⁹⁹ Ver, especialmente, Wilhelm Dilthey, “Los tipos de concepción del mundo y su desarrollo en los sistemas metafísicos” [1911]: *Teoría de la concepción del mundo*, vol VIII de Obras de W. Dilthey, Eugenio Ímaz (trad.), México, FCE, 1945, pp. 109-146.

- ²⁰⁰ Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, op. cit., capítulo II: "Weltbilder", pp. 123-188.
- ²⁰¹ *Ibid.*, pp. 222-223.
- ²⁰² *Ibid.*, pp. 272-280: "Dem Rationalismus ist das Zweckdenken wesentlich. Er fragt überall nach den Zwecken, ohne darüber hinaus zu sehen [...] Allgemeine rationale entweder Oder bestehen nur in einseitig fixierten Gehäusen".
- ²⁰³ *Ibid.*, p. 223: "Max Weber erkennt nur drei solcher Theodiceen als konsequent an: den zarathustraischen Dualismus, die indische Karmanlehre und die Prädestinationslehre".
- ²⁰⁴ *Ibid.*, p. 224: "Die Prädestinationslehre protestantischer Sekten: Der unerforschliche Ratschluß des *deus absconditus* ist das Letzte. Wir können den Sinn nicht begreifen. Wir sind Werkzeug Gottes. Niemand weiß, wozu er bestimmt ist. Die Aufgabe des Tages ist zu erfüllen, Gott in der Welt zu verherrlichen, ohne an der Welt zu hängen. Die Lehre ist religiös: Im Zentrum des Sinnes steht Gott [...] Nicht ein Zustand, sondern Lebensgesinnung und Lebensführung wird gesucht".
- ²⁰⁵ *Ibid.*, p. 225: "Jede formulierte Lehre vom Ganzen wird Gehäuse, beraubt des originalen erlebens der Grenzsituationen und unterbindet die entsehung der Kräfte, die bewegend den sinn des Daseins in der Zukunft in selbstgewollter erfahrung suchen".
- ²⁰⁶ *Ibid.*, p. 204.
- ²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 269-288: "Der Halt im begrenzten: Die Gehäuse".
- ²⁰⁸ Karl Jaspers, "Sobre mi filosofía" [1941], *Balance y perspectiva*, Fernando Vela (trad.), Madrid, Revista de Occidente, 1953, p. 270.
- ²⁰⁹ *Ibid.*, p. 251.
- ²¹⁰ Karl Jaspers, "Mi camino a la filosofía" [1951], *Balance y perspectiva*, op. cit., p. 243.
- ²¹¹ Karl Jaspers, "Philosophical autobiography" [1957], en Paul A. Schlipp (ed.), *The Philosophy of Karl Jaspers*, The Library of Living Philosophers, La Salle, Illinois, 1957, pp. 29-30.
- ²¹² Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Tübingen, Mohr, 1987, pp. 7-8, 195.
- ²¹³ Carl Brinkmann, *Versuch einer Gesellschaftswissenschaft*, [*En búsqueda de una ciencia de la sociedad*], München y Leipzig, Duncker & Humblot, 1919.
- ²¹⁴ Ver Erich Kaufmann, *Grundfragen der künftigen Reichsverfassung*, Berlin, Vossische Buchhandlung, 1919, reimpresso en Erich Kaufmann, *Autorität und Freiheit*, Göttingen, O. Schwartz, 1960, pp. 253-290.
- ²¹⁵ Ver Rudolf Leonhard, "Einige Betrachtungen über religion und Wirtschaft", [*Algunas consideraciones sobre religión y economía*] y Alfons Dopsch, "Werner Sombart, Der moderne Kapitalismus", *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, vol. VIII, Leipzig, Hirschfeld, 1919, pp. 116-134 y 330-382 respectivamente.
- ²¹⁶ Alfons Dopsch, op. cit., especialmente pp. 356 y 382.
- ²¹⁷ *Ibid.*, p. 362, nota 2.
- ²¹⁸ *Ibid.*, p. 334.
- ²¹⁹ *Ibid.*, p. 362.
- ²²⁰ *Ibid.*, p. 382.

²²¹ Rudolf Leonhard, *op. cit.*, pp. 116-134. El libro reseñado y criticado en este artículo es Karl Kautsky, *Der Ursprung des Christentums. Eine historische Untersuchung*, [Origen del cristianismo. Una investigación histórica], Stuttgart, Dietz, 1908.

²²² Rudolf Leonhard, *op. cit.*, pp. 133-134.

²²³ *Ibid.*, p. 134: “In einem unzulänglichen Gleichnis könnte die Wechselwirkung von Idee und Umwelt auf das historische Getriebe etwa als ein Zahnrad mit abwechselnd schwarzen und weißen Zacken dargestellt werden. Der eine Zahn treibt immer den anderen, und die Frage, ob ein weißer oder schwarzer Zahn das primum movens war, ist ein ebenso müßige Spekulation wie die Frage, ob das Ei oder die Henne eher da war”.

²²⁴ *Ibid.*, p. 133, nota 2: “In einer Duplik verwahrt sich Weber, der dem religiösen komplex als wirtschaftsbildendem Faktor zu größerer Anerkennung verholfen hat, energisch gegen die Annahme, er wolle nun eine Wirtschaftsgeschichte aus rein idealistisch.spiritualistischen Gesichtspunkten heraus konstruieren (*Archiv*, 1908, S. 275-283)”.

²²⁵ Georges Goyau, *Une Ville-Église: Genève, 1535-1907*, Paris, Perrin, 1919, vol. II, p. 278: “Un économiste allemand, le professeur Max Weber, soutenait naguère que le capitalisme, en Europe, fut le fruit du calvinisme; il interprétait le développement de l'économie politique capitaliste et des aspirations vers la richesse comme une conséquence de la doctrine calvinienne sur les devoirs d'état”.

²²⁶ *Idem.*

²²⁷ *Ibid.*, pp. 278-279.

²²⁸ *Ibid.*, pp. 279-281.

²²⁹ Ver Fritz Ringer, *El ocaso de los mandarines alemanes. Catedráticos, profesores y la comunidad académica alemana, 1890-1933*, José M. Pomares (trad.), Barcelona, Pomares/corredor, 1995, especialmente pp. 213-219; y también Carl Brinkmann, “Below, Georg Anton Hugo von”, *Encyclopaedia of Social Sciences*, Nueva York, Macmillan, 1935, vol. II, p. 508.

²³⁰ Ephraim Fischhoff, “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy” [1944], en Shmuel N. Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968, pp. 69, 71. A diferencia de los otros autores que cita, Fischhoff no da para el caso de Georg von Below ninguna referencia bibliográfica y tampoco aparece ninguna de sus obras en la profusa bibliografía ofrecida al final (pp. 385-400) de la antología compilada por Eisenstadt.

²³¹ Georg von Below, “Die Entstehung des modernen Kapitalismus”, cap. VII de *Probleme der Wirtschaftsgeschichte. Eine Einführung in das Studium der Wirtschaftsgeschichte*, Tübinga, Mohr Siebeck, 1920, pp. 399-500.

²³² *Ibid.*, p. 431.

²³³ *Ibid.*, p. 432.

²³⁴ *Ibid.*, p. 433.

²³⁵ *Idem.*: “(Weber, darüber richtig und lehrreich)”.

²³⁶ *Ibid.*, pp. 433-434.

²³⁷ *Ibid.*, p. 434.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 217, 232, 254.

²³⁹ *Ibid.*, p. 192, nota.

²⁴⁰ Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 947, pero también página 189 con respecto a la influencia del estudio de von Below sobre la ciudad medieval en la construcción weberiana del tipo ideal de la dominación patrimonialista. Las obras de Georg von Below que más influencia tuvieron en Weber fueron *Territorium und Stadt*, Múnich, 1902 y *Der Deutsche Staat des Mittelalters*, Leipzig, 1914; pero en la ya citada *Probleme der Wirtschaftsgeschichte* (1920) von Below incluye artículos, algunos de los cuales se remontan a finales del siglo XIX, donde se abordan aspectos jurídicos, económicos, comerciales y políticos de las ciudades medievales alemanas (pp. 143-198) o temas relativos a la antigua historia agraria alemana (pp. 27-142), o bien temas relativos a la territorialidad económica de las ciudades medievales en general (pp. 501-672).

²⁴¹ Georg von Below, *Der Deutsche Staat des Mittelalters*, 2ª ed., Leipzig, Quelle und Meyer, 1925, p. xxiv.

²⁴² Friedrich Tenbruck, “Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft” [1977], reproducido en Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, Harald Homann (ed.), Tübingen, Mohr Siebeck, 1999, p. 152.

²⁴³ Friedrich Tenbruck, “Exkurs über das Verhältnis Max Weber zu Georg von Below”, en Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, *op. cit.*, pp. 212-216.

²⁴⁴ Ernst Troeltsch, *The Social Teachings of the Christian Churches*, *op. cit.*, pp. 918, 989, notas 392, 512, respectivamente; ver también Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, *op. cit.*, p. 76, nota 10.

²⁴⁵ Max Weber, *ep.*, p. 261. Ver también nota 58 en las páginas 262-263, donde Weber agrega: “Por extraño que parezca, la ética judaica tiene un fuerte sentido tradicionalista”.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 261.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 263, final de la nota 58.

¹ Ver Paul Honigsheim, “Erinnerungen an Max Weber”, en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1985, pp. 187-188.

² Ver el reconocimiento de Bloch, todavía en 1961, “Ein Nachbild Webers [1961]”, en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, op. cit., pp. 28-29.

³ Ernst Bloch, *Thomas Münzer als Theologe der Revolution* [1921], Berlín, Aufbau Verlag, 1960.

⁴ *Ibid.*, “Über Calvin und die Geld-Ideologie”, pp. 104-109; y “Über Luther und die Fürsten-Ideologie”, pp. 109-120.

⁵ *Ibid.*, pp. 81-83.

⁶ *Ibid.*, p. 180.

⁷ Ver Michael Walzer, *The Revolution of the Saints. A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965. En el capítulo VII de esta investigación haremos un análisis pormenorizado de esa obra y los trabajos de Walzer que la precedieron.

⁸ Ernst Bloch, *Thomas Münzer*, op. cit., p. 11.

⁹ *Ibid.*, p. 47: “[...] auf luzideste Weise hat Kautsky diesen ganzen Prozeökonisch analysiert”.

¹⁰ *Ibid.*, p. 88.

¹¹ *Ibid.*, p. 73.

¹² *Ibid.*, p. 97.

¹³ *Ibid.*, pp. 99-103: “Über das Gewaltrecht des Guten”.

¹⁴ *Ibid.*, p. 103.

¹⁵ *Ibid.*, p. 48.

¹⁶ *Ibid.*, p. 105.

¹⁷ *Idem.*

¹⁸ Ernst Bloch, *Derecho natural y dignidad humana* [1961], Felipe González Vicen (trad.), Madrid, Aguilar, 1980, p. 34.

¹⁹ *Ibid.*, p. 35.

²⁰ Ernst Bloch, *Thomas Münzer*, op. cit., p. 109.

²¹ Otto Hintze, “Max Webers Religionssoziologie”, *Schmollers Jahrbuch*, vol. 46, 1922, pp. 251-258; reproducido en Otto Hintze, *Soziologie und Geschichte. Gesammelte Abhandlungen zur Soziologie, Politik und Theorie der Geschichte*, 2ª ed., Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, p. 129.

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, p. 130.

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 132.

²⁶ *Ibid.*, p. 133.

²⁷ *Ibid.*, pp. 133-134.

²⁸ Hintze no sólo demostró tener una clara y adecuada comprensión de la tesis weberiana sobre el protestantismo, sino también, y sobre todo, de la sociología de la dominación tal y como aparece expuesta en *Economía y sociedad*, obra de la que Hintze hizo la mejor reseña expositiva de su época a raíz de la publicación de su segunda edición en 1925, la cual, por otro lado, fue precisamente en la que se basaron José Medina Echavarría y sus colaboradores para hacer, en 1944, la primera traducción al castellano. La insuperable reseña de Hintze sobre *Economía y sociedad*, obra a la que él hubiera preferido ponerle como título “sistema de sociología” apareció en 1926. Ver Otto Hintze, “Max Webers soziologie”, *Schmollers Jahrbuch*, vol. 50, 1926, pp. 83-95, reimpresa en Otto Hintze, *Soziologie und Geschichte*, *op. cit.*, pp. 135-147.

²⁹ Ernst Troeltsch, “Max Weber”, *Frankfurter Zeitung* [20 de junio de 1920], actualmente reproducido en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, *op. cit.*, p. 45.

³⁰ *Ibid.*, p. 46.

³¹ Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme*, Tübinga, Mohr, 1922, pp. 368-369.

³² *Ibid.*, p. 368.

³³ Friedrich Meinecke, “Drei Generationen Deutscher Gelehrtenpolitik: Friedrich Theodor Vischer-Gustav Schmoller-Max Weber”, *Historische Zeitschrift*, núm. 125, 1922, pp. 248-283, reproducido posteriormente en Friedrich Meinecke, *Staat und Persönlichkeit*, Berlín, E. S. Mittler & Sohn, 1933, p. 164. Citamos aquí la versión incluida en este libro, impreso en Bellos caracteres góticos, por encontrarse afortunadamente en el acervo de la biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México.

³⁴ Friedrich Meinecke, “Drei Generationen...”, en *Staat und Persönlichkeit*, *op. cit.*, pp. 156-157.

³⁵ *Ibid.*, p. 157.

³⁶ *Ibid.*, p. 162.

³⁷ *Ibid.*, p. 163.

³⁸ Ver las siguientes obras de Friedrich Meinecke, *Weltbürgertum und Nationalstaat* [1907], Múnich, Oldenbourg Verlag, 1963; *La idea de la razón de Estado en la Edad moderna* [1924], Felipe González Vicen (trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1983, y *El Historicismo y su génesis* [1936], José Mingarro y tomas Muñoz (trads.), México, FCE, 1943. Para un interesante análisis del libro de 1924 sobre la Razón de Estado vale la pena consultar a Carl Schmitt, “Zu Friedrich Meineckes, ‘idee der staatsräson’” [1926], reproducido en Carl Schmitt, *Positionen und Begriffe im Kampf mit Weimar-Genf-Versailles, 1929-1939*, Berlín, Duncker & Humblot, 1988, pp. 45-52. Para un análisis del predominio de la cuestión política a lo largo de toda la obra de Meinecke, ver Richard F. Sterling, *Ethics in a World of Power: The Political Ideas of Friedrich Meinecke*, Princeton, Princeton University Press, 1958.

³⁹ Gerhart von Schulze-Gaevernitz, “Einführung: Max Weber als Nationalökonom und Politiker”, en Melchior Palyi (ed.), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsausgabe für Max Weber*, vol. I, Múnich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1923, p. xiii.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Ibid.*, p. xv.

⁴³ *Idem.*

⁴⁴ Gerhart von Schulze-Gaevernitz, *Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des zwanzigsten Jahrhunderts*, Múnich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1906.

⁴⁵ Gerhart von Schulze-Gaevernitz, “Einführung: Max Weber als Nationalökonom und Politiker”, en Melchior Palyi (ed.), *Hauptprobleme der Soziologie. Erinnerungsausgabe für Max Weber*, vol. I, *op. cit.*, p. xv.

⁴⁶ *Ibid.*, p. xvi.

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein. Studien über Marxistischen Dialektik*, Berlín, Malik Verlag, 1923. Aquí citaremos la traducción castellana: Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Manuel Sacristán (trad.), Barcelona, Grijalbo, 1969. Para la ubicación de Lukács como el progenitor de la tradición del “marxismo occidental” mencionada, ver Andrew Arato y Paul Breines, *El joven Lukács y los orígenes del marxismo occidental*, Jorge Aguilar Mora (trad.), México, FCE, 1986, (colección Popular, 336).

⁵⁰ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955, pp. 44-46. Ver *infra* el capítulo VI, apartado: “La refinada aportación de Merleau-Ponty en 1955 a la historia de la dialéctica y sus aventuras”, en el que ofrecemos, en el contexto de la polémica de los años cincuenta, un análisis pormenorizado tanto de esta obra de Merleau-Ponty como de las modificaciones que el Lukács estalinista introdujo en su libro de 1954, *El asalto a la razón*, a su apreciación de la tesis weberiana sobre el protestantismo.

⁵¹ Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase*, *op. cit.*, pp. 247-248.

⁵² *Ibid.*, p. 247.

⁵³ *Ibid.*, pp. 247-248, nota 1: “Cfr. Los ensayos de Max Weber en el vol. I de su *Sociología de la religión*, para la estimación de cuyo material fáctico es del todo indiferente el que se coincida o no con su interpretación causal. Acerca de la conexión entre capitalismo y calvinismo, cfr. También las observaciones de Engels, ‘Über historischen Materialismus’, *Neue Zeit*, XI, I, 43. Esta estructura de ser y ética se mantiene aún en el sistema de Kant. Cfr. El paso de la *Crítica de la razón práctica*, 120, que parece eco de la ética calvinista de la ganancia al estilo de Franklin. El análisis de la profundidad de este parentesco [esta afinidad] nos alejaría demasiado de nuestro tema”.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 248.

⁵⁵ Karl A. Wittfogel, *Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Von ihren Anfängen bis zur Schwelle der großen Revolution*, Berlín, Malik Verlag, 1924.

⁵⁶ *Ibid.*, ver especialmente el capítulo II, pp. 43-122.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 216.

⁵⁸ *Idem.* Los párrafos de Weber citados por Wittfogel se encuentran en Max Weber, *EP*, p. 152.

⁵⁹ Max Weber, *EP*, pp. 99-100; párrafo citado (de la versión original en alemán) en Karl A. Wittfogel, *op. cit.*, p. 217.

⁶⁰ Max Weber, *EP*, pp. 288-289.

⁶¹ Karl A. Wittfogel, *op. cit.*, p. 217.

⁶² *Ibid.*, p. 230.

⁶³ *Ibid.*, p. 219.

⁶⁴ Martin Jay, *La imaginación dialéctica. Historia de la escuela de Fráncfort y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*, J. C. Curutchet (trad.), Madrid, Taurus, 1974, pp. 280-281.

⁶⁵ Franco Ferrarotti, “Weber, Marx, and the spirit of capitalism: toward a unitary science of Man”, en Robert J. Antonio y Ronald M. Glassman (comps.), *A Weber-Marx Dialogue*, Kansas, University Press of Kansas, 1985, p. 269. La fuente de Ferrarotti para la explicación de la mentalidad colectivista e “hidráulica” de la sociedad patrimonialista China puede encontrarse traducida al castellano en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 244-245.

⁶⁶ Justus Hashagen, “Kalvinismus und Kapitalismus am Rhein”, *Schmollers Jahrbuch*, vol. 47, 1924, pp. 49-72. El contenido de este artículo aparece reproducido íntegramente en una investigación mucho más amplia publicada como libro en ese mismo año, *Der rheinische Protestantismus und die Entwicklung der Rheinischen Kultur [El protestantismo renano y el desarrollo de la cultura renana]*, Essen an der Ruhr, Baedeker, 1924, especialmente pp. 60-88.

⁶⁷ J. Hashagen, *Der Rheinische Protestantismus*, *op. cit.*, pp. 66-67.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 67: “Vielmehr stammt ihr beweismaterial mehr aus dem angelsächsischen Kulturkreis”.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 68: “Das alles bleibt natürlich von dem ebenso sicher zu führenden Nachweise ganz unberührt, daß auch der rheinische Kapitalismus nicht calvinistischen, sondern katolischen Ursprungs ist: er reicht zeitlich weit vor das ersten Auftreten des Calvinismus am Rheine zurück bis in den Glanz und die Ausdehnung gewonnen hat wie der oberdeutsche oder der außerdeutsche”.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 73: “[...] viele Vertreter besonders des rechtsrheinischen Unternehmertums gar keine Calvinisten waren, sondern Lutheraner

⁷¹ *Ibid.*, pp. 191-212.

⁷² *Ibid.*, pp. 180-183.

⁷³ Paul Koch, *Der Einfluß des Calvinismus und des Mennonitentums auf die Niederrheinische Textilindustrie. Ein Beitrag zu Max Weber: “Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus”*, tesis doctoral, Universidad de Múnich, Krefeld, 1928.

⁷⁴ Max Scheler, “Weltanschauungslehre, soziologie und Weltanschauungssetzung”, *Kölner Vierteljahrshefte für Sozialwissenschaft*, vol. 2, 1922, pp. 18-33. Actualmente reimpresso en Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, 2ª ed., Múnich y Berna, Francke Verlag, 1963, pp. 13-25. La cita que tomamos aquí de la versión reimpressa se encuentra en la página 19.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 20.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 14-15. Tanto la cita bíblica, como las recomendaciones de Weber para ya no esperar a nuevos profetas y salvadores se encuentra en Max Weber, “La ciencia como vocación” (1919), en *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.), Madrid, Alianza, pp. 230-231. Ver mi libro de 1997, de inspiración weberiana, donde también analizo la enorme importancia filosófica de esa conferencia, aunque en un sentido muy diferente al de la crítica de Scheler: cfr. Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías*, *op. cit.*, pp. 219-223.

⁷⁷ Max Scheler, “Weltanschauungslehre, soziologie und Weltanschauungssetzung” [1922], *op. cit.*, p. 17. Debe recordarse por otro lado que, en el mundo cultural germánico de esa época, se consideraba que el sarcasmo de Max Weber contra quienes querían ver “visiones”, ya fuera del mundo (*Weltanschauung*) o de “esencias” (*Wesensschau*), y que harían bien en “irse al cine” y no buscarlas en la ciencia, estuvo dirigido fundamentalmente contra Max Scheler, ver mi nota en Max Weber, *EP*, nota crítica a la página 15 del texto original desarrollada en

las páginas 301-302.

⁷⁸ Max Scheler, “Weltanschauungslehre...”, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁹ Max Scheler, “Max Webers Ausschaltung der Philosophie (Zur Psychologie und soziologie der nominalistischen Denkart)” [1922] [“Max Weber y la exclusión de la filosofía (Sobre la psicología y la sociología del modo nominalista de pensar)”], *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, 2ª ed. Revisada, con anexos editados por María Scheler, Múnich y Berna, Francke Verlag, 1960, pp. 430-438.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 430.

⁸¹ *Ibid.*, p. 431.

⁸² *Ibid.*, p. 432.

⁸³ *Ibid.*, p. 433.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 434.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 437.

⁸⁷ Max Scheler, “Weltanschauungslehre...”, *op. cit.*, p. 26.

⁸⁸ Max Scheler, *Sociología del saber* [1924], José Gaos (trad.) [1935], Buenos Aires, siglo Veinte, 1973, p. 104. Hemos modificado ligeramente la traducción de Gaos dejando *Weltanschauung* en el original y corregido alguna falla en la sintaxis.

⁸⁹ *Ibid.*, nota 1.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 88.

⁹¹ *Ibid.*, p. 27.

⁹² *Ibid.*, p. 196. En nota al pie es cuando Scheler afirma que concuerda con Weber, pero por otra parte remite a su crítica de esa conferencia de Weber en su artículo de 1922 sobre “Weltanschauungslehre, soziologie und Weltanschauungssetzung”, expuesta y analizada por nosotros más arriba.

⁹³ *Ibid.*, p. 201. Traducción ligeramente corregida de acuerdo con el original. Ver Max Scheler, “Probleme einer soziologie des Wissens”, *Die Wissensformen und der Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 157.

⁹⁴ Max Scheler, *Sociología del saber*, *op. cit.*, p. 43: “¿cuáles de los factores reales, en las formas que toman en cada caso, cierran y abren en *primero, segundo o tercer término* las ‘esclusas’ que dan paso a la expansión real de las potencias espirituales?” Dos páginas antes, Scheler cita la introducción general de Weber a sus *Ensayos de sociología de la religión*, mediante la cual supuestamente es Weber quien concuerda con Scheler en 1924, aun cuando Weber murió en 1920, y cuando Scheler todavía no escribía una sola línea sobre “sociología del saber”. De cualquier modo, tal cita de Weber, al lado de otras de Dilthey y Troeltsch, se anexan al siguiente párrafo donde Scheler presenta su imagen de las esclusas: “La historia real no determina, pues, en modo alguno, el *núcleo de sentido* positivo que haya en las obras del espíritu, pero sí pone o quita obstáculos, retrasa o acelera la *realización* de este núcleo de sentido. Para emplear una imagen; abre y cierra en determinada forma y orden las *esclusas* de la corriente del espíritu” (p. 41).

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 205-206. “Si bien la ciencia especializada y positiva europea es universal en cuanto al contenido y valor de sus resultados y dentro de los límites de su finalidad técnica, por su origen es un producto *sólo* europeo, esto es, el producto de un conjunto de pueblos absolutamente individual y único y de su historia. La valoración positiva incondicional y la elección de semejante imagen del mundo verdadera y justa, por medio de la cual se

torna dominable y derivable el mundo, *supone* ya toda una serie de posiciones metafísicas y religiosas, que a su vez proceden de la metafísica y la religión específicamente occidentales”.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 86, nota 2.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 126-127. Hemos modificado ligeramente la traducción de Gaos y agregado entre corchetes la palabra alemana *Beruf*; ver Max Scheler, *Die Wissenformen und die Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 101.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 210. Scheler cita como fuente el trabajo de Bruno A. Fuchs de 1914, que expande la tesis weberiana sin cuestionarla y que nosotros ya hemos analizado en el capítulo anterior de esta investigación. Cfr., Bruno A. Fuchs, *Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft. Eine Untersuchung über seine Grundlagen und Voraussetzungen*, [El espíritu de la sociedad burguesa capitalista. Una investigación sobre sus fundamentos y requisitos], Múnich y Berlín, R. Oldenburg, 1914. El subtítulo no lo cita Scheler y por eso no aparece en la traducción de Gaos; por otro lado, Scheler se equivoca al citarlo con fecha de 1915 pues la correcta es 1914.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 212. Hemos corregido ligeramente la traducción de Gaos de acuerdo con el original en alemán, ver Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, *op. cit.*, p. 165.

¹⁰⁰ Ver al respecto mi estudio donde actualizo esos cinco tipos ideales y demuestro la deuda de la primera edición alemana (1929) de *Ideología y utopía*, de Mannheim, hacia la teoría política de Max Weber, en especial en el capítulo “Perspectivas de una ciencia política. Relación entre la teoría social y la práctica política”, Francisco Gil Villegas, “Los fundamentos políticos de la teoría de la administración pública”, *Foro internacional*, núm. 131, enero-marzo de 1993, pp. 30-53.

¹⁰¹ Karl Mannheim, “Das Problem einer Soziologie des Wissens”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. Liii, núm. 3, abril 1925, pp. 577-652. Traducido al castellano como Karl Mannheim, *El problema de una sociología del saber*, J. Carlos Gómez Muñoz (trad. E introd.), Madrid, Tecnos, 1990.

¹⁰² Karl Mannheim, “Perspectivas de una ciencia política. Relación entre la teoría social y la práctica política”, capítulo III de *Ideología y Utopía. Introducción a la sociología del conocimiento*, Eloy Terrón (trad.), Madrid, Aguilar, 1973, pp. 111-194.

¹⁰³ Ver Colin Loader, *The intellectual development of Karl Mannheim. Culture, Politics and Planning*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985, pp. 95-124; David Kettler y Volker Meja, *Karl Mannheim and the Crisis of Liberalism*, Londres, Transaction Publishers, 1995, pp. 61-85; A. P. Simonds, *Karl Mannheim's Sociology of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1978, pp. 23-46, y Gunter W. Remmling, *La sociología de Karl Mannheim*, Rafael Lassaletta (trad.), México, FCE, 1982, pp. 83-110.

¹⁰⁴ Karl Mannheim, *Ideología y utopía*, *op. cit.*, p. 270, nota 1: “En este caso, con *determinación* no queremos decir una sucesión mecánica de causa-efecto: dejamos el significado de *determinación* abierto y sólo la investigación empírica nos demostrará cuán estricta es la relación entre la situación vital y el proceso del pensamiento, o qué margen existe para las valoraciones de la relación. (La expresión alemana *Seinsverbundenes Wissens* posee un significado que deja abierta la naturaleza exacta de determinismo”).

¹⁰⁵ Ver Max Weber, *EP*, p. 320 (nota crítica anexada a la página 102 del original): “Años más tarde, Karl Mannheim emularía este recurso weberiano para abordar la cuestión de la compleja relación entre ideas e intereses en su ‘sociología del conocimiento’, sólo que en vez de usar el término *Wahlverwandschaften* Mannheim usó el de *Seinsverbundenheit des Wissens* o ‘determinación existencial del conocimiento’, aclarando en una nota que ‘la expresión alemana *Seinsverbundenes Wissens* posee un significado que precisamente deja abierta la naturaleza exacta de la conexión’ [...] (*Verwandschaft* y *Verbunden* están, por otro lado, etimológicamente ‘emparentados’).”

¹⁰⁶ Ernst Troeltsch, “Max Weber”, *Deutscher Geist und WestEuropa. Gesammelte kulturphilosophische*

Aufsätze und Reden, Hans Baron (ed.), Tübinga, Mohr/Siebeck, 1925, pp. 247-252.

¹⁰⁷ Ernst Troeltsch, “Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik” [1922], *Deutscher Geist und WestEuropa*, *op. cit.*, pp. 3-27. Este texto de Troeltsch, pronunciado como conferencia en 1922 en la escuela alemana de altos estudios para la Política, sería posteriormente muy elogiado por Thomas Mann al proponerlo como modelo preceptivo para toda Alemania, justo en el momento en que estaba por concluir *La montaña mágica* y ya iniciaba su autocrítica para dejar a un lado el irresponsable esteticismo de esa obra a fin de adquirir un mayor compromiso político y de apoyo a la república de Weimar, así como un mayor acercamiento a los valores políticos de “Occidente”. Ver t. J. Reed, *Thomas Mann. The Uses of Tradition*, Oxford, Oxford University Press, 1974, pp. 294-297.

¹⁰⁸ Georg Wünsch, “Protestantischer Kapitalismus und katolische Propaganda”, *Christliche Welt*, vol. XXIX, 1925, pp. 350-358.

¹⁰⁹ Othmar Spann, “bemerkungen zu Max Webers soziologie”, *Tote und lebendige Wissenschaft* [“ciencia muerta y viviente”], Jena, Fischer, 1925, p. 166.

¹¹⁰ *Idem*: “So redet ein blinder von der Farbe: ein a-metaphysischer Kopf unterfing sich darin, das größte metaphysische Gebiet der menschlichen Gesellschaft und Geschichte zu behandeln”.

¹¹¹ H. L. Stoltenberg, “Tote und lebendige Wissenschaft: Othmar Spann und Max Weber”, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaften*, vol. 85, 1928, pp. 131-141.

¹¹² Marianne Weber, *Max Weber. Ein Lebensbild*, Tübinga, Mohr, 1926. Hay dos traducciones al castellano *Max Weber. Una biografía*, Javier Benet y Jorge Navarro (trads.), Valencia, Generalitat Valenciana, 1995, y *Biografía de Max Weber*, María Antonia Neira Bigorra (trad.), México, FCE, 1995. A diferencia de la española, la edición mexicana incluye todas las notas explicativas de Harry Zohn, traductor y editor de la versión estadounidense de 1975.

¹¹³ Ver las “reseñas” publicadas entre 1926 y 1927 de Heinrich Rickert, Gertrud Bäumer, Käthe Leichter, Friedrich Meinecke y Erich Hula en René König y Johannes Winckelmann (comps.), *Max Weber zum Gedächtnis*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1985, pp. 109-157. Una notable excepción en su estilo de hacer la reseña de la biografía escrita por Marianne fue Otto Hintze quien, aun cuando literalmente identificó a Weber con Superman (“*als eine Art von Übermensch erscheinen ließen*” p. 148), hizo suya la frase de Robert Wilbrand de calificar a Weber como “*ein Professor für Professoren*” (p. 149) y coincidió con Troeltsch al ver en Weber a “uno de los hombres más poderosos de nuestro tiempo”, decidió centrar más bien su reseña en un análisis estrictamente politológico de los aspectos más sobresalientes de la participación política de Weber durante e inmediatamente después de la Primera Guerra Mundial; ver Otto Hintze, “Max Weber, ein Lebensbild”, *Zeitschrift für Politik*, vol. 16, 1927, pp. 513-517, reproducido en Otto Hintze, *Soziologie und Geschichte*, *op. cit.*, pp. 148-154.

¹¹⁴ Heinrich Rickert, “Das Lebensbild Max Webers”, *Frankfurter Zeitung*, 16 de junio de 1926, actualmente en René König y Johannes Winckelmann (comps.), *op. cit.*, pp. 109-115.

¹¹⁵ Karl Jaspers, “Max Weber” [1920], en *Balance y perspectiva. Discursos y ensayos*, Fernando Vela (trad.), Madrid, Revista de Occidente, 1953, pp. 1-14.

¹¹⁶ Heinrich Rickert, “Max Weber und seiner stellung zur Wissenschaft”, *Logos*, vol. 15, 1926, pp. 222-237. Actualmente se encuentra reimpresso, en el idioma original, en Peter Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assessments 2*, vol. II, Londres, Routledge, 1991, pp. 7-18.

¹¹⁷ Heinrich Rickert, “Das Lebensbild Max Webers”, *op. cit.*, p. 110.

¹¹⁸ Heinrich Rickert, “Vorwort zur dritten auflage”, *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Eine logische Einleitung in die historischen Wissenschaften*, Tübinga, Mohr, 1921, pp. xix-xx.

- ¹¹⁹ Heinrich Rickert, “Das Lebensbild Max Webers”, *op. cit.*, p. 112.
- ¹²⁰ Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, *op. cit.*, p. 332.
- ¹²¹ *Idem.*
- ¹²² *Ibid.*, p. 333.
- ¹²³ *Idem.*
- ¹²⁴ *Ibid.*, pp. 333-334.
- ¹²⁵ *Ibid.*, p. 335.
- ¹²⁶ *Ibid.*, p. 336.
- ¹²⁷ *Ibid.*, pp. 336-337.
- ¹²⁸ *Ibid.*, p. 337.
- ¹²⁹ *Idem.*
- ¹³⁰ *Ibid.*, p. 338.
- ¹³¹ La voluminosa obra de Karl Kautsky, *Die materialistische Geschichtsauffassung*, 2 vols., Berlín, Dietz, 1927, tenía un total de 1733 páginas, con demasiadas disgresiones y repeticiones como para hacer rentable y práctica la traducción a cualquier idioma. No fue sino hasta 1988 que su nieto John H. Kautsky, un académico ya establecido en Estados Unidos, pudo abreviar, resumir y anotar sin quitar nada esencial de la voluminosa obra, por lo que fue posible traducirla y publicarla en inglés, con una extensión de “solamente” 558 páginas. Nosotros citaremos aquí esta traducción no sólo por ser más manejable, sino también más accesible que la versión original que no pudimos encontrar en ninguna biblioteca en México, y que de cualquier modo resulta más completa y confiable que los escasos fragmentos traducidos aisladamente al castellano. Ver Karl Kautsky, *The Materialist Conception of History*, edición abreviada, anotada y traducida por John H. Kautsky, New Haven, Yale University Press, 1988, especialmente la página 273 donde aparece la cita aprobatoria de *Economía y sociedad* con respecto al tema de la esclavitud en Roma.
- ¹³² *Ibid.*, p. 276.
- ¹³³ *Ibid.*, pp. 296, 335.
- ¹³⁴ *Ibid.*, p. 334.
- ¹³⁵ *Ibid.*, p. 356.
- ¹³⁶ *Ibid.*, p. 359.
- ¹³⁷ Max Weber, *EP*, pp. 99-100.
- ¹³⁸ *Ibid.*, p. 151.
- ¹³⁹ *Ibid.*, p. 152.
- ¹⁴⁰ Cfr. Karl Kautsky, *The Materialist Conception of History*, *op. cit.*, pp. 359-360, 368; 384, 360, 368, respectivamente, para los tres puntos señalados.
- ¹⁴¹ *Ibid.*, p. 370.
- ¹⁴² Paul Koch, *Der Einfluß des Calvinismus und des Mennonitentums auf die niederrheinische Textilindustrie*,

op. cit., *supra*, nota 73.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 75-79.

¹⁴⁴ H. L. Stoltenberg, "Tote und lebendige Wissenschaft: Othmar Spann und Max Weber", *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaften*, vol. 85, 1928, pp. 131-141.

¹⁴⁵ Paul Jostock, *Der Ausgang des Kapitalismus. Ideengeschichte seiner Überwindung* [*El origen del capitalismo: historia de las ideas para su superación*], München y Leipzig, Duncker & Humblot, 1928, especialmente pp. 1-28.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 16: "Max Weber konstatiert einen 'spezifisch gearten Rationalismus der okzidentalen Kultur' und findet in den ethischen Pflichtvorstellungen des Calvinismus eine der wichtigsten Bildungskräfte dieser Geisteshaltung, ja er sieht darin geradezu eine einzig dastehende 'machtvolle, unbewußt raffinierte Veranstaltung zur Züchtung kapitalistischer individuen'".

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 11-12: "Die kalvinistische Ethik [...] hat dem neuen Wirtschaftsgeiste eine erstklassige sanktion gegeben".

¹⁴⁸ *Ibid.*, pp. 17-18.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 277: "Denn für die Überwindung des Kapitalismus ist im Grunde doch nur ausschlaggebend die Überwindung des kapitalistischen Geistes — wenn nicht bei Allen, so doch bei einer Mehrzahl von Volk und Menschheit".

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 282-290.

¹⁵¹ Levin L. Schücking, *Die Familie im Puritanismus. Studien über Familie und Literatur in England im 16., 17. Und 18. Jahrhundert*, Leipzig y Berlín, Taubner, 1928. Ampliada para su segunda edición con el título de *Die puritanische Familie in literar-soziologischer Sicht*, Berna y München, Francke, 1964. Aquí citaremos esta segunda edición por ser la única a la que pudimos tener acceso.

¹⁵² Levin L. Schücking, *Die puritanische Familie*, *op. cit.*, p. 23.

¹⁵³ Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie. Freiheit und Gleichheit als Ursprungs problem der Soziologie* [*Crítica de la sociología. Libertad e igualdad como problema original de la sociología*], München y Leipzig, Duncker & Humblot, 1929. Reproducido posteriormente, junto con otros ensayos, en Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie und andere Schriften zur Politik*, Neuwied y Berlín, Luchetrhand, 1969, pp. 11-117. Citaremos aquí esta última versión por ser la de más fácil acceso.

¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. 55-63, 67-117.

¹⁵⁵ Ver la traducción castellana de esos textos de Marx, que aparecen como apéndice en Erich Fromm, *Marx y su concepto del hombre*, Julieta Campos (trad.), México, FCE, 1962. El texto de Fromm defiende de manera muy convincente la interpretación que ve en Marx a un pensador fundamentalmente humanista.

¹⁵⁶ Siegfried Landshut, "Kritik der soziologie", *op. cit.*, pp. 34-54.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 52.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 53.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 64.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 65: "Die Aufweis dieser gegenseitigen Bedingtheit und Beeinflussung aller 'Faktoren' der gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit ist *eo ipso* eine 'Positive Kritik' der materialistischen Geschichtsauffassung. Die 'Positivität' dieser Kritik ist aber Weber nur möglich dadurch, daß er auf dem von

Marx einmal vorgegebenen Fragenansatz selbst einsetz [...]. Das wäre gleichsam eine Umkehrung der materialistischen Geschichtsauffassung”.

¹⁶¹ *Ibid.*, p. 66: “[...] was nichts anderen heißt, als das zu gewinnende Verständnis aus der Analyse der Motivations- und Bedeutungszusammenhänge erwartet wird, deren einziges Thema allein der Mensch sein kann, der in dieser seiner konkreten Welt lebt, plant und sich verändert”.

¹⁶² *Ibid.*, p. 66.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 67.

¹⁶⁴ Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Tübingen, Mohr, 1987, especialmente pp. 7, 38, 42, 73, 81, 109, 187. En el capítulo correspondiente a la década de los ochenta analizaremos detalladamente las aportaciones de Hennis, así como el revuelo que causaron en el medio cultural alemán a finales de esa década.

¹⁶⁵ Siegfried Landshut, “Max Webers geistesgeschichtliche Bedeutung”, *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, vol. 7, 1930, pp. 507-516. Actualmente reproducido en Siegfried Landshut, *Kritik der Soziologie und anderen Schriften zur Politik*, op. cit., pp. 119-130. Citamos aquí esta última versión.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 128-129.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 130.

¹⁶⁸ Gerhart von Schulze-Gaevernitz, “Die geistesgeschichtlichen Grundlagen der angloamerikanischen Weltsuprematie, III: Die Wirtschaftsethik des Kapitalismus”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 61, 1929, pp. 225-265.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 225. La expresión “erklärt Max Weber die geistesgeschichtliche Causa als die primäre” está en el original resaltada con espacios, equivalente alemán, en esa época, al uso de las cursivas.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 227. “Entscheidend vielmehr war jene geistesgeschichtliche Prägung, die der Puritanismus der englischen und amerikanischen Volksseele im siebzehnten Jahrhundert aufdrückte”.

¹⁷¹ *Idem.*: “Neben dem Puritanismus, als dem Calvinismus der anglo-amerikanischen Welt, haben die Sekten — insbesondere Baptisten, Quäker und Methodisten — bis in die neuere Zeit hinein, jede mit eigenartiger Abtönung, in der gleichen Richtung gewirkt. In dieser Grundauffassung ist Max Weber zwar vielfach angegriffen, aber, soviel ich sehe, niemals widerlegt worden”.

¹⁷² *Idem.*

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 228-257.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 251.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 257: “Nicht Italianer, nicht Juden, sondern Calvinisten, Baptisten, Quäker und Methodisten errichteten auf anglo-amerikanische Boden die Hochburg des neuzeitigen Kapitalismus”.

¹⁷⁶ Erich Fechner, “Der Begriff des kapitalistischen Geistes bei Werner Sombart und Max Weber und die soziologischen Grundkategorien Gemeinschaft und Gesellschaft”, *Weltwirtschaftliches Archiv*, vol. 30, núm. 2, 1929, pp. 194-211.

¹⁷⁷ Erich Fechner, “Der Begriff des kapitalistischen Geistes und das Schelersche Gesetz von Zusammenhang der historischen Wirkfaktoren. (Vergleich und Ausgleich zwischen Sombart und Max Weber)”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 63, núm. 1, 1930, pp. 93-120. Este artículo es mucho más extenso que el primero, al que en cierta forma incorpora, no sólo por el mayor número de páginas, sino también porque fue impreso en un tipo de letra considerablemente más pequeña. En la última nota de su segundo artículo, Fechner

reconoce que en cierta forma se trata de una extensión “complementaria” de lo planteado y expuesto en su artículo de 1929: “*Im weiteren Rahmen ergänzen sich beide Arbeiten*”, p. 120, nota 69.

¹⁷⁸ *Ibid.*, pp. 93-102.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 114: “Wenn Sombart, der gerade diesem Zusammenhange gerecht wird, trotzdem von kapitalistischem Geist spricht, so geschieht dies eben nicht in jenem speziellen, sondern in weit allgemeinerem Sinne. Geist bedeutet ihm [...] ganz allgemein alles Seelische, das den Handlungen der Menschen zugrunde liegt [...] und versteht darunter ‘kapitalistischen Geist’ alles Seelische, das im Wirtschaftsleben des modernen, kapitalistisch organisierten Europa das Verhalten der Menschen bestimmt”.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 115 y nota 57 en la misma página, donde Fechner cita la célebre imagen del guardagujas usada por Weber para explicar la relación entre ideas e intereses, la cual usé como epígrafe para mi edición crítica de la *EP*.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 115 y 117.

¹⁸² *Ibid.*, p. 118.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 120.

¹⁸⁴ *Idem.*

¹⁸⁵ Ver Talcott Parsons, “‘Capitalism’ in Recent German Literature: Sombart and Weber” [partes I y II], en *Journal of Political Economy*, vol. 36, núm. 6, diciembre de 1928, pp. 641-661; y vol. 37, núm. 1, febrero de 1929, pp. 31-51. Analizaremos en un capítulo posterior estos artículos.

¹⁸⁶ J. B. Kraus, S. J., *Scholastik, Puritanismus und Kapitalismus. Eine vergleichende dogmengeschichtliche Übergangsstudie*, Múnich y Leipzig, Duncker & Humblot, 1930: “De ninguna manera se buscará aquí la polémica. La vieja controversia sobre el origen puritano calvinista del “espíritu capitalista” será sometido al más alto tribunal de validez de las fuentes primarias. Las pulimentadas construcciones lineales son Bellas, pero en última instancia debe predominar el lema: *Amicus Plato, magis amica veritas*” (“Prefacio”, p. viii). Tal advertencia también pretende hacerla válida Kraus con respecto a su confesión católica, pero los intereses confesionales de su propia orden acaban por sobreponerse, a pesar de todos los esfuerzos, a la *amica veritas*.

¹⁸⁷ *Ibid.*, primera sección, “Der mittelalterliche Hintergrund”, pp. 17-92. La crítica a la deformada interpretación de Sombart, en su libro *El burgués* (1913) sobre pensamiento económico y social del tomismo, la expone Kraus principalmente en las páginas 62-66 y 75-76, donde desarrolla, apoyado en un impresionante aparato de fuentes primarias, la misma crítica que Max Scheler ya había hecho a Sombart a este respecto en 1915.

¹⁸⁸ *Ibid.*, segunda sección: “The Church of England und die Wirtschaftsprobleme”, pp. 93-136.

¹⁸⁹ *Ibid.*, tercera sección: “Die puritanische Bewegung”, pp. 139-292.

¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 11 y 14: “Hier, wie bei allen fragen nach dem Primat von Ideal oder Realfaktoren, wird die Annahme einer sich gegenseitig befruchtenden Wechselwirkung zwischen Geist und Umwelt das letzte Wort in der Frage sein [...]. Nur in einer sorgfältig abgewogenen Darstellung der Wechselwirkung zwischen geistigen und materialen faktoren, ohne Umbiegung ihres relativen Eigenwertes, ohne Versuche, die einen durch die anderen einseitig erklären zu wollen, läßt sich eine harmonische wissenschaftliche Einsicht in die großen Zusammenhänge gewinnen”.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 11.

¹⁹² *Ibid.*, p. 12.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 14-15, 246-248, 293-296.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 247, nota 292.

¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 13, 306.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 293, 226, 243-244.

¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 255, 262-263.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 266.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 305.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 308.

¹ Ver la publicación independiente de Henri Pirenne, *Les périodes de l'histoire sociale du capitalisme*, Bruselas, Librairie du Peuple, 1922; así como Henri Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media* (1925), Francisco Calvo (trad.), Madrid, Alianza, 1972.

² Henri Pirenne, *Les périodes de l'histoire sociale du capitalisme*, *op. cit.*, pp. 3, 9.

³ Werner Sombart, *El burgués*, *op. cit.*, pp. 107-110, 145-147, donde se afirma, por ejemplo, que “Italia es, sin lugar a dudas, el país donde primero se despliega el espíritu capitalista: desde el siglo XIII experimenta éste en las repúblicas mercantiles del norte de Italia tal difusión que en el siglo XIV constituye un fenómeno masivo, aunque es verdad que ya en los siglos de la Edad Media el espíritu capitalista había alcanzado allí un nivel e intensidad de desarrollo sin paralelo en otros países” (p. 145).

⁴ Max Weber, *EP*, p. 125.

⁵ Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 998, 1018.

⁶ El estudio de Weber sobre la ciudad se remonta a 1914 pero se publicó en 1921, poco después de su muerte, en el *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 47, núm. 3, pp. 621-772, para ser incorporado después por Marianne Weber en la primera edición (1922) de *Economía y sociedad*; el trabajo de Pirenne sobre *Las ciudades en la Edad Media* se remonta a las clases impartidas por él en la Universidad de Princeton en 1922, publicadas en forma de libro en 1925. Ver la reciente edición crítica de la citada obra de Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Teilband 5: Die Stadt. Studienausgabe der Max Weber Gesamtausgabe*, vol. I/22-5, Wilfried Nippel (ed.), Tübinga, Mohr, 2000, p. 126; para la información sobre el origen y año de publicación del estudio de Pirenne, ver “Henri Pirenne” *Encyclopaedia Britannica, Micropaedia*, vol. VIII, Chicago, 1975, p. 1.

⁷ Ver G. G. Coulton, *The Medieval Village*, Cambridge, Cambridge University Press, 1925. Una versión de esta obra, resumida por el propio autor, originalmente para propósitos de radiodifusión, puede encontrarse en G. G. Coulton, *The Medieval Scene*, Cambridge, cup, 1930, capítulos II, III y IV.

⁸ Ver Max Weber, “La ciudad”, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 945-949, 957-973; Henri Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, *op. cit.*, pp. 96-119.

⁹ Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 938; Wilfried Nippel, “Zur entstehung und Überlieferung des textes”, en Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Teilband 5. Die Stadt*, *op. cit.*, p. 126.

¹⁰ Henri Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, *op. cit.*, p. 106.

¹¹ *Ibid.*, pp. 115-119.

¹² Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 1033.

¹³ *Ibid.*, pp. 965 y 1033. Para un estudio que combina las aportaciones de Weber y Pirenne sobre las ciudades, para explicar por qué el poder centralizado patrimonial impidió el desarrollo del capitalismo en el mundo islámico, a diferencia de lo que ocurrió en Occidente gracias a la autonomía de su burguesía y sus ciudades en la baja Edad Media, ver Francisco Gil Villegas, *Patrimonialismo islámico e imperialismo occidental en el desarrollo político y el cambio socio-económico de Libia y Arabia Saudita*, tesis de licenciatura en relaciones internacionales, El Colegio de México, 1977, especialmente pp. 53-59.

¹⁴ Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 958.

¹⁵ *Ibid.*, p. 963 y 957; y Henri Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, *op. cit.*, p. 83.

¹⁶ Henri Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, *op. cit.*, pp. 123-124. Con respecto a la misma cuestión, ver Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 971, 986.

- ¹⁷ Henri Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, op. cit., pp. 124-125.
- ¹⁸ Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 1016.
- ¹⁹ Henri Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, op. cit., p. 78.
- ²⁰ Max Weber, *EP*, p. 99. Hemos modificado la traducción de Legaz Lacambra en esta cita porque él todavía no estaba familiarizado con categorías técnicas weberianas, como la de *Lebensführung*, que tanta difusión han tenido a partir de las interpretaciones que Schluchter ha hecho de la sociología de la religión comparada de Weber. Ver Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions-und Herrschaftssoziologie*, 2 vols., Fráncfort, Suhrkamp, STW, 1991.
- ²¹ Henri Pirenne, *Las ciudades de la Edad Media*, op. cit., p. 78.
- ²² Christopher Hill, "Protestantism and the Rise of Capitalism", en F. J. Fisher (ed.), *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England in Honour of R. H. Tawney*, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, p. 39.
- ²³ vv. aa., *Property, Its Duties and Rights. Historically, Philosophically and Religiously Regarded*, Londres y Nueva York, Macmillan, 1922. Citaremos aquí esta versión y no la primera de 1913 en virtud de las correcciones, extensiones y agregados de la segunda edición que no aparecen en la primera.
- ²⁴ H. G. Wood, "The Influence of the Reformation on Ideas Concerning Wealth and Property", en *Property, Its Duties and Rights*, op. cit., p. 144.
- ²⁵ *Ibid.*, pp. 160-163.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 166.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 160: "Here too Baxter sets his seal to economic rationalism! The close connection between the Puritan ethic of prudence and the spirit of capitalism is undeniable".
- ²⁸ George O'Brien, *An Essay on the Economic Effects of the Reformation*, Londres, Burns, Oates & Washbourne, 1923. Recientemente reimpreso, con motivo de los setenta años de su aparición, en una editorial dedicada a Reeditar los textos más representativos (por reaccionarios) de la doctrina social de la Iglesia católica; ver George O'Brien, *An Essay on the Economic Effects of the Reformation*, Norfolk, Virginia, IHS Press, 2003. Aquí citaremos esta última y más accesible edición.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 127.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 129.
- ³¹ *Ibid.*, p. 132.
- ³² *Ibid.*, p. 60: "It is the object of the following part of this essay to prove that both capitalism and socialism alike can be shown to have had their common origin in the Protestant Reformation".
- ³³ *Ibid.*, pp. 68-69.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 75.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 79.
- ³⁶ *Ibid.*, pp. 79-80.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 80: "When speaking of Calvinism as an influence on social life and thought, we must bear in mind that Calvin did not foresee all the consequences of his teaching, and that many of the most important social

consequences of Calvinism were the indirect result of the Calvinist teaching on theological points”.

³⁸ *Ibid.*, p. 82.

³⁹ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Ibid.*, pp. 86-87.

⁴² *Ibid.*, p. 87.

⁴³ *Ibid.*, p. 90.

⁴⁴ *Idem.*

⁴⁵ Ernst Troeltsch [1912], citado en George O’Brien, *op. cit.*, p. 92.

⁴⁶ George O’Brien, *op. cit.*, p. 93.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁸ *Idem.*

⁴⁹ *Ibid.*, p. 98.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 99-100.

⁵¹ *Ibid.*, p. 101.

⁵² *Ibid.*, p. 116.

⁵³ *Ibid.*, p. 117.

⁵⁴ Émile Laveleye citado en O’Brien, *op. cit.*, p. 121.

⁵⁵ George O’Brien, *op. cit.*, p. 124.

⁵⁶ Ver Maurice Halbwachs, “Les origines puritaines du capitalisme”, *Revue d’histoire et de philosophie religieuses*, vol. 5, núm. 2, marzo-abril de 1925, pp. 132-154.

⁵⁷ *Ibid.*, pp. 133-135.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 136-137.

⁵⁹ *Ibid.*, pp. 137-140.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 140.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 141-147.

⁶² *Ibid.*, pp. 146-149.

⁶³ *Ibid.*, pp. 148-151.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 151.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 152-153: “Troeltsch se hâte d’ajouter qu’il n’entre pas dans sa pensée, pas plus que dans la pensée de Weber, de voir dans le capitalisme une émanation et un produit du calvinisme. Mais, de même qu’entre le système économique du moyen âge et l’éthique catholique, de même entre le capitalisme et l’éthique professionnelle du calvinisme, il existait certaines affinités naturelles”.

⁶⁸ En estricto rigor Halbwachs publicó otros dos breves textos más, en 1926 y en 1929, para exponer a los franceses las aportaciones generales de Max Weber a la historia y la sociología. El de 1926 aparece en *L’année Sociologique*, revista fundada por Durkheim, donde Halbwachs compara las aportaciones de Weber con las de Sombart a propósito de la tesis de este último sobre el papel de los judíos en la génesis del capitalismo moderno. Ver Maurice Halbwachs, “Compte rendu à propos de la traduction du livre de Werner Sombart *Les Juifs et la vie économique*”, *L’année Sociologique*, nueva época, vol. I, 1926, pp. 745-750. Del texto de 1929, más importante para los propósitos de nuestra investigación, damos cuenta en la siguiente nota.

⁶⁹ Maurice Halbwachs, “Économistes et historiens: Max Weber, un homme, une oeuvre”, *Annales d’histoire économique et sociale*, vol. 1, núm. 1, 1929, pp. 81-88.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 84-85.

⁷¹ Henri Sée, *Origen y evolución del capitalismo moderno* [1926], M. Garza (trad.), México, FCE, 1937, pp. 8, 48-50, 137-139.

⁷² *Ibid.*, pp. 63-65.

⁷³ *Ibid.*, pp. 63-64.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 137-138.

⁷⁵ Henri Sée, “Dans quelle mesure puritains et juifs ont ils contribué aux progrès du capitalisme moderne?”, *Revue Historique*, vol. 155, mayo-agosto de 1927, pp. 57-58.

⁷⁶ *Idem.*

⁷⁷ *Ibid.*, p. 63.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁹ Henri Hauser, “Les idées économiques de Calvin”, capítulo II de *Les débuts du capitalisme*, París, Alcan, 1927, reproducido en Philippe Besnard (comp.), *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, París, Armand Colin, 1970, pp. 208-225.

⁸⁰ Ver la traducción castellana de esta importante obra que apareció de manera simultánea en 1927 tanto en francés como en alemán, Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, José Gaos, México (trad. Y pról.), FCE, 1943.

⁸¹ Louis Rougier, “La Réforme et le capitalisme moderne”, *Revue de Paris*, vol. 35, 1928, pp. 899-921.

⁸² *Ibid.*, p. 902.

⁸³ *Ibid.*, pp. 902-907.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 907.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 908-909.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 909-914.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 915.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 918.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 920.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 921.

⁹¹ Heinrich H. Maurer, "Studies in the Sociology of Religion I: The Sociology of Protestantism", *The American Journal of Sociology*, vol. XXX, núm. 3, noviembre de 1924, pp. 257-286; y "Studies in the Sociology of Religion II. Religion and American Sectionalism: The Pensilvania German", *The American Journal of Sociology*, vol. XXX, núm. 4, febrero 1925, pp. 408-438.

⁹² Heinrich H. Maurer, "The sociology of Protestantism", *The American Journal of Sociology*, vol. XXX, núm. 3, 1924, *op. cit.*, pp. 278-286.

⁹³ *Ibid.*, p. 279.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 280.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 285.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 284-285.

⁹⁷ Heinrich H. Maurer, "Religion and American Sectionalism", *The American Journal of Sociology*, vol. XXX, núm. 4, 1925, *op. cit.*, pp. 408-409.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 409.

⁹⁹ *Idem.*

¹⁰⁰ Pitirim A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, Nueva York, Harper & Brothers, 1928. Diez años después esta obra sería traducida al francés como *Les théories sociologiques contemporaines*, R. Verrier (trad.), París, Payot, 1938. Sería en su versión francesa que esta obra tendría una gran influencia y difusión en México por medio de los cursos y manuales de Lucio Mendieta y Núñez y Antonio Caso, así como de autores como René Barragán, del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, quien deformaría, a partir de una lectura deficiente de esta obra de Sorokin, la tesis de Weber sobre el protestantismo para después supuestamente "refutarla", ver *infra* final del siguiente capítulo dedicado a la polémica en la década de los años treinta.

¹⁰¹ Pitirim A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, *op. cit.*, pp. 673-683, 690-696.

¹⁰² *Ibid.*, p. 674.

¹⁰³ *Idem.*

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 675.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 676-677.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 678.

¹⁰⁷ *Idem.*

¹⁰⁸ *Ibid.*, pp. 678-679.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 682-683.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 691.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 695.

- ¹¹² *Ibid.*, pp. 695-696.
- ¹¹³ *Ibid.*, p. 695.
- ¹¹⁴ *Ibid.*, p. 696.
- ¹¹⁵ Kemper Fullerton, "Calvinism and Capitalism: an explanation of the Weber Thesis", *The Harvard Theological Review*, vol. XXI, 1928, reproducido en Robert W. Green (comp.), *Protestantism and Capitalism. The Weber Thesis and its Critics*, Boston, Heath, 1959, pp. 6-20.
- ¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 7-8.
- ¹¹⁷ *Ibid.*, p. 9.
- ¹¹⁸ *Ibid.*, p. 10.
- ¹¹⁹ *Ibid.*, p. 11.
- ¹²⁰ *Ibid.*, p. 12. Ver también Max Weber, *EP*, pp. 148-149.
- ¹²¹ Kemper Fullerton, "Calvinism and Capitalism: an explanation of the Weber Thesis", *op. cit.*, p. 13.
- ¹²² *Ibid.*, p. 14.
- ¹²³ *Ibid.*, p. 15.
- ¹²⁴ *Ibid.*, p. 16.
- ¹²⁵ Citado en *Ibid.*, p. 17. Richard Baxter (1615-1691), ministro puritano que desempeñó funciones de conciliación política entre las distintas denominaciones protestantes durante las revoluciones inglesas del siglo XVII. Weber cita varias veces su *Christian Directory* como una de sus principales fuentes para ejemplificar el puritanismo inglés; ver al respecto Max Weber, *EP*, especialmente pp. 242-281.
- ¹²⁶ Kemper Fullerton, *op. cit.*, p. 19.
- ¹²⁷ *Ibid.*, p. 20.
- ¹²⁸ Max Weber, *EP*, pp. 287-289.
- ¹²⁹ Max Weber, *General Economic History*, Frank H. Knight (trad.), Londres, Allen & Unwin, 1927.
- ¹³⁰ Ver Frank H. Knight, "Historical and Theoretical Issues in the Problem of Modern Capitalism", *Journal of Economics and Business History*, vol. I, núm. 1, noviembre de 1928, actualmente reproducido en *On the History and Method of Economics*, Chicago, Chicago University Press, 1963, pp. 89-103. Agradezco a Josué Sáenz no sólo haberme legado en 1976 éste y otros muchos libros de economía y teoría política, sino también por haberme hecho notar la importancia de Knight como teórico de la economía, además de ser el primer traductor de Weber al inglés. En 1937, durante sus años de estudio de doctorado en economía en la London School of Economics and Political Science, Josué Sáenz conoció a Knight por una conferencia que éste impartió como profesor invitado en el seminario de Historia económica que dirigía Richard H. Tawney en esa institución. El libro de Sombart reseñado por Knight en 1928 no es el mismo que influyó en Weber, sino un *tercer volumen* distinto a los aparecidos en 1902 y que, de cualquier modo, Weber ya no llegó a conocer. Este tercer volumen es, por otro lado, el único que se tradujo al español, pues los dos primeros consultados por Weber jamás fueron traducidos. Ver Werner Sombart, *El apogeo del capitalismo*, dos tomos (correspondientes al tercer volumen de 1927), traducción del francés (y no del alemán) de José Urbano Guerrero y Vicente Caridad, México, FCE, 1946. El pie de imprenta de la edición del FCE registra que la primera edición de esta obra es de 1902, pero es un error, o por lo menos una inexactitud pues no se hace constar que éste es un volumen aparecido *por primera vez* en 1927,

según puede constatar, por ejemplo, con la bibliografía citada desde un inicio por Sombart, en la cual aparecen obras publicadas en 1925 y 1926 (pp. 22-23); o bien de Meinecke (1924), Alfred Weber (1925) y Kelsen (1925), al inicio de la página 57 del primer tomo.

¹³¹ Frank H. Knight, “Historical and Theoretical Issues of Modern Capitalism”, *op. cit.*, pp. 99100: “The most famous hypothesis of a causal nature in connection with modern capitalism is no doubt the religion-theory of Max Weber [where] he essayed to prove specifically that Protestantism, particularly calvinism, and most particularly English Puritanism, was the main *cause* of the capitalistic movement, and not a mere rationalization of its standards; his argument is based on the strength of Puritanism among the *petit bourgeois* classes who were not in a position to practice acquisitive business on an appreciable scale”.

¹³² *Ibid.*, pp. 101-102.

¹³³ Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism* [1926], Harmondsworth, Penguin Books, 1938.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 35.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 48.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 70.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 78-79.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 82.

¹³⁹ *Ibid.*, pp. x-xi.

¹⁴⁰ Richard H. Tawney, “Foreword”, a Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons (trad.), Londres, George Allen & Unwin, 1930, pp. I (d-e.). La obra citada por Tawney en este contexto es Max Weber, *General Economic History*, F. H. Knight (trad.), Londres, George Allen & Unwin, 1927.

¹⁴¹ Ver Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, *op. cit.*, p. 94.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 95-96.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 100.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 103.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 105.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 110.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 111.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 112. La esperanza de que la nueva Jerusalén se fundara en “la apacible y verde Inglaterra” se remonta a los puritanos de las revoluciones inglesas del siglo XVII. Milton expresó tal esperanza y William Blake le rindió homenaje versificándola en 1808. Posteriormente, esos versos fueron orquestados como himno anglicano por Hubert Parry y Edward Elgar a principios del siglo XX, y desde entonces forman parte de la educación distintiva de los alumnos de clases altas de las Public Schools, que en Inglaterra son las privadas. Tawney fue educado en rugby y Balliol, por lo que al referirse a esta cuestión suponía que todos entenderían su mensaje sin necesidad de más pormenores. La estrofa relevante dice a la letra:

Bring me my Chariot of Fire!

*I will not cease from mental fight; Nor shall my sword sleep in my hand till we have built Jerusalem
In England's green and pleasant land.*

- ¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 113.
- ¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 128.
- ¹⁵¹ *Ibid.*, p. 180.
- ¹⁵² *Ibid.*, p. 191.
- ¹⁵³ *Ibid.*, p. 192.
- ¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 205.
- ¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 209.
- ¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 223.
- ¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 229.
- ¹⁵⁸ John Locke citado en *ibid.*, p. 231.
- ¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 232.
- ¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 243.
- ¹⁶¹ *Ibid.*, p. 248.
- ¹⁶² *Ibid.*, p. 284, nota 22.
- ¹⁶³ *Idem.*
- ¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 285.
- ¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 204.
- ¹⁶⁶ Max Weber, *EP*, pp. 288-289.
- ¹⁶⁷ Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, *op. cit.*, pp. ix-xi.
- ¹⁶⁸ *Ibid.*, p. xi.
- ¹⁶⁹ *Idem.*
- ¹⁷⁰ Ver Max Weber, *EP*, p. 104, nota 11, donde Weber responde con esos argumentos a la misma objeción que ya le había hecho Lujo Brentano.
- ¹⁷¹ Richard H. Tawney, *op. cit.*, p. xi.
- ¹⁷² Max Weber, *EP*, p. 125.
- ¹⁷³ Richard H. Tawney, "Foreword", a Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons (trad.), Londres, George Allen & Unwin, 1930, pp. 6-7.
- ¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 8.
- ¹⁷⁵ Ver Max Weber, *EP*, pp. 287-288, donde Weber expone ese programa de investigación complementario: "[...] en lugar de valorar, todavía queda mucho por investigar. En primer lugar, convendría mostrar el alcance que el racionalismo ascético posee para la ética político-social, es decir, para la organización y el funcionamiento de los grupos sociales desde el conventículo al Estado, ya que hasta ahora sólo parcialmente lo hemos expuesto.

En segundo lugar, debería estudiarse su relación con el racionalismo humanista y sus ideales de vida e influencias culturales, y ulteriormente con el desarrollo del empirismo filosófico y científico, con el desenvolvimiento técnico y con los bienes espirituales de la civilización. Por último valdría la pena seguir su desarrollo histórico desde los atisbos medievales de un ascetismo intramundano hasta su disolución en el utilitarismo, a través de las distintas esferas sobre las que actuó la religiosidad ascética. Sólo entonces podría mostrarse en toda su plenitud la medida del formidable alcance cultural del protestantismo ascético en relación con otros elementos plásticos de la cultura moderna [...]. Ahora debería investigarse la manera cómo el ascetismo protestante fue influenciado a su vez, en su desarrollo y características fundamentales, por la totalidad de las condiciones culturales y sociales, en especial por las económicas en cuyo seno nació”. Este explícito programa de investigación frecuentemente es pasado por alto por la mayoría de los críticos de la tesis weberiana, pero también ha sido fuente de inspiración y de sugerencias para que otros autores, más cuidadosos en su lectura, desarrollen valiosas investigaciones que en cierta forma realizan el proyecto de Weber, tal y como ocurrió, por ejemplo, con la tesis doctoral de Robert K. Merton, en 1938, sobre la relación del protestantismo con el progreso científico en la Inglaterra del siglo XVII, la cual analizaremos en el siguiente capítulo de la presente investigación.

¹⁷⁶ C. D. Burns, reseña (s. T.) de la traducción al inglés de la *EP* de Max Weber, *International Journal of Ethics*, vol. 41, 1930, p. 120.

¹⁷⁷ R. M. Fox, “Protestant impetus”, *The Nation and Athenaeum*, vol. 47, 1930, pp. 767-768.

¹⁷⁸ Benjamin Ginzburg, “Money-Making as a religion”, *The New Republic*, vol. 64, núm. 829, 8 de octubre de 1930, pp. 212-213.

¹⁷⁹ Sidney Hook, “Capitalism and Protestantism”, *The Nation*, vol. 131, núm. 3408, 29 de octubre de 1930, pp. 476-478.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 477.

¹⁸¹ Howard Becker, reseña (s. T.) de la traducción al inglés de *EP* de Max Weber, *Annals of the American Academy of Political and Social Sciences*, núm. 154, marzo de 1931, pp. 197-198.

¹⁸² Ver Talcott Parsons, “Capitalism in Recent German Literature: Sombart and Weber”, *Journal of Political Economy*, vol. 36, diciembre de 1928, pp. 641-661; y vol. 37, marzo de 1929, pp. 31-51; reproducidos en Peter Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assessments*, vol. III, Londres, Routledge, 1991.

¹ Todavía alcanza a publicar Alexander von Schelting su *Max Webers Wissenschaftslehre*, Tubinga, Mohr, 1934, pero se trata de una obra sobre la metodología de Weber y no tanto sobre su tesis sobre el protestantismo. También en ese año, la misma casa editorial de Tubinga publica separadamente las primeras 206 páginas del primer volumen de los ensayos de sociología de la religión de Weber, configurando así, por primera vez *en alemán*, un libro que ya lleva por título *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. En el penúltimo número del *Archiv für Sozialwissenschaft*, antes de desaparecer definitivamente en septiembre de 1933 como consecuencia de la llegada de los nazis al poder, Aron Gurwitsch publica un artículo donde compara el significado de la doctrina de la predestinación para la configuración del espíritu capitalista con la aportación de Bernhard Groethuysen en su libro de 1927 sobre la formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII, a la cual Gurwitsch evalúa más bien como un complemento de la tesis weberiana sobre el protestantismo: Aron Gurwitsch, “Zur bedeutung der Prädestinationslehre für die ausbildung des kapitalistischen Geistes”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 68, 1933, pp. 612-622. En 1935 Rudolf Lennert ofrece una exposición sistemática de la sociología de la religión de Weber preocupada por encontrar el más profundo trasfondo filosófico detrás del “auténtico Max Weber”, y, con tal propósito, intenta construir un forzado puente entre su sociología de la religión con la filosofía “existencialista” de Kierkegaard, Nietzsche y Jaspers; ver Rudolf Lennert, *Die Religionstheorie Max Webers. Versuch einer Analyse seines religionsgeschichtlichen Verstehens*, Stuttgart, Kohlhammer, 1935, especialmente pp. 49-54. Finalmente, en 1936 Eduard Baumgarten publica un libro sobre Benjamín Franklin donde cuestiona la interpretación que Max Weber había hecho de los textos seleccionados de Franklin para construir el tipo ideal del espíritu del capitalismo; según Baumgarten, Weber nunca entendió el propósito irónico de Franklin en dichos textos. En cambio, después de haber vivido en Estados Unidos de 1924 a 1929, Baumgarten pudo percatarse de que su tío Max Weber no sólo *no había leído* de manera cuidadosa y exhaustiva a Franklin, sino que tampoco fue capaz de captar su irónico y humorístico estilo; ver Eduard Baumgarten, *Benjamin Franklin. Der Lehrmeister der amerikanischen Revolution*, Fráncfort, Vittorio Klostermann, 1936, pp. 93-139. El libro de Baumgarten toca así la tesis weberiana sobre el protestantismo en uno de sus aspectos interpretativos, pero no la cuestiona globalmente. Después de este libro vendría en Alemania un silencio prácticamente absoluto, por más de una década, en torno a la obra de Weber.

² El ensayo de Otto Hintze, “Kalvinismus und staatsräson in Brandenburg zu beginn des 17. Jahrhunderts” apareció originalmente en la *Historische Zeitschrift*, vol. 144, 1931, pp. 229-286, y se encuentra traducido al inglés como “Calvinism and Raison D’état in Early Seventeenth Century Brandenburg”, en Felix Gilbert (ed.), *The Historical Essays of Otto Hintze*, Nueva York, Oxford University Press, 1975, pp. 88-154. Hay una traducción castellana donde se encuentran más o menos los mismos ensayos seleccionados por Felix Gilbert, pero lamentablemente no está ahí incluido el del calvinismo en Brandenburgo; ver Otto Hintze, *Historia de las formas políticas*, José Díaz García (trad.), Madrid, Revista de Occidente, biblioteca de Política y sociología, 1968. Usamos aquí el texto en inglés por ser el de más fácil acceso.

³ *Ibid.*, p. 92.

⁴ *Ibid.*, pp. 92-93.

⁵ *Ibid.*, p. 153.

⁶ *Ibid.*, p. 154.

⁷ *Ibid.*, pp. 94-95.

⁸ Ver Alfred von Martin, *Soziologie der Renaissance. Physiognomik und Rhythmik der bürgerlichen Kultur*, Stuttgart, Enke, 1932, del cual hay una edición mexicana: *Sociología del Renacimiento*, Manuel Pedroso (trad.), México, FCE, 1946. Los dos artículos embrionarios para la configuración de este breve pero sumamente importante libro fueron Alfred von Martin, “Kultursoziologie der renaissance”, en Alfred Vierkandt (ed.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart, F. Enke, 1931, pp. 495-510; y “Der Humanismus als soziologisches Phänomen. Ein beitrage zum Problem des Verhältnisses zwischen Besitzschicht und Bildungsschicht”, *Archiv für*

Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, vol. 65, 1931, pp. 441-474. Este último artículo se encuentra reproducido de manera casi textual entre las páginas 54 y la 83 de la mencionada edición mexicana.

⁹ Alfred von Martin, *Sociología del Renacimiento*, *op. cit.*, pp. 9-10.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 17-18: “El espíritu del capitalismo, que desde el Renacimiento inicia su imperio sobre el mundo, vacía este mundo de la substancia de Dios, con el fin de objetivarlo, pero, cuando menos el capitalismo en agraz que caracteriza al Renacimiento, no deshumaniza a ese mundo”.

¹¹ *Ibid.*, pp. 134-157.

¹² *Ibid.*, pp. 156-157.

¹³ Alfred von Martin, “Die bürgerlich-kapitalistische Dynamik der Neuzeit seit Renaissance und Reformation”, *Historische Zeitschrift*, vol. 172, núm. 1, 1951, pp. 37-64, posteriormente reproducido en Alfred von Martin, *Ordnung und Freiheit. Materialien und Reflexionen zu Grundfragen des Soziallebens*, Fráncfort, Knecht, 1956, pp. 122-157, y notas en pp. 322-327. Citaremos aquí esta última versión.

¹⁴ *Ibid.*, p. 122.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 122-123.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 124-125.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 138-145.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 145-151.

¹⁹ Ver Karl Löwith, “Max Weber und Karl Marx”, *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. Lxvi, 1932, pp. 53-99 y 175-214; reproducido en Karl Löwith, *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960, pp. 1-67. Aquí citaremos esta última y más accesible versión.

²⁰ *Ibid.*, p. 19.

²¹ Ver Karl Löwith, *Heidegger, pensador de un tiempo indigente* [1953], Fernando Montero (trad.), Madrid, Rialp, 1956.

²² Karl Löwith, “Max Weber und Karl Marx”, *op. cit.*, p. 16, nota 24: “Die geschichtliche *Eigenart moderner* ‘in-der-Welt-seins’ ist aber für Weber und Marx ausgezeichnet durch ‘rationalisierung’ und ‘selbstentfremdung’”.

²³ *Ibid.*, p. 6. El texto “Gedenkenrede für Max Weber” [1920] de Karl Jaspers citado por Löwith se encuentra traducido al castellano en Karl Jaspers, *Balance y perspectiva. Discursos y ensayos*, Fernando Vela (trad.), Madrid, Revista de Occidente, 1953, ver específicamente página 3 para el párrafo aquí citado.

²⁴ Ver Max Weber “La objetividad cognoscitiva en las ciencias sociales y la política social” [1904], en *Ensayos de metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1973, p. 92, donde después de reconocer el valor heurístico de las “leyes” marxistas cuando se les considera como construcciones típicas ideales, pero su gran riesgo cuando se les confunde con la realidad operante, lo llevan a advertir: “he ahí cosas que conoce bien quien haya laborado con conceptos marxistas”.

²⁵ Para una exposición más detallada, y de primera mano, sobre cómo veía Weber la importancia de la relación Marx-Nietzsche para entender al mundo contemporáneo, ver Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, María Antonia Neira Bigorra (trad.), México, FCE, 1995, p. 318.

²⁶ Karl Löwith, “Max Weber und Karl Marx”, *op. cit.*, pp. 20-21.

- ²⁷ *Ibid.*, pp. 63-67.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 65.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 64: “[...] einen Geist des Kapitalismus gibt es für Weber nur insofern, als eine durch die bürgerliche Schicht der Gesellschaft getragene allgemeine Tendenz zu rationaler Lebensführung *die innere Wahlverwandschaft* begründet zwischen kapitalistischer Wirtschaft einerseits und protestantischen Ethos anderseits”.
- ³⁰ Hector M. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism. A Criticism of Max Weber and his School*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933, p. xii.
- ³¹ *Ibid.*, pp. 28-31, 165-167. El libro de Groethuysen, publicado en 1927, de donde Robertson extrae los documentos testimoniales al respecto se encuentra traducido al castellano: Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII*, José Gaos (trad. Y pról.), México, FCE, 1943.
- ³² Hector M. Robertson, *op. cit.*, pp. 88-110.
- ³³ *Ibid.*, pp. 168-178.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 206.
- ³⁵ *Ibid.*, p. 104.
- ³⁶ James Brodrick, *The Economic Morals of the Jesuits. An answer to Dr. H. M. Robertson*, Londres, Oxford University Press, 1934.
- ³⁷ Talcott Parsons, “H. M. Robertson on Max Weber and his school”, *Journal of Political Economy*, vol. 43, 1935, pp. 688-696, actualmente reimpresso en Peter Hamilton (comp.), *Max Weber: Critical Assessments*, vol. III, Londres, Routledge, 1991, pp. 60-67.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 60.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 61.
- ⁴⁰ *Idem.*
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 62.
- ⁴² *Ibid.*, p. 65.
- ⁴³ *Idem.*
- ⁴⁴ Vicente Gonzalo Massot, *Max Weber y su sombra: la polémica sobre la religión y el capitalismo*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1986, p. 158.
- ⁴⁵ *Ibid.*, pp. 161 y 181.
- ⁴⁶ *Ibid.*, pp. 162 y 182.
- ⁴⁷ Ver Talcott Parsons, “Capitalism in Recent German Literature: Sombart and Weber II”, *Journal of Political Economy*, vol. 37, marzo de 1929, pp. 31-51; reimpresso en Peter Hamilton (comp.), *Max Weber: Critical Assessments, op. cit.*, pp. 46-59.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 51.
- ⁴⁹ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers* [1937], Nueva York, The Free Press, 1968.

⁵⁰ *Ibid.*, vol. II, p. 715.

⁵¹ *Ibid.*, p. 503.

⁵² *Ibid.*, p. 504.

⁵³ *Ibid.*, p. 510.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 539-575.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 719-720.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ Ver, por ejemplo, Talcott Parsons, *The Social System*, Nueva York, The Free Press, 1950; y Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice-Hall, 1966.

⁵⁸ Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, *op. cit.*, pp. 512-537.

⁵⁹ Ver *ibid.*, capítulo XVIII: “Max Weber, IV: systematic theory”, pp. 640-686.

⁶⁰ Ver, por ejemplo, Jere Cohen *et al.* “De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons’ interpretation of Weber’s sociology”, *American Sociological Review*, vol. 40, 1975 pp. 229-241; y Whitney Pope *et al.*, “On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons’ Convergence Thesis”, *American Sociological Review*, vol. 40, 1975, pp. 417-427.

⁶¹ Amintore Fanfani, *Cattolicesimo e protestantesimo nella formazione storica del capitalismo*, Milán, Vita e Pensiero, 1934; usaremos aquí la traducción al inglés: *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, Londres, Sheed & Ward, 1939.

⁶² *Ibid.*, pp. 34-35, 41.

⁶³ *Ibid.*, pp. 46-49.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 93-95.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 90-91.

⁶⁶ *Ibid.*, pp. 98-100.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 100.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 119-124, 146-147.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 124-127.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 160.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 170-181.

⁷² *Ibid.*, pp. 149-150, 203-204.

⁷³ *Ibid.*, pp. 183, 198-199.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 209.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 202.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 201: “¿es posible para la esencia de una cosa —pues para Weber el espíritu del capitalismo consiste

en la esencia del capitalismo— llegar a existir mucho después de la cosa en sí misma?”

⁷⁷ *Idem.*

⁷⁸ *Ibid.*, p. 216.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 217.

⁸⁰ Ver Antonio Gramsci, *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*, Isidoro Flambaun (trad.), México, Juan Pablos, 1975, p. 24; otra traducción donde puede encontrarse la cita mencionada es Antonio Gramsci, *Antología*, Manuel Sacristán (selecc., trad. y notas), México, siglo XXI, 1980, p. 377.

⁸¹ Antonio Gramsci, “Reforma y Renacimiento”, en *El Risorgimento*, Stella Mastrangelo (trad.), México, Juan Pablos, 1980, pp. 9-55; y Antonio Gramsci, “Notas dispersas”, *Los intelectuales y la organización de la cultura*, Raúl Sciarreta (trad.), México, Juan Pablos, 1975, pp. 43-50.

⁸² Antonio Gramsci, *El materialismo histórico...*, *op. cit.*, p. 24; y Antonio Gramsci, *Antología*, *op. cit.*, pp. 376-377.

⁸³ *Idem.*

⁸⁴ Ver Hugues Portelli, *Gramsci et la question religieuse*, París, Anthropos, 1974, p. 108.

⁸⁵ Franz Borkenau, *Der Übergang vom feudalen zum bürgerlichen Weltbild. Studien zur Geschichte der Philosophie der Manufakturperiode*, París, F. Alcan, 1934, reproducido parcialmente, en la sección dedicada a la crítica de la tesis weberiana, como Franz Borkenau, “Die Zerstörung des Feudalismus und die neue Moral”, en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Fráncfort, Suhrkamp, 1973, pp. 123-134. Citaremos aquí esta última versión por ser hoy la de más fácil acceso.

⁸⁶ Ver Árpád Szakolczai, “Norbert Elias and Franz Borkenau: intertwined Life-Works”, *Theory, Culture & Society*, vol. 17, núm. 2, abril de 2000, pp. 45-69.

⁸⁷ Franz Borkenau, “Die Zerstörung des Feudalismus und die neue Moral”, *op. cit.*, p. 129.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 130-131.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 132.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 133.

⁹¹ *Ibid.*, p. 134.

⁹² Árpád Szakolczai, “Norbert Elias and Franz Borkenau”, *op. cit.*, p. 60.

⁹³ Laski demandó en 1945 a una cadena de periódicos londinense porque lo había tachado de marxista y de promotor de la violencia revolucionaria, lo cual consideró un libelo en las condiciones electorales de ese momento, cuando él presidía una comisión del partido laborista. El juicio lo perdió en 1946 porque los demandados demostraron, con base en una serie de párrafos de sus libros sobre la democracia, el Estado y el liberalismo de los años treinta, que su conversión al marxismo podía remontarse por lo menos a 1933. La contrademanda lo dejó en la quiebra, pero el partido laborista y sus discípulos de todo el mundo hicieron una colecta internacional que le permitió salvar su casa. Ver Isaac Kramnick y Barry Sheerman, *Harold Laski: A Life on the Left*, Nueva York, Allen Lane the Penguin Press, 1993, pp. 516-543.

⁹⁴ Harold J. Laski, *The Rise of European Liberalism*, Londres, George Allen & Unwin, 1936, p. 20.

⁹⁵ *Idem.*

- ⁹⁶ *Ibid.*, p. 21.
- ⁹⁷ *Ibid.*, pp. 22-23.
- ⁹⁸ *Ibid.*, p. 25.
- ⁹⁹ *Ibid.*, pp. 29-30.
- ¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 31.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, p. 32.
- ¹⁰² *Ibid.*, pp. 33-34.
- ¹⁰³ *Ibid.*, p. 160.
- ¹⁰⁴ Crawford B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford, Oxford University Press, 1962. Macpherson llegó a Londres a estudiar con Laski en el año académico de 1933-1934 y escribió su tesis de maestría bajo su supervisión, precisamente en el año en que Laski impartía sus clases sobre el tema del liberalismo que posteriormente configurarían su libro de 1936. Es por medio de Macpherson, pues, “que esas ideas han adquirido una vigorosa segunda vida”. Ver Isaac Kramnick y Barry Sherman, *Harold Laski: A Life on the Left*, *op. cit.*, pp. 336, 362.
- ¹⁰⁵ Harold J. Laski, *op. cit.*, pp. 18, 227.
- ¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 243.
- ¹⁰⁷ Patrick Gordon Walker, “Capitalism and the Reformation”, *The Economic History Review*, vol. VIII, núm. 1, noviembre de 1937, pp. 1-19.
- ¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 1.
- ¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 9.
- ¹¹⁰ *Ibid.*, p. 10.
- ¹¹¹ *Idem.*
- ¹¹² *Ibid.*, p. 14.
- ¹¹³ *Idem.*
- ¹¹⁴ *Idem.*
- ¹¹⁵ *Ibid.*, p. 15.
- ¹¹⁶ *Idem.*
- ¹¹⁷ *Ibid.*, p. 19.
- ¹¹⁸ Richard H. Tawney, “Preface to 1937”, en *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1938, p. x.
- ¹¹⁹ Richard H. Tawney, “Preface to 1937”, *op. cit.*, p. 256.
- ¹²⁰ *Ibid.*, pp. x-xi.
- ¹²¹ Último párrafo de los ensayos de Weber, citado por Tawney en *Ibid.*, p. x.
- ¹²² Lucien Febvre, “Capitalisme et Réforme”, *Foi et vie*, vol. LVII, 1934, pp. 119-138. Reproducido

posteriormente en L. Febvre, *Pour une Histoire à part entière*, París, École Pratique des Hautes Études, 1962, pp. 350-366. En la breve nota preliminar a esta compilación (p. v) firmada por Braudel es donde éste afirma que “Lucien Febvre preparó, él mismo y con su habitual minuciosidad, la presente compilación de sus artículos — de hecho, el tomo III de sus *Combats pour l’Histoire*”.

¹²³ Lucien Febvre, “Capitalisme et Réforme”, en *Pour une Histoire à part entière*, *op. cit.*, p. 351.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 352.

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ *Ibid.*, p. 358.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 359.

¹²⁸ *Ibid.*, p. 362.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 362-363.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 365.

¹³¹ Hugh Trevor-Roper, “Religion, the Reformation and Social Change” [1963], en *The Crisis of the Seventeenth Century. Religion, the Reformation and Social Change*, Indianapolis, Indiana, 1999, pp. 1-42. Ver especialmente p. 4, donde Trevor-Roper afirma que la escuela alemana de sociología explicó la relación entre la Reforma y el capitalismo de diversas maneras emparentadas entre sí: “Karl Marx vio el protestantismo como la ideología del capitalismo, el epifenómeno de un fenómeno económico. Max Weber y Werner Sombart revirtieron la fórmula. Al creer que el espíritu precedía a la letra, postularon un espíritu creativo, el ‘espíritu del capitalismo’. Tanto Weber y Sombart, como Marx, ubicaron el surgimiento del capitalismo en el siglo XVI, y por tanto ambos buscaron el origen de ese nuevo ‘espíritu del capitalismo’ en los acontecimientos de ese siglo”. Ver más adelante, en el capítulo VII de esta misma investigación, el contexto más amplio del debate en el que se inscribe la tesis de Trevor-Roper.

¹³² Robert King Merton, *Ciencia, tecnología y sociedad en la Inglaterra del siglo XVII*, Néstor Míguez (trad.), Madrid, Alianza, 1984. Esta traducción incluye un prefacio del autor, escrito en 1970, donde aclara las circunstancias académicas en las que surgió y se desarrolló esa investigación.

¹³³ Robert K. Merton, “Prefacio: 1970”, *Ciencia, tecnología y sociedad...*, *op. cit.*, p. 19.

¹³⁴ La traducción castellana de estos seminales artículos de Merton de la década de los treinta se encuentra en Robert K. Merton, *Teoría y estructura sociales*, Florentino M. Torner (trad.), México, FCE, 1964, pp. 565-615. Para otros artículos sobre el mismo tema, aunque no necesariamente de la misma época, ver Robert K. Merton, *La sociología de la ciencia*, 2 vols., Néstor Míguez (trad.), Madrid, Alianza, 1977, especialmente vol. 2, capítulos 11 y 12, pp. 303-354.

¹³⁵ Ver Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine* [1935], París, Presses universitaires de France, 1950, pp. 97-153.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 136-137.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 137.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 138.

¹³⁹ *Idem.*

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 139.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 140.

¹⁴² *Ibid.*, p. 141.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 143.

¹⁴⁴ Ver Raymond Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire. Essai sur les limites de l'objectivité historique* [1938], París, Gallimard, 1986, pp. 195-324. Esta edición incluye una introducción de la editora, Sylvie Mesure, donde se describen las difíciles condiciones en las que Aron tuvo que defender su tesis (trece días después del *Anschluss* de Austria a la Alemania hitleriana, ante un jurado de tres exdiscípulos de Durkheim, quienes consideraron la tesis demasiado “pro-germánica” por la clara preferencia mostrada hacia la superioridad de Weber frente a los sociólogos franceses, incluido el propio Durkheim). También se incluyen, a manera de anexos, la bitácora del examen, su notificación oficial y una reseña de la defensa de la tesis por el padre G. Fessard (pp. 441-457). Existen dos traducciones al castellano de esta obra, que lamentablemente no incluyen esos valiosos materiales complementarios, ver Raymond Aron, *Introducción a la filosofía de la historia*, Ángela H. De Gaos (trad.), Buenos Aires, Losada, 1946, e *Introducción a la filosofía de la historia*, 2 vols., Alfredo Illanes (trad.), Buenos Aires, Siglo Veinti, 1984. Aquí usaremos la versión francesa de Gallimard, por incluir también variantes y notas que no aparecen en las traducciones al castellano.

¹⁴⁵ Raymond Aron, *Introduction a la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 253.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 167-168.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 339-340.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 341.

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ Raymond Aron, *La philosophie critique de l'histoire. Essai sur une théorie allemande de l'histoire* [1938], París, Vrin, 1969. No hay traducción castellana de esta importante obra.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 290: “Dans ces conditions, le seul énoncé légitime du thème critique, lorsqu’il s’agit de la raison historique, est bien celui de Weber”.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 235-239.

¹⁵³ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique* [1967], París, Gallimard, “Tel”, 1982, pp. 530-542. La transcripción inicial de estos cursos, impartidos por Aron en la Sorbona entre 1960 y 1964, fue realizada por Guy Berger y posteriormente sería revisada y ampliada por el propio Aron. La primera publicación, sin embargo, no fue la versión francesa de Gallimard en 1967, sino la traducción inglesa en dos volúmenes de Weidenfeld & Nicholson, en 1965. Ver Raymond Aron, *Main Currents of Sociological Thought* [1965], 2 vols., Richard Howard y Helen Weaver (trads.), Harmondsworth, Penguin Books, 1970. Es importante esta aclaración porque a menudo se pasa por alto que estas dos ediciones *no son* idénticas en su contenido. Especialmente por lo que se refiere a Weber, la versión inglesa contiene párrafos muy importantes que fueron suprimidos, probablemente por el propio Aron, en la versión francesa publicada dos años después, y, a la inversa, hay varios párrafos de la versión francesa que no aparecen en la primera edición inglesa. Aquí citaremos la versión inglesa únicamente en aquellos casos en que haya párrafos no transcritos en la versión francesa.

¹⁵⁴ Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, *op. cit.*, p. 97.

¹⁵⁵ Raymond Aron, *Main Currents of Sociological Thought*, *op. cit.*, p. 250.

¹⁵⁶ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, pp. 564-565.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 530, 541, 565.

- ¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 541.
- ¹⁵⁹ Raymond Aron, *Main Currents of Sociological Thought*, *op. cit.*, vol. 2, p. 225.
- ¹⁶⁰ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, *op. cit.*, p. 536.
- ¹⁶¹ *Ibid.*, p. 537.
- ¹⁶² *Ibid.*, p. 539.
- ¹⁶³ *Ibid.*, pp. 542-543.
- ¹⁶⁴ Ver René Barragán, “Religión y economía en el pensamiento sociológico de Max Weber”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. I, núm. 1, marzo-abril de 1939, pp. 66-75.
- ¹⁶⁵ Pitirim A. Sorokin, *Les théories sociologiques contemporaines*, R. Verrier (trad.), París, Payot, 1938. Este texto es una traducción del original en inglés aparecido una década antes; ver Pitirim A. Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, Nueva York, Harper & Row, 1928, traducido primero al alemán, antes que al francés, como *Soziologischen Theorien im XIX. Und XX. Jahrhunderten*, Múnich, C. H. Beck, 1931.
- ¹⁶⁶ René Barragán, “Religión y economía en el pensamiento sociológico de Max Weber”, *op. cit.*, p. 71.
- ¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 70.
- ¹⁶⁸ *Idem.*
- ¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 72.
- ¹⁷⁰ *Idem.*
- ¹⁷¹ *Idem.*
- ¹⁷² *Ibid.*, p. 73.
- ¹⁷³ *Idem.*
- ¹⁷⁴ *Idem.*
- ¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 74.
- ¹⁷⁶ *Idem.*
- ¹⁷⁷ *Idem.*
- ¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 75. La referencia a Inglaterra como un país “metafísico” en este contexto donde Barragán, al estilo de Comte, identifica la teoría sociológica con una filosofía de la historia, deriva de la ley comtiana de los tres estadios: teológico, metafísico y científico.
- ¹⁷⁹ *Idem.* nuevamente esta sentencia parece inspirada por la ley comtiana de los tres estadios: España es heroica, pero teológica o “teocéntrica”; Inglaterra es “metafísica”; y el futuro pertenece al desarrollo de la “ciencia” en el nuevo mundo, donde la sociología, al ser la ciencia más reciente, ya inspira el desarrollo basado en el orden y el progreso, tal y como aparece, por ejemplo, en la bandera de Brasil.
- ¹⁸⁰ Ver Antonio Caso, *Sociología genética y sistemática*, México, SEP/Talleres Gráficos de la Nación, 1927, y Antonio Caso, *Sociología*, 3ª ed., México, Polis, 1940.
- ¹⁸¹ Ver Antonio Caso, *Sociología*, 5ª ed., México, Porrúa, 1948, pp. 44-48 para la definición de sociología comprensiva y de la acción social; pp. 228-230 para la variante de la dominación carismática; pp. 241-245 para la

sociología comparada de la religión y la tesis sobre el protestantismo, donde cita cumplidamente *Economía y sociedad*, a Sorokin y la traducción de Parsons de 1930, y pp. 346-347 y 356-358 para el uso expositivo del capítulo de la “Sociología del Derecho” de *Economía y sociedad*.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 244-245.

¹⁸³ Ver Carlo Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Florencia, Sansoni, 1940.

¹⁸⁴ *Ibid.*, “Avvertenza”, p. 1: “perche questi due storici mi sembrano appartenere, anche se marginalmente, al medesimo movimento”.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 151.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 152 y 158.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 152.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 154. La referencia al *Fausto* de Goethe, proviene del texto mismo de la ética protestante, cuando Weber afirma que “...por desgracia el ascetismo actuaba entonces como aquella fuerza que ‘siempre quiere lo bueno y siempre crea lo malo’ (lo malo en su sentido: riqueza y tentaciones)”, Max Weber, *EP*, p. 273.

¹⁸⁹ Carlo Antoni, *op. cit.*, p. 155.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 156.

¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 157, 158, nota 3.

¹⁹² *Ibid.*, p. 158.

¹⁹³ *Ibid.*, pp. 158-159.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 161.

¹⁹⁵ *Idem.*

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 162.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 163.

¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 165-166.

¹⁹⁹ Friedrich H. Tenbruck, “Die Genesis der Methodologie Max Webers”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 11, 1959, pp. 573-630; “Das Werk Max Webers”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 27, 1975, pp. 663-702, y “Wie gut kennen wir Max Weber? Über Maßstäbe der Weberschen Forschung im Spiegel der Maßstäbe der Weberschen Ausgabe”, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaften*, núm. 131, 1975, pp. 719-742. Actualmente, éstos y tres importantes artículos más sobre Weber, publicados entre 1959 y 1995, se encuentran recopilados en Friedrich H. Tenbruck, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, Harlad Homann (ed.), Tübinga, Mohr Siebeck, 1999.

- ¹ Erich Fromm, *El miedo a la libertad*, Gino Germani (trad.), México, Artemisa, 1985, p. 73.
- ² *Idem*.
- ³ *Ibid.*, pp. 86-88.
- ⁴ *Ibid.*, p. 114.
- ⁵ *Ibid.*, p. 116.
- ⁶ *Ibid.*, pp. 117-118.
- ⁷ *Ibid.*, p. 126. Las cursivas son nuestras.
- ⁸ *Ibid.*, p. 127.
- ⁹ Ver Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, Harper & Brothers, 1942, especialmente el capítulo XXII “Another Theory of Democracy”; así como Max Weber, “Parlamento y gobierno en el nuevo ordenamiento alemán”, *Escritos políticos*, vol. I, José Aricó (ed.), México, Folios, 1982, pp. 59-162.
- ¹⁰ Joseph A. Schumpeter, *op. cit.*, p. 263. El parentesco entre la teoría de la democracia de Schumpeter y la de Weber ha sido analizado y discutido profusamente en muchos lados, por lo que remitimos a nuestro propio punto de vista en Francisco Gil Villegas, “Democracia y liberalismo en la modernidad: una perspectiva teórica”, *Foro Internacional*, núm. 134, octubre-diciembre de 1993, especialmente pp. 705-710; y Francisco Gil Villegas, “La ‘sociología económica’ en Max Weber y Joseph Schumpeter”, *Breviario Político*, CIDE, núm. 10, invierno-primavera de 1993, pp. 15-16.
- ¹¹ Ver especialmente Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die Deutsche Politik: 1880-1920*, Tubinga, Mohr, 1974, pp. 431-441; y Guenther Roth, “Political critiques of Max Weber: Some Implications for Political sociology”, *American Journal of Sociology*, vol. 30, núm. 2, abril de 1965, pp. 213-223.
- ¹² Joseph A. Schumpeter, *op. cit.*, p. 11.
- ¹³ *Idem*, nota 2.
- ¹⁴ *Ibid.*, p. 30.
- ¹⁵ Joseph A. Schumpeter, “Max Weber’s Work” (1920), en Richard Swedberg (comp.), *Joseph Schumpeter: The Economics and Sociology of Capitalism*, Princeton, Princeton University Press, 1991, pp. 220-225.
- ¹⁶ Ver Richard Swedberg, *Joseph A. Schumpeter and the Tradition of Economic Sociology*, Estocolmo, sociologiska institutionen, 1989; y Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis*, Nueva York, Oxford University Press, 1954, p. 819, donde se afirma que: “La obra y la enseñanza de Weber tuvo mucho que ver con el surgimiento de la sociología económica en cuanto análisis de las instituciones económicas, cuyo reconocimiento resuelve muchos problemas metodológicos”.
- ¹⁷ Manuel Sánchez Sarto, “Max Weber y la victoria del racionalismo económico”, *Cuadernos Americanos*, vol. II, núm. 1, enero-febrero de 1943, p. 119.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 121.
- ¹⁹ *Ibid.*, p. 122.
- ²⁰ *Ibid.*, pp. 122-123.
- ²¹ *Ibid.*, p. 123.

- ²² José Medina Echavarría, “Nota preliminar” a Max Weber, *Economía y sociedad*, José Medina Echavarría (trad.), vol. I, México, FCE, 1944, p. viii (a partir de la edición de 1964 esta advertencia aparece en la p. xvii).
- ²³ Eugenio Ímaz, “Max Weber”, *Cuadernos Americanos*, vol. IV, núm. 1, enero-febrero de 1945, pp. 112-116.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 113.
- ²⁵ Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 5.
- ²⁶ Eugenio Ímaz, “Max Weber”, *op. cit.*, p. 113.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 114.
- ²⁸ *Idem.*
- ²⁹ *Ibid.*, p. 115.
- ³⁰ *Ibid.*, p. 116.
- ³¹ Ver Ephraim Fischhoff, “The Protestant ethic and the spirit of capitalism: The History of a Controversy”, *Social Research*, vol. xi, 1944, pp. 54-77. Hay varias reimpresiones de este importante artículo, por ejemplo, en Robert W. Green (comp.), *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*, Boston, Heath and Company, 1959, pp. 107-114; Kenneth Thompson y Jeremy Tunstall (comps.), *Sociological Perspectives*, Harmondsworth, Penguin Books, 1971, pp. 418-430; Shmuel N. Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968, pp. 67-86, y una traducción al alemán de Walter Sprondel en Johannes Winckelmann (comp.), *Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken*, Hamburgo, Siebenstern, 1978, pp. 346-379. Aquí usaremos la versión reimpresa en la compilación de Shmuel N. Eisenstadt por ser la más completa y la de más fácil acceso.
- ³² Ephraim Fischhoff, “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism...”, *op. cit.*, pp. 67-68.
- ³³ *Ibid.*, pp. 68-69.
- ³⁴ *Ibid.*, p. 69.
- ³⁵ *Idem.*
- ³⁶ *Ibid.*, p. 70.
- ³⁷ *Ibid.*, p. 71.
- ³⁸ Ver Max Weber, *The Sociology of Religion*, Ephraim Fischhoff (trad.), Talcott Parsons (introd.), Boston, Beacon Press, 1963. Esta traducción corresponde a una sección de *Economía y sociedad*; ver Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 328-492.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 72.
- ⁴⁰ *Ibid.*, pp. 73-74.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 74.
- ⁴² *Ibid.*, p. 75.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 78.
- ⁴⁴ *Ibid.*, p. 79.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 81.

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ Albert Salomon, “German sociology”, Georges Gurvitch y Wilbert E. Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology*, Nueva York, The Philosophical Library, 1945, p. 596. Este importante artículo fue sustituido en las reediciones del libro a partir de la década de los cincuenta por otro —de calidad muy inferior— redactado por Leopold von Wiese. Por tal razón el artículo de Salomon no aparece en la traducción española del manual de Gurvitch y Moore pues ésta fue hecha con base en la edición de 1956. Ver Georges Gurvitch y Wilbert E. Moore, *Sociología del siglo XX*, Constantino Dimitriu (trad.), 2 vols., Barcelona, el ateneo, 1970.

⁴⁸ Albert Salomon, “German sociology”, *op. cit.*, p. 597.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 598.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 600.

⁵¹ Max Weber, *The protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, Johannes Winckelmann (ed.), Hamburgo, Siebenstern, 1981, p. 188: “Der puritaner wollte berufmensch sein, wir *müssen* es sein”. La referencia de Salomon a esta frase, sin que él cite su fuente, aparece en Salomon, *op. cit.*, pp. 596-597.

⁵² Albert Salomon, *op. cit.*, p. 606.

⁵³ Ver Marianne Weber, *Max Weber: Ein Lebensbild*, Tubinga, Mohr, 1926, p. 266.

⁵⁴ Maurice Dobb, *Studies in the Development of Capitalism*, Londres, Routledge, 1946, p. 9.

⁵⁵ Ver Hans Gerth y C. Wright Mills (comps. y trads.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York, Oxford University Press, 1946. En esta obra aparecieron por primera vez traducidos al inglés tanto el artículo complementario de 1906 sobre las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo como los estudios teóricos sobre sociología de la religión del primer volumen de los *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* donde Weber sintetizó los resultados de sus investigaciones sobre el tema en las célebres secciones conocidas en alemán como el “*Zwischenbetrachtung*” (Excurso) y la “*Einleitung*” (Introducción) a “La ética económica de las religiones del mundo”. Gerth y Mills tradujeron también los ensayos de la política y la ciencia como vocación, varias secciones de *Economía y sociedad*, de la sociología de la religión de India y China, de algunos de sus escritos políticos, incluso revisaron un texto en inglés, inédito en alemán, a partir de la ponencia sobre “Capitalismo y sociedad rural en Alemania” que Weber presentara en el Congreso de Artes y Ciencias de la Exposición Mundial de 1906 celebrada en San Luis Missouri. Hay dos ediciones de la traducción del inglés al castellano de esta compilación de Gerth y Mills, ver Max Weber, *Ensayos de sociología contemporánea: selección e introducción de Hans Gerth y C. W. Mills*, Mireia Bofill (trad.), Barcelona, Martínez Roca, 1972, y Max Weber, *Ensayos de sociología contemporánea*, 2 vols., Mireia Bofill (trad.), México, Artemisa, 1986 (esta edición mexicana no incluye el estudio introductorio de Gerth y Mills).

⁵⁶ Hans Gerth y C. Wright Mills, “Introduction: The Man and his Work”, en *From Max Weber*, *op. cit.*, p. 47.

⁵⁷ *Idem.*

⁵⁸ *Ibid.*, p. 50. La última frase es una cita textual que Gerth y Mills toman del artículo de Weber intitulado “Sozialismus” [1919]. Puede consultarse una versión castellana en Max Weber, *Escritos políticos*, vol. II, José Aricó (ed.), México, Folios, 1982, pp. 219-252.

⁵⁹ Hans Gerth y C. Wright Mills, *From Max Weber*, *op. cit.*, pp. 64-65, 67.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 447, nota 20.

⁶¹ *Idem.*

⁶² Max Weber, *EP*, *op. cit.*, p. 519.

⁶³ Christen T. Jonassen, “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism in Norway”, *American Sociological Review*, vol. 12, núm. 6, diciembre de 1947, pp. 676-686.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 680-681.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 683.

⁶⁶ *Idem.*

⁶⁷ *Ibid.*, p. 684.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 685.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 684.

⁷⁰ Leo Kofler, *Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Versuch einer “verstehenden” Betrachtung der Neuzeit nach dem historischen Materialismus*, Halle, Miteldt, 1948; traducida al castellano como *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, Edgardo Albizu (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1974. Las difíciles condiciones en las que Kofler redactó esta obra, sin que pudiera incluir el respectivo aparato crítico, son descritas por el autor en el prólogo de 1966 a la tercera edición alemana, ver pp. 9-12 de la traducción castellana.

⁷¹ Leo Kofler, *Contribución a la historia de la sociedad burguesa*, *op. cit.*, p. 217.

⁷² *Idem.*

⁷³ *Ibid.*, p. 220.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 223.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 231.

⁷⁶ Ver Georg Lukács, *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Manuel Sacristán (trad.), Barcelona, Grijalbo, 1969, pp. 137-142, 247-254. Para la muy especial relación de admiración y respeto que Lukács guardó hacia Weber, incluso después de la conversión en 1918 del primero al marxismo y hasta antes de su fase estalinista, ver Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad*, México, FCE, 1997, pp. 320-334.

⁷⁷ Ver Talcott Parsons, “Max Weber’s Sociological Analysis of Capitalism and Modern Institutions”, en Harry Elmer Barnes (comp.), *An Introduction to the History of Sociology*, Chicago, University of Chicago Press, 1948, pp. 287-308.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 294.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 300.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 301.

⁸¹ *Ibid.*, p. 302.

⁸² *Ibid.*, p. 306.

⁸³ Benjamin Nelson, *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Princeton, Princeton University Press, 1949.

⁸⁴ *Ibid.*, p. xv.

⁸⁵ *Idem.*

⁸⁶ *Ibid.*, p. viii.

⁸⁷ Ver Max Weber, “Desarrollo de la ideología capitalista”, último capítulo de *Historia económica general*, reproducido como apéndice 8 en Max Weber, *EP*, p. 447.

⁸⁸ Benjamin Nelson, *The Idea of Usury...*, *op. cit.*, pp. viii-ix.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 134.

⁹⁰ *Ibid.*, p. xvii.

⁹¹ *Ibid.*, capítulo III, especialmente pp. 73-85.

⁹² *Ibid.*, p. ix: “Weber sabía —y se le recordó a Sombart— que el capitalismo moderno surge de las ruinas del comunitarismo tribal de la hermandad hebrea. Incluso pudo haber anticipado que el profundizar en este tema lo hubiera llevado a través de la densa maleza de la exégesis sobre la ambivalente ley de la usura del *Deuteronomio*, cuyas paradójicas transformaciones son aquí reseñadas. Pero ¿hubiera también levantado las cejas ante la sugerencia de que la ruta hacia el capitalismo estuvo empedrada con las mejores intenciones del universalismo cristiano?” La respuesta de Weber a esto es muy clara: por supuesto que hubo una paradoja de las consecuencias no buscadas o intencionadas y, en lo referente a la alusión de que el camino al infierno está empedrado de las mejores intenciones, basta recordar la expresa alusión que Weber hace a Mefistófeles del *Fausto*, de Goethe, pero parafraseándolo en los efectos generados por el ascetismo protestante: “El ascetismo actuaba entonces como aquella fuerza que siempre quiere lo bueno y siempre crea lo malo”, Max Weber, *EP*, p. 273; ver también mi nota explicativa sobre esa paráfrasis del *Fausto* en la p. 346.

⁹³ Winthrop S. Hudson, “Puritanism and the Spirit of Capitalism”, *Church History*, vol. XVIII, marzo de 1949, pp. 3-6, reimpresso en Robert W. Green (comp.), *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*, Boston, Heath & Company, 1959, pp. 56-62.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 58.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 58-60.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁹⁷ *Ibid.*, pp. 61-62.

⁹⁸ Paul Honigsheim, “Max Weber: His Religious and Ethical Background and Development”, *Church History*, vol. 19, 1950, pp. 219-239.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 239.

¹⁰⁰ Ver Paul Honigsheim, “Max Weber im amerikanischen Geistesleben”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 3, núm. 4, 1950, pp. 408-419.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 414.

¹⁰² *Ibid.*, pp. 414-415.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 415.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 418.

¹⁰⁵ Max Weber, *Historia económica general*, Manuel Sánchez Sarto (trad.), México, FCE, 1942.

¹⁰⁶ Max Weber, *Economía y sociedad*, 4 vols., México, FCE, 1944. El vol. I está dedicado a la “teoría de la organización social” y fue traducido por José Medina Echavarría, quien también fungió como director del

proyecto de traducción de toda la obra; el vol. II, dedicado a los “tipos de comunidad y sociedad” y que incluye como capítulo IV la ya mencionada “sociología de la religión”, fue traducido por Juan Roura Parella; el vol. III incluye la “Sociología del Derecho”, traducida por Eduardo García Maynez, y “La ciudad” (todavía sin su identificación como “Dominación no legítima” agregada en una edición posterior por la propia Marianne Weber), traducida por Eugenio Ímaz; el vol. IV dedicado a los “Tipos de dominación” fue traducido por José Ferrater Mora. En 1964, con motivo de la conmemoración del centenario del natalicio de Max Weber, el FCE actualizó la traducción castellana de acuerdo a la cuarta edición alemana editada por Johannes Winckelmann en 1956, cambió el orden de los capítulos y agregó algunos más como el de “Los fundamentos racionales y sociológicos de la música” y el de una supuesta “Sociología del Estado”, jamás escrita por Weber como tal, pero confeccionada por Winckelmann con textos de Weber de muy diversa procedencia e intención, puesto que muchos de ellos son escritos políticos que no tenían pretensiones de validez como escritos académicos.

¹⁰⁷ Max Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, P. Burrelli (trad.), introducción de E. Stestan, Roma, Ediciones Leonardo, 1945.

¹⁰⁸ Hans Gerth y C. Wright Mills, *From Max Weber, op. cit.*, ver *supra* nota 55 de este mismo capítulo.

¹⁰⁹ Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, A. M. Henderson y Talcott Parsons (trads.), Talcott Parsons (est. Introd. Y ed.), Nueva York, Oxford University Press, 1947. Para la tergiversación de “dominación” (*Herrschaft*) por “*Imperative Co-ordination*”, ver p. 324. Medina Echavarría se ajustó estrictamente a la raíz etimológica de *Herrschaft* para traducirla como “dominación”, pues mientras que la primera deriva de *Herr* (señor), la segunda deriva del latín *Dominus*, es decir, “señor”. De todas las traducciones al inglés de las obras weberianas que Roth y Wittich utilizarían en 1968 para editar la primera versión integral de *Economía y sociedad* en inglés, la única parte que no pudieron utilizar fue precisamente la traducción de Parsons dado su sesgo “teórico”, cuando no ideológico, lo cual la hacía una versión muy poco confiable.

¹¹⁰ Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Edward A. Shils y Harry A. Finch (trads.), Nueva York, The Free Press, 1949. La traducción castellana de estos artículos, más un cuarto intitulado “Sobre algunas categorías de la sociología comprensiva” [1913], aparecería en 1973, ver Max Weber, *Ensayos de metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

¹¹¹ Max Weber, *The Religion of China, Confucianism and Taoism*, Hans Gerth (trad.), Nueva York, The Free Press, 1951.

¹¹² Max Weber, *Ancient Judaism*, Hans Gerth y Don Martindale (trads.), Nueva York, The Free Press, 1952.

¹¹³ Max Weber, *On Law in Economy and Society*, Edward Shils y Max Rheinstein (trads.), Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1954

¹¹⁴ Max Weber, *The Religion of India. The Sociology of Hinduism and Buddhism*, Hans Gerth y Don Martindale (trads.), Nueva York, The Free Press, 1958; Max Weber, *The City*, Don Martindale y Gertrud Neuwirth (trads.), Nueva York, The Free Press, 1958; y Max Weber, *The Rational and Social Foundations of Music*, Don Martindale, Johannes Riedel y Gertrude Neuwirth (trads.), Carbondale, Southern Illinois University Press, 1958.

¹¹⁵ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Luis Legaz Lacambra (trad.), Madrid, Revista de Derecho Privado, 1955.

¹¹⁶ Max Weber, *Le savant et le politique*, Julien Freund (trad.), Raymond Aron (introd.), París, Plon, 1959. La traducción al castellano de esta edición francesa de las conferencias weberianas sobre “La política como vocación” y “La ciencia como vocación” apareció en 1967: Max Weber, *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.), Raymond Aron (introd.), Madrid, Alianza, 1967

¹ Ver Albert Hyma, *From Renaissance to Reformation*, Grand Rapids, Michigan, Erdman, 1951. Las secciones referidas a su crítica de la tesis weberiana sobre el protestantismo se encuentran reproducidas en R. W. Green (comp.), *Protestantism and Capitalism: The Weber Thesis and Its Critics*, op. cit., pp. 94-106; Green cita la 2ª ed. De 1955 del libro de Hyma. En esta obra Hyma sintetiza a la vez que amplía sus críticas de los años treinta a la tesis weberiana: ver Albert Hyma, *Christianity, Capitalism and Communism. An Historical Analysis*, Ann Arbor, Michigan, edición pagada por el autor, 1937, especialmente pp. 124-150, y Albert Hyma, "Calvinism and Capitalism in the Netherlands: 1550-1700", *Journal of Modern History*, vol. 10, 1938, pp. 624-636.

² Albert Hyma, *From Renaissance to Reformation*, reproducido en R. W. Green, op. cit., p. 100.

³ *Ibid.*, p. 102.

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, p. 106.

⁶ Ver Claude Lefort, "Capitalisme et religion au XVI^e siècle", *Les temps modernes*, vol. 7, núm. 78, abril de 1952, pp. 1892-1906.

⁷ *Ibid.*, p. 1892.

⁸ *Ibid.*, pp. 1893-1894.

⁹ *Ibid.*, pp. 1894-1895.

¹⁰ *Ibid.*, p. 1896.

¹¹ *Ibid.*, p. 1906.

¹² Max Weber, *EP*, p. 125.

¹³ Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., pp. 998 y 1018.

¹⁴ Leo Strauss, *Natural Right and History*, Chicago, the Chicago University Press, 1953.

¹⁵ Ver Raymond Aron, "Introduction" a Max Weber, *Le savant et le politique*, Julien Freund (trad.), París, Plon, vol. 12 de la colección Recherches en sciences humaines, 1959. Hay traducción castellana de esta versión francesa: Max Weber, *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.), Madrid, Alianza, 1967; "Introducción" de Raymond Aron, pp. 9-77.

¹⁶ Leo Strauss, op. cit., pp. 59-60.

¹⁷ Ver a este respecto no sólo el frecuentemente malinterpretado ensayo de Weber "El sentido de la 'neutralidad valorativa' de las ciencias sociológica y económicas" [1917], sino también "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social" [1904], ambos en Max Weber, *Ensayos de metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 222-269 y 39-101. En contra de la vulgar y mala interpretación sobre lo que Weber entendía por *neutralidad valorativa* (Wertfreiheit), y que por lo visto Strauss compartía quizá por no haberse tomado la molestia de leer lo que Weber realmente había escrito al respecto, puede bastar el siguiente párrafo del ensayo de Weber de 1917: "El verdadero sentido de una discusión de valores radica en aprehender lo que el contrario (o también uno mismo) entiende, es decir, el valor al cual cada una de ambas partes se refiere en realidad, y no meramente en apariencia, lo cual posibilita en general una toma de posición respecto a ese valor. Muy lejos, por lo tanto, de que la exigencia de neutralidad frente a los valores en el análisis empírico implique que las discusiones en torno de las valoraciones sean estériles o carezcan de sentido" (pp. 234-235). Como puede constatar, Weber no se sentía paralizado o incapaz para discutir cuestiones valorativas y jamás consideró que éstas no pudieran aparecer en la investigación empírica, tal y como supone

Strauss de manera errada y vulgar, por simplista, o quizá deliberadamente tramposa.

¹⁸ Leo Strauss, *op. cit.*, p. 61.

¹⁹ Norman Birnbaum, “Conflicting Interpretations of the Rise of Capitalism: Marx and Weber”, *The British Journal of Sociology*, vol. IV, núm. 2, junio de 1953, pp. 125-141.

²⁰ *Ibid.*, p. 133.

²¹ *Ibid.*, p. 141.

²² *Ibid.*, p. 135.

²³ *Idem.*

²⁴ *Idem.*

²⁵ *Ibid.*, p. 137.

²⁶ *Ibid.*, p. 139.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Ibid.*, p. 140.

²⁹ *Idem.*

³⁰ Para las relaciones de Lukács con Weber hasta antes de 1920, ver Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad: 1900-1929*, México, FCE, 1997, pp. 311-334.

³¹ Georg Lukács, *Die Zerstörung der Vernunft*, Berlín, DDR, Aufbau Verlag, 1954. Traducido al castellano como *El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler*, Wenceslao Roces (trad.), México, FCE, 1959.

³² Georg Lukács, *El asalto a la razón*, *op. cit.*, p. 9.

³³ *Ibid.*, p. 497, hemos enmendado ligeramente la traducción de Roces.

³⁴ *Ibid.*, p. 493.

³⁵ *Ibid.*, p. 489.

³⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Les aventures de la dialectique*, París, Gallimard, 1955, p. 42. El segundo capítulo de la obra, pp. 43-80, que viene inmediatamente después del párrafo aquí citado, se intitula “El marxismo occidental” y está dedicado al análisis de la obra de 1923 de Lukács, *Historia y consciencia de clase*. Merleau-Ponty cita también algunas obras de Lukács posteriores a 1923, pero por lo visto aún no había leído *El asalto a la razón*, publicado en la Alemania oriental en 1954.

³⁷ Merleau-Ponty, *op. cit.*, pp. 19-20.

³⁸ *Ibid.*, p. 21.

³⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 26.

⁴¹ *Ibid.*, p. 27. Merleau-Ponty usa el término *parenté de choix* (literalmente “parentesco de elección”) para traducir el término alemán *Wahlverwandtschaften*. Nosotros lo traducimos como “afinidades electivas” porque

proviene del título de la novela de Goethe cuya traducción convencional es *Las afinidades electivas*, un término que a su vez Goethe tomó de la alquimia, según hacemos constar en la nota relevante de nuestra propia edición crítica: ver Max Weber, *EP*, pp. 318-320. Aparentemente Merleau-Ponty ignoraba esta procedencia filológica, lo cual no afecta la lucidez de su percepción interpretativa.

⁴² *Ibid.*, p. 44: “Ese es el problema que Georg Lukács le plantea a su maestro Weber”.

⁴³ *Ibid.*, pp 45-46.

⁴⁴ Raymond Aron, *Marxismes imaginaires*, París, Gallimard, Colección “Idées”, 1970.

⁴⁵ Raymond Aron, “Aventures et mésaventures de la dialectique” [1956], en *Marxismes imaginaires*, *op. cit.*, p.113.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 97.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 65. La cita a la que se refiere Aron puede encontrarse en Simone de Beauvoir, *J. P. Sartre vs. Merleau-Ponty*, Aníbal Leal (trad.), Buenos Aires, siglo Veinte, 1963, p. 107: “Retoma contra la URSS la requisitoria dispersa en todos los libros de Aron y en las columnas de *L’Aurore*”.

⁴⁸ Ver Rosalie y Murray Wax, “The Vikings and the Rise of Capitalism”, *American Journal of Sociology*, vol. LXI, núm. 1, julio de 1955, pp. 1-10.

⁴⁹ John Thomas McNeill, *History and Character of Calvinism*, Nueva York, Oxford University Press, 1954.

⁵⁰ Perry Miller, *The New England Mind: From Colony to Province*, Cambridge, Harvard University Press, 1954.

⁵¹ James W. Carroll, “Merton’s Thesis on English Science”, *American Journal of Economics and Sociology*, vol. 13, 1954, pp. 427-432.

⁵² *Ibid.*, p. 428.

⁵³ *Ibid.*, p. 430.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 431-432.

⁵⁵ Robert K. Merton, “Puritanismo, pietismo y ciencia”, en *Teoría y estructura sociales*, *op. cit.*, p. 594.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 591.

⁵⁷ R. Hooykaas, “Science and Reformation”, *Journal of World History*, vol. III, núm. 1, 1956, pp. 109-139; reproducido en Shmuel N. Eisenstadt, *The Protestant Ethic and Modernization*, *op. cit.*, pp. 211-239, las citas utilizadas aquí del trabajo de Hooykaas provienen de esta edición.

⁵⁸ Ver especialmente R. Hooykaas, *op. cit.*, pp. 211-212 para las estadísticas que demuestran el predominio puritano en las comunidades científicas mencionadas tanto durante el siglo XVII como durante el XIX.

⁵⁹ Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, Turín, Giulio Einaudi, 1956.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 348.

⁶¹ Luis Recaséns Siches, *Tratado general de sociología* [1956], México, Porrúa, 1998, p. 282, nota 30. En el cuerpo del texto (pp. 281-282), Recaséns reitera su error interpretativo de la tesis weberiana al ponerla como ejemplo de la influencia de la adopción de una fe religiosa en el cambio social: “La influencia de la fe calvinista-puritana en el desenvolvimiento del capitalismo al dar a la riqueza la significación de premio al esfuerzo y al éxito”.

⁶² Ver Luis Recaséns Siches, “La contribución alemana a la sociología”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol.

XVIII, núm. 2, mayo-agosto de 1956, pp. 267-295.

⁶³ *Ibid.*, p. 284.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 285.

⁶⁵ Kurt Samuelsson, *Ekonomi och religion*, Estocolmo, Kooperativa Förbundet, 1957. Hay una traducción castellana de la versión inglesa de 1961: Kurt Samuelsson, *Religión y economía*, Alfonso Gutiérrez (trad.), Madrid, Marova-Fontanella, 1970.

⁶⁶ Kurt Samuelsson, *Religión y economía*, *op. cit.*, p. 59.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 134.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 144-158.

⁶⁹ Ver Max Weber, *EP*, pp. 77-85. Las estadísticas de Martin Offenbacher, discípulo de Weber, corresponden al año de 1895 y fueron recogidas en Baden para su investigación *Confesión y estructura social*, publicada en 1901.

⁷⁰ Kurt Samuelsson, *op. cit.*, p. 221.

⁷¹ *Ibid.*, pp. 230-241.

⁷² *Ibid.*, pp. 230 y 241.

⁷³ Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion. The Values of Pre-industrial Japan*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1957.

⁷⁴ Robert N. Bellah, "Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia", *Journal of Social Issues*, vol. XIX, núm. 1, enero de 1963, p. 52, reproducido en Shmuel N. Eisenstadt, *The Protestant Ethic and Modernization*, *op. cit.*, p. 250: "One might also mention Kurt Samuelsson's scurrilous attack, *Religion and Economic Action* (New York, 1961). That Weber can at this date generate such irrational hostility is in itself a kind of indication of his importance".

⁷⁵ Vicente Gonzalo Massot, *Max Weber y su sombra*, *op. cit.*, p. 222.

⁷⁶ Robert Moore, "History, Economics and Religion: A Review of 'The Max Weber Thesis' Thesis", en Arun Sahay (comp.), *Max Weber and Modern Sociology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1971, p. 87.

⁷⁷ Ver Niles M. Hansen, "On the Sources of Economic Rationality", *Zeitschrift für Nationalökonomie*, vol. XXIV, núm. 4, 1964, pp. 445-455.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 445.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 446.

⁸⁰ *Idem.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 447.

⁸² *Ibid.*, pp. 447-448.

⁸³ *Ibid.*, pp. 448-449.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 450.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 451-453.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 454.

⁸⁷ *Idem.*

⁸⁸ *Ibid.*, p. 455.

⁸⁹ H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: the Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, Nueva York, Alfred Knopf, 1958. Traducido como *Conciencia y sociedad. La reorientación del pensamiento social europeo, 1890-1930*, Luis Escobar Bareño (trad.), Madrid, Aguilar, 1972.

⁹⁰ H. Stuart Hughes, *Conciencia y sociedad*, *op. cit.*, pp. 235-236. En la nota 56, que le sirve a Stuart Hughes para documentar esta interpretación, cita el artículo de Löwith de 1932, al lado del texto de *La ética protestante*.

⁹¹ *Ibid.*, pp. 237-238.

⁹² *Ibid.*, p. 238.

⁹³ Charles y Catherine George, "Protestantism and capitalism in Pre-Revolutionary England", *Church History*, vol. XXVII, núm. 4, diciembre de 1958, pp. 351-372, reimpresso en Shmuel N. Eisenstadt (comp.), *The Protestant Ethic and Modernization*, *op. cit.*, pp. 155-176.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 155.

⁹⁵ *Ibid.*, p. 165.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 168.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 170.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁹⁹ Raymond Aron, "Introduction" a Max Weber, *Le savant et le politique*, Julien Freund (trad.), París, Plon, 1959. Citamos aquí la versión castellana por ser la de más fácil acceso: Raymond Aron "Introducción" a Max Weber, *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.), Madrid, Alianza, 1967, pp. 9-77.

¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 50.

¹⁰¹ *Ibid.*, p. 44.

¹⁰² *Ibid.*, p. 45.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 55.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 54.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p. 19.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁷ Ver André Biéler, *La Pensée économique et sociale de Calvin*, Ginebra, Librairie de l'Université, 1959, pp. 493-497, 512-514, reproducidas en Philippe Besnard (comp.), *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, París, Armand Colin, 1970, pp. 285-292.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 286.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 287.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 288.

- ¹¹¹ *Ibid.*, p. 289.
- ¹¹² *Ibid.*, p. 290.
- ¹¹³ *Idem.*
- ¹¹⁴ *Ibid.*, p. 291.
- ¹¹⁵ *Ibid.*, p. 292.
- ¹¹⁶ Ver Friedrich H. Tenbruck, “Die Genesis der Methodologie Max Webers”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 11, 1959, pp. 573-630.
- ¹¹⁷ *Ibid.*, p. 579.
- ¹¹⁸ Ver Robert W. Green (comp.), *Protestantism and Capitalism*, *op. cit.*
- ¹¹⁹ *Ibid.*, p. x.
- ¹²⁰ Ver Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Nueva York, Doubleday, 1960. Hay traducción castellana: Reinhard Bendix, *Max Weber*, María Antonia Oyuela de Grant (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1970. Citaremos aquí esta traducción.
- ¹²¹ Sydney A. Burrell, “Calvinism, Capitalism, and the Middle Classes: Some Afterthoughts of an Old Problem”, *Journal of Modern History*, vol. XXXII, 1960, pp. 129-141, reproducido en Shmuel N. Eisenstadt (comp.), *The Protestant Ethic and Modernization*, *op. cit.*, pp. 135-154.
- ¹²² *Ibid.*, p. 140.
- ¹²³ *Ibid.*, p. 141.
- ¹²⁴ *Ibid.*, p. 142.
- ¹²⁵ *Ibid.*, p. 143.
- ¹²⁶ *Ibid.*, p. 144.
- ¹²⁷ *Ibid.*, p. 147.
- ¹²⁸ *Idem.*
- ¹²⁹ Ver Gordon Marshall, “The Weber Thesis and the Development of Capitalism in Scotland”, *Scottish Journal of Sociology*, vol. 3, 1979, pp. 173-211; “The Dark Side of the Weber Thesis: the Case of Scotland”, *British Journal of Sociology*, vol. 21, 1980, pp. 419-440; *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560-1707*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- ¹³⁰ Ver Reinhard Bendix, *Max Weber*, *op. cit.*, pp. 66-70.
- ¹³¹ *Ibid.*, pp. 70, 74, 76.
- ¹³² *Ibid.*, p. 76.
- ¹³³ *Ibid.*, p. 77.
- ¹³⁴ *Ibid.*, p. 81.
- ¹³⁵ Ver la sección intitulada “La ética del comercio y la ciudad medieval”, *ibid.*, pp. 82-90.
- ¹³⁶ Ver, por ejemplo, Johannes Winckelmann, “Max Weber: Das soziologische Werk. Zu dem Buch gleichen

Themas von Reinhard Bendix”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 17, 1965, pp. 743-790.

¹³⁷ S. M. Lipset escribió en 1963 un libro intitulado *The First New Nation*, en cuya introducción señalaba que los países africanos que iniciaban en ese momento su proceso de descolonización deberían seguir las enseñanzas que podía proporcionarles el modelo de sociedad de Estados Unidos, desde el momento en que ellos habían sido “la primera nación moderna” al haber iniciado en 1776 su proceso de descolonización. Ver S. M. Lipset, *The First New Nation. The United States in Historical and Comparative Perspective*, Nueva York, Basic Books, 1963. Bendix y Lipset habían colaborado previamente en S. M. Lipset y Reinhard Bendix, *Social Mobility in Industrial Society*, Berkeley, University of California Press, 1959. Posteriormente Bendix expone su enfoque de “teoría de la modernización” sobre todo en dos obras: Reinhard Bendix, *Nation Building and Citizenship*, Nueva York, John Wiley & Sons, 1964, y Reinhard Bendix, *Kings or People*, Berkeley, University of California Press, 1978.

¹³⁸ Ver Raymond Aron, *Introducción a la filosofía de la historia*, *op. cit.* y *La philosophie critique de l’histoire*, *op. cit.*; Pietro Rossi, *Lo storicismo tedesco contemporaneo*, *op. cit.*, que incluye, además del capítulo sobre Weber, uno dedicado a Troeltsch y Meinecke y otro a Oswald Spengler, donde Rossi establece interesantes comparaciones y paralelismos en la línea antiteológica y antievolucionista compartida por todos ellos; lo mismo podría decirse del estudio de Carlo Antoni, *Dallo storicismo alla sociologia*, Florencia, Sansoni, 1940, donde se dedican sendos artículos a los paralelismos entre Weber, Troeltsch y Meinecke.

¹³⁹ La *gentry* constituía en Inglaterra la clase social inmediatamente abajo de la nobleza, y aunque estaba formada fundamentalmente por medianos y pequeños propietarios agrícolas, también incluía a comerciantes y profesionistas liberales. El término castellano más cercano para traducir *gentry* sería *hidalgúa*, pero como no es un equivalente exacto, hemos seguido la práctica de otros traductores que prefieren dejar tal término en su forma original a fin de evitar equívocos. Ver, por ejemplo, Barrington Moore, *Los orígenes sociales de la dictadura y de la democracia*, Jaime Costa y Gabrielle Woith (trads.), Barcelona, Península, 1973, especialmente pp. 23-26, donde se describe qué es la *gentry*, pero sin traducirla; lo mismo ocurre en León Cahen y Maurice Braure, *La evolución política de la Inglaterra moderna (1485-1660)*, vol. I, José López Pérez (trad.), México, UTEHA, Colección “La evolución de la humanidad”, 1962, en donde ni el traductor al castellano ni los autores franceses consideraron posible traducir con plena exactitud el término *gentry*, ver especialmente pp. 114 y 130.

¹⁴⁰ Ver el análisis de las valiosas aportaciones de Tawney: *supra*, capítulo III de esta investigación.

¹⁴¹ Richard H. Tawney, “The Rise of the *gentry*, 1558-1640”, *Economic History Review*, vol. 11, 1941, pp. 1-38.

¹⁴² Ver Richard H. Tawney, “Harrington’s interpretation of his age”, *Proceedings of the British Academy*, vol. XXVII, 1941.

¹⁴³ Ver Richard H. Tawney, “The Rise of the *gentry*”, *op. cit.*, pp. 35-38.

¹⁴⁴ Lawrence Stone, “The Anatomy of the Elizabethan Aristocracy”, *Economic History Review*, vol. XVIII, 1948, pp. 1-53.

¹⁴⁵ Hugh Trevor-Roper, “The Elizabethan Aristocracy, an Anatomy Anatomized”, *Economic History Review*, second series, vol. III, 1951, pp. 279-298.

¹⁴⁶ Tawney declaró así: “Un colega que ha cometido un error no debe ser azotado despiadadamente como si fuera un Amalekita”, ver Richard H. Tawney, “The Rise of the *gentry*: a Postscript”, *Economic History Review*, second series, vol. VII, 1954, pp. 91-97. Varios años después, Christopher Hill aclararía que al usar esa metáfora, Tawney “no estaba haciendo una alusión teológica, sino que quiere que veamos al Profesor Trevor-Roper como un bárbaro matón de una etapa primitiva de la historia del Medio Oriente”, ver la reseña de Christopher Hill al libro de R. Terrill, *Richard Tawney and his Times. Socialism as Fellowship*, Londres, Deutsch, 1974, en Balliol Parish

Magazine, 1974, p. 30.

¹⁴⁷ Ver Lawrence Stone, “The Elizabethan Aristocracy, a Re-Statement”, *Economic History Review*, second series, vol. IV, 1952, pp. 302-321.

¹⁴⁸ Lawrence Stone, *The Crisis of Aristocracy, 1558-1641*, Oxford, Clarendon Press, 1965.

¹⁴⁹ Hugh Trevor-Roper, “The *gentry*, 1540-1640”, *Economic History Review Supplements*, vol. I, 1953.

¹⁵⁰ Richard H. Tawney, “The Rise of the *gentry*: a Postscript”, *Economic History Review*, second series, vol. VII, 1954, pp. 91-97.

¹⁵¹ Hugh Trevor-Roper, “The Social Origins of the Great Rebellion”, *History Today*, vol. V, núm. 6, junio de 1955, reimpresso en Hugh Trevor-Roper, *Historical Essays*, Londres, MacMillan, 1957, pp. 195-205. Citaremos aquí esta última versión.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 195-196.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 197.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 198.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 200.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 204.

¹⁵⁷ *Ibid.*, pp. 204-205.

¹⁵⁸ Ver Christopher Hill, “Recent Interpretations of the Civil War”, *Puritanism and Revolution*, Londres, Secker & Warburg, 1958, pp. 11-32; Perez Zagorin, “The Social Interpretation of the English Revolution”, *Journal of Economic History*, vol. XIX, 1959, reproducido de manera extractada en Lawrence Stone (comp.), *Social Change and Revolution in England, 1540-1640*, Nueva York, Barnes & Noble, 1965, pp. 45-59, y Christopher Hill, “La Révolution anglaise du XVIIe siècle (essai d’Interprétation)”, *Revue Historique*, vol. Ccxxi, 1959, extractado en traducción al inglés en Lawrence Stone (comp.), *op. cit.*, pp. 60-63.

¹⁵⁹ J. H. Hexter, “Storm over the *gentry*”, *Encounter*, mayo de 1958, pp. 21-35, reproducido de manera extractada tanto en Lawrence Stone (comp.), *op. cit.*, pp. 33-44, como en Philip A. M. Taylor (comp.), *The Origins of the English Civil War: Conspiracy, Crusade or Class Conflict?*, Boston, Heath, 1960, pp. 48-59.

¹⁶⁰ Ver J. H. Hexter, “Storm over the *gentry*”, en Philip A. M. Taylor, *op. cit.*, p. 59.

¹⁶¹ “Carta de Trevor-Roper”, *Encounter*, mayo de 1958, Londres, p. 73.

¹⁶² “Carta de Lawrence Stone”, *Encounter*, mayo de 1958, pp. 73-74.

¹⁶³ “Carta de Christopher Hill”, *Encounter*, mayo de 1958, p. 76.

¹⁶⁴ Trevor-Roper, “The Social Causes of the Great Rebellion” [1955], en *Historical Essays*, *op. cit.*, p. 196. Trevor-Roper cita como ejemplos de ese estilo interpretativo tanto el crucial libro de Christopher Hill de 1940, *The English Revolution 1640*, como su artículo “society and Andrew Marvell”, *The Modern Quarterly*, núm. 4, 1946, donde Hill calificó de “conclusión irrefutable de la investigación moderna” a la relación del puritanismo con el capitalismo.

¹⁶⁵ Christopher Hill, *The English Revolution 1640: An Essay* [1940], Londres, Lawrence & Wishart, 1955, pp. 32-33.

¹⁶⁶ Ver, por ejemplo, tres de las obra más importantes de Christopher Hill: *Puritanism and Revolution*,

Londres, Secker & Warburg, 1958; *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Nueva York, Schocken, 1964, e *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1965.

¹⁶⁷ Este último aspecto es precisamente el que Christopher Hill expone de manera magistral en *Intellectual Origins of the English Revolution*, *op. cit.*

¹⁶⁸ Christopher Hill, "Protestantism and the Rise of Capitalism", en F. J. Fisher (comp.), *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England in Honour of R. H. Tawney*, Professor Emeritus of Economic History in the University of London, Cambridge, Cambridge University Press, 1961, p. 15.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 15-16.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 16, nota al pie.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 17, nota: "He citado preferentemente a Lutero porque él da inicio a la ruptura protestante, mientras que a Calvino lo cito secundariamente, porque mi interés aquí se centra en la distinción teológica del protestantismo frente al catolicismo".

¹⁷² *Ibid.*, p. 21.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 23.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 24.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 26-27.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 27.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 28.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 31-32.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸¹ *Idem.*

¹⁸² *Ibid.*, p. 34.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 36.

¹⁸⁴ *Idem.*

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 39.

¹⁸⁶ Ver H. R. Trevor-Roper, "Religion, the Reformation and Social Change", en G. A. Hayes-McCoy (comp.), *Historical Studies: IV. Papers Read to the Fifth Irish Conference of Historians, Held in University College, Galway from 25 to 27 May 1961*, Londres, Bow & Bow, 1963, pp. 18-44. Trevor-Roper quedó tan satisfecho con su artículo que lo reimprimió varias veces en diversas colecciones de sus ensayos y hasta sirvió para darle el título principal a una de ellas. Ver H. R. Trevor-Roper, *The Crisis of Seventeenth Century: Religion, the Reformation and Social Change*, Nueva York, Harper & Row, 1968; H. R. Trevor-Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries and Other Essays*, Nueva York, Harper & Row, 1969, pp. 1-46; y, H. R. Trevor-Roper, *Religion, the Reformation and Social Change, and Other Essays*, Londres, Macmillan, 1972. Aquí citaremos la versión original, publicada en 1963.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 19.

- ¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 41, nota 1.
- ¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 20.
- ¹⁹⁰ *Idem.*
- ¹⁹¹ *Idem.*
- ¹⁹² *Ibid.*, p. 21.
- ¹⁹³ *Idem.*
- ¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 27.
- ¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 28.
- ¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 42, nota 24.
- ¹⁹⁷ Ver Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, *op. cit.*, capítulos 1 y 2.
- ¹⁹⁸ H. R. Trevor-Roper, “Religion, The Reformation and Social Change”, *op. cit.*, p. 22.
- ¹⁹⁹ *Idem.*
- ²⁰⁰ *Ibid.*, p. 23.
- ²⁰¹ *Ibid.*, p. 24.
- ²⁰² *Idem.*
- ²⁰³ *Ibid.*, p. 25.
- ²⁰⁴ *Ibid.*, p. 26.
- ²⁰⁵ *Idem.*
- ²⁰⁶ *Ibid.*, p. 27.
- ²⁰⁷ *Idem.*
- ²⁰⁸ *Ibid.*, p. 28.
- ²⁰⁹ *Ibid.*, p. 27.
- ²¹⁰ *Ibid.*, p. 29.
- ²¹¹ *Ibid.*, p. 28.
- ²¹² *Ibid.*, p. 29.
- ²¹³ *Ibid.*, p. 32.
- ²¹⁴ Ver Max Weber, *EP*, p. 87: “Tiene razón Gothein cuando califica a la Diáspora calvinista como el ‘viviero de la economía capitalista’. Cabe pensar que el elemento decisivo en esto fue la superioridad de la cultura económica francesa y holandesa, de la que precisamente nació esta Diáspora, o también, la poderosa influencia del destierro y la violenta ruptura con las relaciones tradicionales”.
- ²¹⁵ Ver Lawrence Stone, *The Crisis of the Aristocracy, 1558-1641*, Oxford, Oxford University Press, 1965; *Family and Fortune: Studies in Aristocratic Finance in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Oxford, Oxford University Press, 1973; *The Causes of the English Revolution, 1529-1642*, Londres, Routledge and Kegan Paul,

1972; *Family, Sex and Marriage in England, 1500-1800*, Nueva York, Harper & Collins, 1977; *Road to Divorce: England 1530-1987*, Oxford, Oxford University Press, 1990.

²¹⁶ Ver Barrington Moore Jr., *Social Origins of Dictatorship and Democracy. Lord and Peasant in the Making of the New World* [1966], Harmondsworth, Penguin Books, 1977, especialmente pp. 6-15. Barrington Moore se apoya en Tawney, descarta a Hexter por poco serio y acepta “las incisivas críticas de Perez Zagorin a Trevor-Roper”, ver notas 8 y 30 en las páginas 8 y 16, respectivamente.

²¹⁷ Ver Lawrence Stone, “Review of *Social Origins*”, *The New York Review of Books*, vol. 9, 24 de agosto de 1967, pp. 31-35.

²¹⁸ Ver Reinhard Bendix, *Kings or People. Power and the Mandate to Rule*, Berkeley, University of California Press, 1978, especialmente las notas compiladas entre las páginas 634 y 637.

²¹⁹ Perez Zagorin, *Rebels and Rulers, 1500-1660, vol. I, Society, States, and Early Modern Revolution. Agrarian and urban rebellions*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 133.

²²⁰ Hubo otros historiadores británicos de esa misma época profundamente hostiles también a la tesis weberiana sobre la ética protestante, pero que tampoco aceptaban “las tesis alternativas” de Trevor-Roper. Ver G. R. Elton, *Europe from Renaissance to Reformation*, Londres, The Folio Society, 2001, especialmente pp. 276-282, este libro se publicó por primera vez en 1963 con el título de *Reformation Europe, 1517-1559*, dentro de la colección “Fontana History of Europe” y fue traducido al castellano en México como *La Europa de la Reforma (1517-1559)*, dentro de la colección “Historia de Europa siglo XXI” de la editorial siglo XXI; citamos aquí la edición más reciente de la Folio society). Geoffrey R. Elton fue un “terrible simplificador” de la tesis weberiana, y pertenecía a la misma generación de historiadores británicos encabezada por Trevor-Roper. En su libro de 1963, Reeditado recientemente, Elton parece seguir más bien a Kurt Samuelsson en su tesis de que *no hay ningún* tipo de relación entre el protestantismo y el capitalismo, ni entre la ética del primero y la mentalidad del segundo, sino que tal relación es un mero espejismo que no puede probarse ni demostrarse. De tal modo que, según Elton, tampoco la “tesis alternativa” de Trevor-Roper puede ser sustentada. Después de simplificar y tergiversar varios aspectos de la tesis weberiana, sin considerar ninguna de sus sutilezas y cualificaciones, Elton concluye su crítica del siguiente modo: “El atractivo de la generalización universalizante a menudo ha probado ser demasiado para el espíritu escéptico que puede salvar al historiador de caer en los pozos cavados por su propia, y muy necesaria, imaginación. En vista de esta larga y ramificada controversia, la tristeza es el único sentimiento apropiado: tristeza ante tanto esfuerzo mal dirigido, y tristeza ante la disposición de algunos historiadores para adorar las imágenes falsas puestas por el sociólogo” (p. 282). Tal parece que Elton ignoraba que la formación de Weber era de historiador y que muchos historiadores contemporáneos, además de Christopher Hill, reconocían y apreciaban su erudición y sus dotes en el oficio de historiar. Pero si Elton deforma la tesis weberiana sobre el protestantismo, sería mucho esperar que supiera algo sobre la *Historia económica general*, la *Historia agraria romana* o el capítulo sobre “La ciudad” de *Economía y sociedad*.

²²¹ H. R. Trevor-Roper, *The Last Days of Hitler*, Londres, Macmillan, 1947.

²²² Ver *Der Spiegel*, vol. 37, núm. 18, 2 de mayo de 1983, p. 21.

²²³ Ver *Newsweek*, 9 de mayo de 1983, portada y pp. 10-14. Para el público académico especializado, que había seguido en la década de los cincuenta la polémica sobre la *gentry*, no podía pasar desapercibida la similitud entre esta nueva “Storm over the Hitler Diaries” y el artículo de Hexter de mayo de 1958 en *Encounter* intitulado “Storm over the gentry”. En ambos casos, Trevor-Roper estuvo en el centro del escándalo, por lo que los *Dons* de la Universidad de Oxford se congratularon en 1983 de que tan escandaloso profesor ya no residiera en la gran universidad, por haberse ido desde 1981 a la de Cambridge, “that secondary provincial University, up there in the north”.

²²⁴ Ver “Der ‘stern Prozeß’ um die gefälschten Hitler-tagebücher beginnt”, *Der Spiegel*, vol. 38, núm. 33, 13

de agosto de 1984, pp. 44-59.

²²⁵ H. R. Trevor-Roper, "Introduction" a *Hitler's Table Talk: 1941-1944*, Norman Cameron y R. H. Stevens (trads.), Nueva York, Enigma Books, 1988.

- ¹ Ver David C. McClelland, *The Achieving Society*, Princeton, Van Nostrand, 1961.
- ² *Ibid.*, p. 391.
- ³ *Ibid.*, pp. 53-55, 360-362.
- ⁴ *Ibid.*, pp. 406-411.
- ⁵ *Ibid.*, p. 411. Conviene hacer notar aquí que el prólogo del libro de McClelland está firmado en agosto de 1960 “en Tepoztlán, Morelos, México” (p. xii), y que en él aparecen otros datos referidos a la influencia del factor religioso en México para la configuración de la variable del logro adquisitivo y el desarrollo económico en otras regiones del país, entre las que sobresale el caso de Monterrey, Nuevo León; ver pp. 412-413.
- ⁶ Ver Alasdair MacIntyre, “A Mistake About Causality in Social Sciences”, en Peter Laslett y Walter Garrison Runciman (eds.), *Philosophy, Politics and Society. Second Series*, Oxford, Blackwell, 1962, pp. 48-70.
- ⁷ *Ibid.*, p. 49.
- ⁸ *Ibid.*, pp. 54-55.
- ⁹ *Ibid.*, p. 55.
- ¹⁰ *Ibid.*, pp. 55-56.
- ¹¹ Max Weber, “Introducción” [1920] al primer volumen de *Ensayos sobre sociología de la religión*, José Almaraz y Julio Carabaña (trads.), Madrid, Taurus, 1983, p. 11 (Hemos modificado ligeramente la traducción de Almaraz y Carabaña). Esta “Introducción” se ha prestado a muchas confusiones a partir de que en la “Edición Parsons” de 1930 se incluyó como si fuera la introducción a *La ética protestante*, sin aclarar que es la introducción general a los tres volúmenes de *Ensayos sobre sociología de la religión*, donde también van incluidos los ensayos sobre el protestantismo.
- ¹² Ver Robert E. Kennedy, “The Protestant Ethic and the Parsis”, *American Journal of Sociology*, vol. 68, núm. 4, pp. 11-20.
- ¹³ *Ibid.*, pp. 19-20.
- ¹⁴ Reeditada posteriormente como W. F. Wertheim, “Religion, Bureaucracy and Economic Growth”, en Shmuel N. Eisenstadt (comp.), *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968, pp. 259-270.
- ¹⁵ Ver Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion. The Values of Pre-Industrial Japan*, Glencoe, Illinois, The Free Press, 1957. debo incluir aquí un reconocimiento muy especial, al hecho de que el ya fallecido maestro Brasileño José Thiago Cintra fue el que me introdujo a este texto en mis años de estudiante de licenciatura en relaciones internacionales en El Colegio de México. En su curso sobre Japón contemporáneo del semestre marzo-julio de 1974, Thiago Cintra nos asignó un libro distinto a cada uno de los 25 integrantes del único grupo de licenciatura que existía en ese entonces en El Colegio de México, para hacer una reseña crítica. A mí me asignó el de Bellah sobre la religión Tokugawa en virtud de mi fama de weberiano. Gracias a ello logró despertarme el interés por Japón, y así ampliar mi conocimiento de las potencialidades de la tesis weberiana sobre el protestantismo.
- ¹⁶ Robert N. Bellah, *Tokugawa Religion...*, *op. cit.*, p. 193.
- ¹⁷ *Ibid.*, p. 187.
- ¹⁸ *Ibid.*, p. 192.
- ¹⁹ W. F. Wertheim, *op. cit.*, p. 264.

- ²⁰ *Ibid.*, p. 265.
- ²¹ *Ibid.*, p. 266.
- ²² *Ibid.*, p. 268.
- ²³ *Ibid.*, p. 269.
- ²⁴ Robert N. Bellah, "Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia", *Journal of Social Issues*, vol. XIX, núm. 1, enero de 1963, pp. 52-60, reimpresso en Shmuel N. Eisenstadt (comp.), *op. cit.*, pp. 243-251.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 244.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 245.
- ²⁷ *Ibid.*, p. 247.
- ²⁸ *Ibid.*, p. 248.
- ²⁹ *Ibid.*, p. 249.
- ³⁰ Ver Benton Johnson, "Do Holiness Sects Socialize in Dominant Values?", *Social Forces*, vol. 39, 1961, pp. 309-316.
- ³¹ Ver Gerhard Lenski, *The Religious Factor: A Sociological Study of Religion's Impact On Politics, Economics, and Family Life*, Nueva York, Double Day, 1963; Albert J. Mayer y Harry Sharp, "Religious Preference and Wordly Success", *American Sociological Review*, vol. 27, 1962, pp. 218-227.
- ³² Earl R. Babbie, "The Religious Factor-Looking Forward", *Review of Religious Research*, vol. 7, 1965, pp. 42-51, a cuya crítica respondió a su vez Gerhard Lenski en *ibid.*, pp. 51-53.
- ³³ John Kosa y Leo D. Rachiele, "The Spirit of Capitalism. Traditionalism and Religiousness: A Re-Examination of Weber's Concepts", *Sociological Quarterly*, vol. 4, 1963, pp. 243-260.
- ³⁴ Bernice Goldstein y Robert L. Eichhorn, "The Changing Protestant Ethic: Rural Patterns in Health, Work and, Leisure", *American Sociological Review*, vol. 26, 1961, pp. 557-565.
- ³⁵ Werner Stark, "The Protestant Ethic and the Spirit of Sociology", *Social Compass*, vol. 13, 1966, pp. 373-377.
- ³⁶ Andrew M. Greeley, "The Protestant Ethic: Time for a Moratorium", *Sociological Analysis*, vol. 25, 1964, pp. 20-33.
- ³⁷ Ver Karl H. Hertz, "Max Weber and American Puritanism", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. I, 1962, pp. 189-197; Benton Johnson, "Max Weber and American Protestantism", *Sociological Quarterly*, vol. 12, 1971, pp. 473-485.
- ³⁸ Helmut Wagner, "The Protestant Ethic: A Mid-Twentieth Century View", *Sociological Analysis*, vol. 25, 1964, pp. 34-40, y Ehud Sprinzak, "Weber's Thesis as an Historical Explanation", *History and Theory*, vol. 11, núm. 3, 1972, pp. 294-320.
- ³⁹ Harold B. Barclay, "The Protestant Ethic versus the Spirit of Capitalism?", *Review of Religious Research*, vol. 10, 1969, pp. 151-158.
- ⁴⁰ Estel Wayne Nafziger, "The Menonite Ethic in the Weberian Framework", *Explorations in Enterpreneurial History*, vol. II, núm. 3, 1965, pp. 187-204.
- ⁴¹ Ver, especialmente, Benton Johnson, "Ascetic Protestantism and Political Preference", *Public Opinion*

Quarterly, vol. 26, núm. 1, 1962, pp. 35-46.

⁴² Estas, y muchas sandeces más, en Michael Parenti, “Political Values and Religious Cultures: Jews, Catholics and Protestants”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 6, 1967, pp. 259-269.

⁴³ Dennis Forceese, “Calvinism, Capitalism and Confusion: The Weberian Thesis Revisited”, *Sociological Analysis*, vol. 29, 1968, pp. 193-201.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 200.

⁴⁵ Michael Walzer, “Puritanism as a Revolutionary Ideology”, *History and Theory*, vol. III, núm. 1, 1963, pp. 59-90.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 64.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 67.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 77, nota 30.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 78.

⁵¹ *Ibid.*, p. 79.

⁵² *Ibid.*, p. 70.

⁵³ *Ibid.*, p. 71.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 72.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 84.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 86.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 87.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 88.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 89.

⁶⁰ Ver Michael Walzer, *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965. Aquí citaremos la traducción Italiana por ser la única versión a la que tuvimos acceso en la biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México, y por contar con un excelente estudio introductorio de Mario Miegge, así como con una entrevista especial concedida por Walzer para esta traducción, ver Michael Walzer, *La rivoluzione dei santi. Il puritanesimo alle origini del radicalismo politico*, Maria Sbaffi Girardet (trad.), Mario Miegge (est. Introd.), Turín, Claudiana Editrice, 1996.

⁶¹ Michael Walzer, *La rivoluzione dei santi*, op. cit., pp. 48-49.

⁶² Entrevista concedida por Michael Walzer a Debora Spini en 1996, *ibid.*, p. 30.

⁶³ Michael Walzer, *La rivoluzione dei santi*, op. cit., p. 49.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 30.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 49-52.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 54. Previamente Walzer había definido también el punto de partida, es decir, la sociedad

“tradicional” en términos weberianos, al citar una sección de *Economía y sociedad* para tales propósitos: “El término *tradicional* se usa en el sentido de Max Weber para indicar una sociedad y una mentalidad fundadas en la costumbre y las relaciones personales. La jerarquía feudal es una cadena de personas y no una jerarquía de puestos formales; no estaba abierta a una reconstrucción planificada”, p. 44, nota 13.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 247.

⁶⁹ Michael Walzer, “Puritanism as a Revolutionary Ideology”, *op. cit.*, p. 68.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 70.

⁷¹ *Ibid.*, p. 71.

⁷² Michael Walzer, *La rivoluzione dei santi*, *op. cit.*, p. 344.

⁷³ Charles H. George, “Puritanism as History and Historiography”, *Past and Present*, vol. 41, diciembre de 1968, pp. 97, 99.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 78.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 81, 82.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 83.

⁷⁷ Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, vol. 2, Cambridge University Press, 1978, pp. 322-323.

⁷⁸ Ver Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1938, pp. 191-248.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 112.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 113.

⁸¹ Citado en *ibid.*, p. 231.

⁸² *Ibid.*, p. 243.

⁸³ *Ibid.*, p. 248.

⁸⁴ Dieter Heinrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tubinga, Mohr, 1952.

⁸⁵ Friedrich H. Tenbruck, “Die Genesis der Methodologie Max Webers”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 11, 1959, pp. 573-630.

⁸⁶ Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber und die Deutsche Politik: 1890-1920*, Tubinga, Mohr, 1959.

⁸⁷ Ver, por ejemplo, Theodor Heuss, “Max Weber in seiner Gegenwart”, prólogo a Max Weber, *Gesammelte Politische Schriften*, 2ª ed., Tubinga, Mohr, 1958, pp. vii-xxxi.

⁸⁸ Ver René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis. Materialien und Dokumente zur Bewertung von Werk und Persönlichkeit*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1985; reimpresión del número conmemorativo especial publicado a fines de 1963 de la *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 7 de septiembre de 1963.

⁸⁹ Johannes Winckelmann, “Max Webers Dissertation”, *ibid.*, pp. 10-12.

- ⁹⁰ *Ibid.*, pp. 13-34.
- ⁹¹ *Ibid.*, pp. 35-159.
- ⁹² Hay dos versiones castellanas del célebre discurso de Jaspers sobre Weber en Karl Jaspers, *Balance y perspectiva*, Fernando Vela (trad.), Madrid, Revista de Occidente, 1953, pp. 1-14; Karl Jaspers, *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Rufino Jimeno Peña (trad.), Madrid, Gredos, 1972, pp. 330-347.
- ⁹³ Paul Honigsheim, “Max Weber in Heidelberg”, en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, op. cit., pp. 161-271. Puede encontrarse una muy deficiente traducción parcial al castellano de este escrito en Paul Honigsheim, *Max Weber. Apuntes sobre una trayectoria intelectual*, Nuria C. De Kohan (trad.), Buenos Aires, Paidós, 1977, pp. 13-104. Es posible que las deficiencias de esta traducción deriven, en parte, del hecho de ser una traducción indirecta, es decir, de una traducción al inglés del texto original en alemán.
- ⁹⁴ René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, op. cit., pp. 273-488.
- ⁹⁵ *Ibid.*, pp. 273-306, 407-447.
- ⁹⁶ *Ibid.*, pp. 358-406.
- ⁹⁷ *Ibid.*, pp. 334-357.
- ⁹⁸ *Ibid.*, pp. 307-333.
- ⁹⁹ Max Weber, “Gedankenrede auf Georg Jellinek” [1911], en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, op. cit., p. 15.
- ¹⁰⁰ Paul Honigsheim, “erinnerungen an Max Weber”, en René König y Johannes Winckelmann (eds.), *Max Weber zum Gedächtnis*, op. cit., pp. 251-255.
- ¹⁰¹ Ver Max Weber, *EP*, notas de las pp. 139, 169.
- ¹⁰² Emilio Willems, “Protestantismus und Kulturwandel in Brasilien und Chile”, en König y Winckelmann (eds.), op. cit., p. 332.
- ¹⁰³ Ver la publicación de las ponencias y discusiones en Otto Stammer (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute. Verhandlungen des 15. Deutschen Soziologentages*, Tübingen, Mohr, 1965.
- ¹⁰⁴ Ver Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1966, especialmente capítulos 5 y 6.
- ¹⁰⁵ Talcott Parsons, “Wertfreiheit und objektivität”, en Otto Stammer (ed.), op. cit., p. 54: “Quisiera subrayar que el meollo de la sociología sustantiva de Weber no se encuentra ni en su tratamiento de los problemas económicos y políticos ni en su sociología de la religión, sino en su sociología del derecho”. Más adelante le impone la perspectiva “evolucionista” a Weber, al hacer a un lado su enfoque tipológico y al afirmar que “el principal impulso de su preocupación por la religión es comparativo y sistemático, incluyendo en este último una pronunciada referencia evolucionista [...]; dada su perspectiva evolucionista, esta primacía con respecto a la diferenciación del sistema socio-cultural debe vincularse por supuesto con la tendencia evolucionista en su pensamiento” (pp. 58-59).
- ¹⁰⁶ Ver notablemente el libro de Mommsen dirigido de manera expresa al público anglosajón para corregir la deformada lectura “evolucionista” de Weber: Wolfgang J. Mommsen, *The Age of Bureaucracy. Perspectives on the Political Sociology of Max Weber*, Oxford, Blackwell, 1974, pp. 73-74: “La teoría de los tres tipos puros de dominación legítima no fue diseñada como un esquema que estuviera a favor de una perspectiva lineal de la historia mundial, que partiera de las formas carismáticas de gobierno en un principio, y llegara a las formas de gobierno burocráticas en un final. Tampoco tenía nada que ver con las versiones de una teoría circular o cíclica

de la historia mundial. Weber puso deliberadamente primero el tipo de ‘dominación burocrática’ en parte para desalentar cualquier malentendido en esta dirección”.

¹⁰⁷ Max Horkheimer, “Einleitung zur Diskussion”, en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, p. 67.

¹⁰⁸ Professor Dr. Jürgen Habermas, “Diskussion über ‘Wertfreiheit und Objektivität’”, en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, p. 81.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 81, nota 9. Conviene recordar que el decisionista Carl Schmitt defendió la dictadura como la mejor forma de gobierno en la era moderna, y difundió la idea de que tanto la democracia como la forma de gobierno de la república de Weimar podían ser “legales” pero no por ello dejaban de ser “ilegítimas” ante la ciudadanía alemana de la época. Ver Carl Schmitt, *La Dictadura* [1921], José Díaz García (trad.), Madrid, Revista de Occidente, 1968; Carl Schmitt, *Legalidad y legitimidad* [1932], José Díaz García (trad.), Madrid, Aguilar, 1971; y Francisco Gil Villegas, “Democracia y dictadura en la teoría del realismo político de Max Weber y Carl Schmitt”, *Foro Internacional*, núm. 117, julio-septiembre de 1989, pp. 129-152.

¹¹⁰ Raymond Aron, “Max Weber und die Machtpolitik”, en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, p. 114.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 117.

¹¹² *Ibid.*, p. 120.

¹¹³ Aron inició así la réplica a sus críticos alemanes con la siguiente observación: “Evidentemente no tengo tiempo de defenderme contra todas sus críticas, y ni siquiera para defenderme de mi defensor, el Dr. Mommsen, pues él ha ido tan lejos en la dirección apuntada por mí que, en caso de tener tiempo, estaría obligado a polemizar con él”; ver Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, p. 155.

¹¹⁴ Para este último punto, ver especialmente la intervención de Karl W. Deutsch, en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, pp. 142-143.

¹¹⁵ *Idem.*

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 144-145.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 155-156.

¹¹⁸ Ver Wolfgang Mommsen, *op. cit.*, pp. 1-5; y David Beetham, *Max Weber y la política moderna* [1974], Fernando Pérez Cebrian (trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979, pp. 18-19.

¹¹⁹ Ver Max Weber, *Economía y sociedad*, 2 vols., José Medina Echaverría *et al.* (trad.), México, FCE, 1964, vol. 2, pp. 1047-1117. En la primera edición mexicana, publicada en cuatro tomos en 1944, no se incluye la sección espuria de una “Sociología del Estado” porque se basa en la primera edición de 1922 compilada por Marianne Weber. Para una exposición sobre cómo Marianne Weber alteró también el texto de *Economía y sociedad* que Weber tenía planeado enviar a la imprenta, agregándole muchos otros escritos de diversa procedencia e intención, ver Francisco Gil Villegas, “La edición crítico-integral de las obras de Max Weber en la República Federal Alemana”, *Estudios sociológicos de El Colegio de México*, vol. 4, núm. 10, enero-abril de 1986, pp. 161-167.

¹²⁰ Así ocurrió con las intervenciones de Eduard Baumgarten y Adolf Arndt; ver Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, pp. 145-154.

¹²¹ Respuesta de Aron en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, p. 155. Ver también, como reporte periodístico de la época donde se refleja el gran escándalo que generaron en el debate del coloquio de Heidelberg, tanto las afirmaciones de Habermas como las ponencias de Aron y Marcuse: C. Czerny, “Storm over Max Weber. A Letter from Heidelberg”, *Encounter*, vol. 23, núm. 2, 1964, pp. 57-59.

¹²² Herbert Marcuse, “industrialisierung und Kapitalismus”, en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, p. 161. Las cursivas son mías y se justifican porque esa frase constituiría el centro de la polémica para diversos críticos, especialmente Benjamin Nelson, como veremos más adelante.

¹²³ *Ibid.*, p. 165.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 166.

¹²⁵ Max Weber, “Introducción” [1920] a *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 19.

¹²⁶ Max Weber, “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 37, nota 8.

¹²⁷ Ver a este respecto, Francisco Gil Villegas, “El concepto de *racionalidad* en la obra de Max Weber”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 25-47.

¹²⁸ Max Weber, “La política como vocación” [1917], en *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.), Madrid, Alianza, 1972, p. 177: “Lo que tenemos ante nosotros no es la alborada del estío, sino una noche polar de una dureza y oscuridad heladas”.

¹²⁹ Max Weber, final de *La ética protestante...*, *Ensayos de sociología de la religión*, *op. cit.*, pp. 165-166.

¹³⁰ Georg Weippert, “Einleitung zur Diskussion”, en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, pp. 181-183.

¹³¹ Reinhard Bendix, en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, p. 186.

¹³² *Ibid.*, pp. 187-188.

¹³³ *Ibid.*, p. 189.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 190.

¹³⁵ Benjamin Nelson, en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, pp. 192-196.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 198.

¹³⁷ *Idem.*

¹³⁸ *Ibid.*, p. 200.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 201.

¹⁴⁰ Intervención de Georges Friedmann, en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, p. 202.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 203-204.

¹⁴² Intervención de Richard F. Behrendt, en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, pp. 212-213.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 215.

¹⁴⁴ Intervención de Wolfgang J. Mommsen, en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, p. 216.

¹⁴⁵ Herbert Marcuse, “Schlußwort”, en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, p. 216.

¹⁴⁶ *Idem.*

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 216-217.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 218.

- ¹⁴⁹ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique*, París, Gallimard, 1967, p. 566.
- ¹⁵⁰ *Idem.*
- ¹⁵¹ *Ibid.*, pp. 567-568.
- ¹⁵² *Ibid.*, p. 569.
- ¹⁵³ “Referat von Christian Sigrist (Heidelberg): Max Weber und der heutige stand der Pariaforschung”, en Otto Stammer (ed.), *op. cit.*, pp. 325-327.
- ¹⁵⁴ Ver Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 394. Sigrist cita este párrafo, de la página 300 de la edición alemana en Otto Stammer, *op. cit.*, p. 326.
- ¹⁵⁵ Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 689; Sigrist cita la página 536 de la edición alemana.
- ¹⁵⁶ Max Weber, “El judaísmo antiguo”, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. III, José Almaraz (trad.), Madrid, Taurus, 1988, p. 16.
- ¹⁵⁷ “Referat von Christian Sigrist”, en Otto Stammer, *op. cit.*, p. 327.
- ¹⁵⁸ Ver Max Weber, “El judaísmo antiguo”, *Ensayos de sociología de la religión*, *op. cit.*, pp. 16-20.
- ¹⁵⁹ Shmuel N. Eisenstadt, “The Format of Jewish History: Some Reflections on Weber’s Ancient Judaism”, *Modern Judaism*, vol. I, 1981, p. 218. La version original de este artículo fue publicada un año antes en alemán, ver Shmuel N. Eisenstadt, “Max Webers antikes Judentum und der Charakter der jüdischen Zivilization”, en Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1981, pp. 134-184.
- ¹⁶⁰ Ver Günter Abramowski, *Das Geschichtsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidentalens Rationalisierungsprozesses*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1966.
- ¹⁶¹ *Ibid.*, p. 10, nota 4.
- ¹⁶² *Ibid.*, p. 14 nota 10.
- ¹⁶³ Benjamin Nelson, “Max Weber’s ‘Author’s Introduction’ (1920): A Master Clue to His Main Aims”, *Sociological Inquiry*, vol. 44, 1974, pp. 269-277.
- ¹⁶⁴ Günter Abramowski, *op. cit.*, p. 20.
- ¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 21.
- ¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 21-22.
- ¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 28.
- ¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 29.
- ¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 30.
- ¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 32.
- ¹⁷¹ *Ibid.*, p. 33.
- ¹⁷² *Ibid.*, p. 39.
- ¹⁷³ *Ibid.*, pp. 41-42.

- ¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 43.
- ¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 43-44.
- ¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 45.
- ¹⁷⁷ *Idem.*
- ¹⁷⁸ Günter Abramowski, *op. cit.*, p. 46.
- ¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 47.
- ¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 47-49.
- ¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 50-52.
- ¹⁸² *Ibid.*, p. 70.
- ¹⁸³ *Supra*, “Raymond Aron salva el honor francés”, capítulo IV.
- ¹⁸⁴ Günter Abramowski, *op. cit.*, pp. 71-77.
- ¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 78.
- ¹⁸⁶ *Ibid.*, capítulos II y III, pp. 83-159.
- ¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 161.
- ¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 162-163.
- ¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 169-170.
- ¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 173.
- ¹⁹¹ *Ibid.*, p. 184.
- ¹⁹² Ver Wolfgang J. Mommsen, “Max Weber’s Political Sociology and his Philosophy of World History”, *International Social Science Journal* (UNESCO), vol. XVII, núm. 1, 1965, pp. 23-45.
- ¹⁹³ Wolfgang J. Mommsen, “Universalgeschichtliches und politisches Denken bei Max Weber”, *Historische Zeitschrift*, vol. 201, 1965, pp. 557-612, reimpreso en Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber: Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Fráncfort, Suhrkamp, STW 53, 1974, pp. 97-143.
- ¹⁹⁴ Wolfgang J. Mommsen, *Max Weber, op. cit.*, p. 100.
- ¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 98.
- ¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 251, nota 6.
- ¹⁹⁷ *Idem.*
- ¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 102.
- ¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 113.
- ²⁰⁰ *Ibid.*, p. 114.
- ²⁰¹ *Ibid.*, p. 115.
- ²⁰² *Ibid.*, pp. 115-116.

- ²⁰³ *Ibid.*, p. 121.
- ²⁰⁴ *Ibid.*, p. 122.
- ²⁰⁵ *Ibid.*, p. 124.
- ²⁰⁶ *Ibid.*, p. 125.
- ²⁰⁷ *Ibid.*, p. 126.
- ²⁰⁸ *Ibid.*, p. 127.
- ²⁰⁹ *Ibid.*, p. 128.
- ²¹⁰ *Ibid.*, p. 129.
- ²¹¹ *Ibid.*, pp. 130-131.
- ²¹² *Ibid.*, p. 142.
- ²¹³ Friedrich Tenbruck, “Das Werk Max Webers”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 27, 1975, pp. 663-702; y Friedrich Tenbruck, “Wie gut kennen wir Max Weber?”, *Zeitschrift für die gesamte Sozialwissenschaft*, vol. 131, 1975, pp. 719-742. Actualmente reproducidos en Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, Tübinga, Mohr, 1999, pp. 59-122.
- ²¹⁴ Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, Tübinga, Mohr, 1979.
- ²¹⁵ Jürgen Habermas, “Webers Theorie der Rationalisierung”, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I, Fráncfort, Suhrkamp, 1981, pp. 225-367; traducido al castellano como Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid, Taurus, 1999, pp. 197-350.
- ²¹⁶ Ver Herbert Lüthy, “Variationen über ein Thema von Max Weber”, *Gegenwart der Geschichte. Historische Essays*, Colonia y Berlín, Kiepenhauser & Witsch, 1967, pp. 39-100, parcialmente reproducido posteriormente en la antología de textos de la polémica alemana de la tesis de Weber sobre el protestantismo, hecha por Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Fráncfort, Suhrkamp, 1973, pp. 99-122.
- ²¹⁷ Ver Hans Liebeschütz, *Das Judentum im Deutschen Geschichtsbild von Hegel bis Max Weber*, Tübinga, Mohr, 1967, especialmente pp. 302-335, donde se aborda la posición de Max Weber sobre el judaísmo.
- ²¹⁸ Ver Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Tübinga, Mohr, 1967. Una nueva edición de esta obra se publicó en 1970 con otros textos de discusión epistemológica sobre las ciencias sociales como el de la participación de Habermas en la mal llamada “disputa del positivismo” en la sociología alemana, ver Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Fráncfort, Suhrkamp, 1970. Hay traducción de una versión aún más completa, por incluir la polémica de Habermas con Luhmann, publicada en alemán en 1982: Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid, Tecnos, 1988, donde el texto original de 1967 aparece en las pp. 79-275.
- ²¹⁹ Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als “Ideologie”*, Fráncfort, Suhrkamp, 1968. Hay dos traducciones al castellano: Jürgen Habermas, “Técnica y ciencia como ideología”, Luis F. Aguilar Villanueva (trad.), *Revista A.UAM Azcapotzalco*, vol. II, núm. 3, mayo-agosto de 1981, pp. 47-88, *Ciencia y técnica como “ideología”*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid, Tecnos, 1986. Citaremos aquí esta última versión no sólo por ser actualmente la de más fácil acceso, sino también porque incluye otros tres textos de la edición alemana, además del central, que no fueron traducidos por la autorizada pluma del Dr. Aguilar Villanueva.
- ²²⁰ Jürgen Habermas, “Presentación” a *Respuestas a Marcuse* [1968], Manuel Sacristán (trad.), Barcelona,

Anagrama, 1969, p. 16. En esta colección de artículos compilada por Habermas es donde debió de haberse incluido originalmente el texto de “Ciencia y técnica como ideología”, pero como éste resultó demasiado largo tuvo que publicarse de manera independiente, y Habermas ya sólo escribió media docena de páginas para su breve presentación de las diversas “respuestas” a Marcuse.

221 Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, *op. cit.*, p. 102.

222 *Ibid.*, p. 54.

223 *Ibid.*, pp. 53-54.

224 Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 19.

225 Max Weber, *EP*, p. 44, nota 8.

226 Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 215.

227 *Ibid.*, p. 19.

228 Friedrich Tenbruck, “Wie gut kennen wir Max Weber?”, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 131, 1975, pp. 719-742; y Friedrich Tenbruck, “Abschied von Wirtschaft und Gesellschaft”, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, vol. 133, 1977, pp. 703-786.

229 Ver Jürgen Habermas *et al.*, *Gespräche mit Herbert Marcuse*, Fráncfort, Suhrkamp, 1978; aquí citaremos la traducción castellana: *Conversaciones con Herbert Marcuse*, Gustau Muñoz (trad.), Barcelona, Gedisa, 1980, p. 37: “Habermas.- En *Eros y civilización* contrapone usted la lógica de la dominación y la lógica de la enajenación, esto es lo que Horkheimer llama la racionalidad instrumental. Marcuse.- Max Weber. Habermas.- ¿es éste ya un término de Max Weber? Marcuse.- Me parece que sí. Habermas.- No lo creo, pero tampoco quiero excluirlo”.

230 Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol i, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid, Taurus, 1998, pp. 465-466.

231 *Ibid.*, pp. 439-440.

232 *Ibid.*, pp. 446-447.

233 Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como “ideología”*, *op. cit.*, pp. 106-107.

234 *Ibid.*, p. 66.

235 *Ibid.*, pp. 68, 71.

236 *Ibid.*, pp. 68-69.

237 *Ibid.*, p. 73: “La expresión ‘sociedad tradicional’ hace referencia a la circunstancia de que el marco institucional reposa sobre el fundamento legitimatorio incuestionado que representan las interpretaciones míticas, religiosas o metafísicas de la realidad en su conjunto”. Y, posteriormente en la página 75, al hablar de las “sociedades superiores”, Habermas afirma que “la racionalidad comunicativa de los juegos lingüísticos se ve confrontada en el umbral del mundo moderno con una racionalidad de las relaciones fin-medio que va ligada a la acción instrumental y estratégica”. O bien, en la página 86 donde Habermas afirma: “Desde fines del siglo XIX se impone cada vez con más fuerza la otra tendencia evolutiva que caracteriza al capitalismo tardío: la de la *cientifización de la técnica*”.

238 *Ibid.*, p. 77.

239 Ver Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés* [1968], Manuel Jiménez Redondo *et al.* (trads.), Madrid, Taurus, 1982.

²⁴⁰ Ver Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tubinga, Mohr, 1979, p. 12: “[...] und dafür entwickelt Weber ein evolutionstheoretisches Minimalprogramm”.

²⁴¹ Ver Francisco Gil Villegas, “El concepto de *racionalidad* en la obra de Max Weber”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, FCPyS, UNAM, núm. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 25-47.

²⁴² Ver Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, *op. cit.*, pp. 197-350.

²⁴³ Norbert Elias, *Die höfische Gesellschaft*, Darmstadt, Luchterhand Verlag, 1969. Aquí citaremos la traducción mexicana: *La sociedad cortesana*, Guillermo Hirata (trad.), México, FCE, 1982.

²⁴⁴ Ver Karl Mannheim, *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*, Londres, Kegan Paul, 1936, p. 303, donde el texto de Norbert Elias aparece citado con el título original completo, pues en la publicación de 1969 se recortaron las tres primeras palabras. La ficha completa, en la bibliografía de Mannheim, aparece de la siguiente manera: “Elias, N. *Die höfische Gesellschaft. Untersuchungen zur Soziologie des Adels, des Königtums und des Hofes, vor allem in Frankreich des XVIIten Jahrhunderts* (unpublished)”. En traducción castellana el título completo quedaría así: “Elias, N. *La sociedad cortesana. Investigaciones sobre la sociología de la nobleza, los reinos y las cortes, principalmente en la Francia del siglo XVII*. (No publicado)”.

²⁴⁵ Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, *op. cit.*, especialmente pp. 164-176.

²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 150-151.

²⁴⁷ *Ibid.*, p. 372.

²⁴⁸ *Ibid.*, p. 374.

²⁴⁹ Ver Wolfgang J. Mommsen, “Neue Max Weber Literatur”, *Historische Zeitschrift*, núm. 211, 1970, pp. 616-630.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 616-618.

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 618-620. Ver también la crítica anticipada por Mommsen desde finales de 1965 al libro de Abramowski aparecido en 1966, en el año correspondiente de este mismo capítulo de nuestra investigación.

²⁵² *Ibid.*, p. 620.

²⁵³ *Ibid.*, pp. 621-622.

²⁵⁴ *Ibid.*, pp. 622-623.

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 623-624.

²⁵⁶ *Ibid.*, pp. 624-626. Mommsen cuestiona los intentos de maquillar, por parte de Löwenstein, los escritos políticos de Weber, en especial por la importancia que éste atribuía al papel del carisma en la configuración del liderazgo de las democracias modernas. La obra criticada en este aspecto por Mommsen es Karl Löwenstein, *Max Webers staatspolitische Auffassungen in der Sicht unserer Zeit*, Fráncfort y Bonn, Atenäum, 1965, obra traducida al año siguiente al inglés como *Max Weber's Political Ideas in the Perspective of Our Time*, Boston, University of Massachusetts Press, 1966.

²⁵⁷ Wolfgang J. Mommsen, “Neue Max Weber Literatur”, *op. cit.*, p. 627. El libro criticado por Mommsen es: Christian von Ferber, *Die Gewalt in der Politik. Auseinandersetzung mit Max Weber*, Stuttgart, urban taschenbücher, 1970.

²⁵⁸ Wolfgang J. Mommsen, “Neue Max Weber Literatur”, *op. cit.*, p. 628.

- ²⁵⁹ *Ibid.*, p. 630.
- ²⁶⁰ Wolfgang J. Mommsen, "Introduction" a Wolfgang J. Mommsen y Jürgen Osterhammel (eds.), *Max Weber and his Contemporaries*, Londres, Unwin Hyman, 1987, p. 5, donde Mommsen cita en las referencias de pie de página las múltiples obras de Tenbruck y Schluchter publicadas en Alemania durante las décadas de los setenta y los ochenta, las cuales nosotros abordaremos en sus respectivos capítulos.
- ²⁶¹ Irving Louis Horowitz, "Max Weber and the Spirit of American Sociology", *The Sociological Quarterly*, vol. 5, núm. 4, otoño de 1964, pp. 344-354.
- ²⁶² *Ibid.*, p. 354.
- ²⁶³ Talcott Parsons, "Max Weber 1864-1964", *American Sociological Review*, vol. 30, núm. 2, abril de 1965, pp. 171-175. Ver especialmente la nota 1 en la página 171, donde Parsons señala que la versión más extensa y fundamentada para esta publicación proviene de su ponencia presentada en Heidelberg en 1964.
- ²⁶⁴ Paul Lazarsfeld y Anthony R. Oberschall, "Max Weber and Empirical Social Research", *American Sociological Review*, vol. 30, núm. 2, abril de 1965, pp. 185-198.
- ²⁶⁵ Todas estas investigaciones fueron recopiladas por Marianne Weber en el volumen de las obras de Weber que lleva por título "Ensayos recopilados de sociología y política social", del cual sólo hasta fecha muy reciente se han traducido algunos fragmentos al castellano. Ver Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübingen, Mohr, 1924.
- ²⁶⁶ Lazarsfeld y Oberschall, *art. Cit.*, p. 193.
- ²⁶⁷ Reinhard Bendix, "Max Weber and Jacob Burckhardt"; Edward Shils, "Charisma, Order and Status"; Guenther Roth, "Political Critiques of Max Weber: Some Implications for Political Sociology", *American Sociological Review*, vol. 30, núm. 2, 1965, pp. 176-184; 199-212, 213-222, respectivamente.
- ²⁶⁸ Reinhard Bendix, "Max Weber's Sociology Today", *International Social Science Journal*, vol. XVII, núm. 1, 1965, p. 11.
- ²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 11-12.
- ²⁷⁰ Ver Wolfgang Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von 'Ethik' und 'Welt' bei Max Weber", *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 5, 1976, pp. 256-284. Posteriormente reproducido en Wolfgang Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Fráncfort, Suhrkamp, 1980, pp. 9-40.
- ²⁷¹ Reinhard Bendix, "Max Weber's Sociology Today", *op. cit.*, p. 11, nota 1.
- ²⁷² Max Weber, *EP*, p. 97-98, nota 8.
- ²⁷³ Reinhard Bendix, "Max Weber's Sociology Today", *op. cit.*, p. 12.
- ²⁷⁴ *Ibid.*, p. 17.
- ²⁷⁵ *Supra*, pp. 234-237.
- ²⁷⁶ Reinhard Bendix, "Max Weber's Sociology Today", *op. cit.*, p. 13.
- ²⁷⁷ Ver Robert N. Bellah, "Religious Evolution", *American Sociological Review*, vol. 29, núm. 3, junio de 1964, pp. 358-374.
- ²⁷⁸ Ver Robert N. Bellah, "Religiöse Evolution", en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus These Max Webers*, Fráncfort, Suhrkamp, 1973, pp. 267-302.

- ²⁷⁹ Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen, Mohr, 1979.
- ²⁸⁰ Robert N. Bellah, "Religious Evolution", *op. cit.*, p. 370.
- ²⁸¹ Helmut Wagner, "The Protestant Ethic: A Mid-Twentieth Century View", *Sociological Analysis*, vol. 25, 1964, pp. 34-40.
- ²⁸² *Ibid.*, pp. 37-38.
- ²⁸³ *Ibid.*, pp. 39-40.
- ²⁸⁴ Richard L. Means, "Weber's Thesis of the Protestant Ethic: The Ambiguities of Received Doctrine", *The Journal of Religion*, vol. XLV, núm. 1, enero de 1965, pp. 1-11, y "Protestantism and Economic Institutions: Auxiliary Theories to Weber's Protestant Ethic", *Social Forces*, vol. 44, núm. 3, marzo de 1966, pp. 372-381.
- ²⁸⁵ Richard L. Means, *Protestantism in American Sociology, 1930-1960: A Study in the Relations between Theory, Research, and Historical Sociology*, disertación doctoral [no publicada] presentada en la Universidad de Cornell en febrero de 1964. Versión en microfilm consultada gracias a los servicios de préstamo interbibliotecario de la biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México.
- ²⁸⁶ Richard L. Means, "Weber's Thesis of the Protestant Ethic", *op. cit.*, p. 9.
- ²⁸⁷ Ver Gordon Marshall, *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560-1707*, Oxford, Clarendon Press, 1980.
- ²⁸⁸ Richard L. Means, "Weber's Thesis", *op. cit.*, p. 1.
- ²⁸⁹ *Ibid.*, p. 11, nota 31.
- ²⁹⁰ *Ibid.*, p. 10.
- ²⁹¹ Richard L. Means, "Protestantism and Economic Institutions: Auxiliary Theories to Weber's Protestant Ethic", *Social Forces*, vol. 44, núm. 3, marzo de 1966.
- ²⁹² *Ibid.*, p. 373.
- ²⁹³ *Ibid.*, p. 380.
- ²⁹⁴ Niles M. Hansen, "Early Flemish Capitalism: The Medieval City, the Protestant Ethic and the Emergence of Economic Rationality", *Social Research*, vol. 34, núm. 2, verano de 1967, pp. 226-248.
- ²⁹⁵ *Ibid.*, p. 234.
- ²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 239-240.
- ²⁹⁷ *Ibid.*, p. 243.
- ²⁹⁸ *Ibid.*, p. 245.
- ²⁹⁹ *Ibid.*, pp. 246-247.
- ³⁰⁰ *Ibid.*, p. 247, nota 65.
- ³⁰¹ Ver Werner Stark, *The Sociology of Knowledge: An Essay in Aid of a Deeper Understanding of the History of Ideas*, Londres, Routledge & Kegan, 1958; traducido como *Sociología del conocimiento: el pensamiento sociológico en la historia de las ideas*, Joaquín Mezquita López (trad.), Madrid, Morata, 1963, pp. 356-358.

- ³⁰² Werner Stark, *Sociología del conocimiento*, *op. cit.*, p. 12.
- ³⁰³ Werner Stark, “Max Weber’s Sociology of Religious Belief”, *Sociological Analysis*, vol. 25, 1964, pp. 41-49.
- ³⁰⁴ Werner Stark, “The Protestant Ethic and the Spirit of Sociology”, *Social Compass*, vol. 13, 1966, pp. 373-377.
- ³⁰⁵ Werner Stark, “Max Weber and the Heterogony of Purposes”, *Social Research*, vol. 34, 1967, pp. 249-264.
- ³⁰⁶ *Ibid.*, p. 253.
- ³⁰⁷ *Ibid.*, p. 260.
- ³⁰⁸ *Ibid.*, p. 264.
- ³⁰⁹ *Idem.*
- ³¹⁰ Werner Stark, *Sociología del conocimiento*, *op. cit.*, p. 358.
- ³¹¹ Ver Werner Stark, “The Place of Catholicism in Max Weber’s Sociology of Religion”, *Sociological Analysis*, vol. 29, 1968, pp. 202-210.
- ³¹² *Ibid.*, pp. 202-205.
- ³¹³ Werner Stark, “Max Weber and the Heterogony of Purposes”, *op. cit.*, p. 264, nota 19.
- ³¹⁴ Werner Stark, “The Agony of Righteousness: Max Weber’s Moral Philosophy”, *Thought*, núm. 43, 1968, pp. 380-392.
- ³¹⁵ Dennis P. Force, “Calvinism, Capitalism and Confusion: The Weberian Thesis Revisited”, *Sociological Analysis*, vol. 29, 1968, pp. 193-201.
- ³¹⁶ *Ibid.*, p. 193.
- ³¹⁷ *Ibid.*, p. 195. La cita de Parsons proviene de su artículo de 1948 para el compendio de sociología editado por H. E. Barnes y que nosotros analizamos ya en la sección correspondiente de la década de los años cuarenta.
- ³¹⁸ Dennis P. Force, “Calvinism, Capitalism and Confusion...”, *op. cit.*, p. 202.
- ³¹⁹ *Ibid.*, p. 203.
- ³²⁰ *Idem.*
- ³²¹ Shmuel N. Eisenstadt (comp.), *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968.
- ³²² Shmuel N. Eisenstadt, “The Protestant Ethic Thesis in an Analytical and Comparative Framework”, en Shmuel N. Eisenstadt (comp.), *op. cit.*, p. 3.
- ³²³ *Idem.*
- ³²⁴ *Ibid.*, pp. 4-5.
- ³²⁵ *Ibid.*, p. 9.
- ³²⁶ *Ibid.*, p. 10.

- ³²⁷ *Ibid.*, p. 13.
- ³²⁸ *Ibid.*, p. 14.
- ³²⁹ *Ibid.*, p. 17.
- ³³⁰ *Ibid.*, p. 20.
- ³³¹ *Ibid.*, p. 38.
- ³³² Ver David Little, “Calvinism and Law”, en Shmuel N. Eisenstadt (comp.), *op. cit.*, pp. 177-183; y David Little, *Religion, Order and Law: A Study in Pre-Revolutionary England*, Nueva York, Harper & Row, 1969, pp. 218-225.
- ³³³ David Little, *Religion, Order and Law*, *op. cit.*, especialmente el capítulo 6: “Sir Edward Coke and the Conflict in Law and Order”, pp. 167-217.
- ³³⁴ Robert N. Bellah, “Preface” a David Little, *Religion, Order and Law*, *op. cit.*, pp. Iii-iv.
- ³³⁵ Talcott Parsons, “Neurere angelsächsische Literatur zu Max Weber Religionssoziologie” [“Literatura reciente anglosajona sobre la sociología de la religión de Max Weber”], intervención en el coloquio de abril de 1964 en la Universidad de Heidelberg, en Otto Stammer (ed.), *Max Weber und die Soziologie heute*, *op. cit.*, p. 238.
- ³³⁶ *Ibid.*, p. 54.
- ³³⁷ David Little, *Religion, Order and Law*, *op. cit.*, p. 6.
- ³³⁸ *Ibid.*, p. 218.
- ³³⁹ *Ibid.*, pp. 218-219.
- ³⁴⁰ *Ibid.*, p. 222.
- ³⁴¹ *Ibid.*, p. 223.
- ³⁴² *Ibid.*, p. 225.
- ³⁴³ Benjamin Nelson, “Conscience and the Making of Early Modern Cultures: The Protestant Ethic Beyond Max Weber”, *Social Research*, vol. 36, núm.1, 1969, pp. 4-21.
- ³⁴⁴ *Ibid.*, p. 11.
- ³⁴⁵ *Ibid.*, p. 15.
- ³⁴⁶ *Ibid.*, p. 19.
- ³⁴⁷ *Ibid.*, p. 20.
- ³⁴⁸ Arthur Mitzman, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, Nueva York, Alfred Knopf, 1969. Aquí citaremos la versión castellana: *La jaula de hierro: una interpretación histórica de Max Weber*, Ángel Sánchez Pascual y María Dolores Castro Lobera (trads.), Madrid, Alianza, 1976.
- ³⁴⁹ Arthur Mitzman, *La jaula de hierro...*, *op. cit.*, p. 157.
- ³⁵⁰ *Ibid.*, capítulo 4, pp. 137-150.
- ³⁵¹ *Ibid.*, p. 157.

- 352 *Ibid.*, p. 158.
- 353 *Idem.*
- 354 *Ibid.*, pp. 159-160.
- 355 Bruce Mazlish, "Arthur Mitzman's Psycho-Historical Study of Max Weber", *History and Theory*, vol. X, núm. 1, 1971, pp. 90-107. Reimpreso en la antología de Robert W. Green (ed.), *Protestantism, Capitalism, and Social Science. The Weber Thesis Controversy*, Lexington, Heath, 1973, pp. 170-190.
- 356 Bruce Mazlish, "Arthur Mitzman's Psycho-Historical Study of Max Weber", en Robert W. Green (ed.), *op. cit.*, pp. 189-190.
- 357 Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, Basic Books, 1970. Aquí citaremos la edición británica publicada en Londres por Heinemann, en 1971.
- 358 *Ibid.*, p. 121.
- 359 *Ibid.*, p. 180.
- 360 *Idem.*
- 361 Anthony Giddens, "Marx and Weber and the Development of Capitalism", *Sociology*, vol. 4, 1970, pp. 289-310.
- 362 Stanislaw Kozyr-Kowalski, "Weber and Marx", *The Polish Sociological Bulletin*, vol. 17, núm. 1, Varsovia, 1968, traducido al español en Talcott Parsons *et al.*, *Presencia de Max Weber*, José Szabón (comp.), Martha Gustavino (trad.), Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 245-265.
- 363 Ver Stephen R. Warner, "The Role of Religious Ideas and the Use of Models in Weber's Comparative Studies of Non-Capitalist Societies", *The Journal of Economic History*, vol. 30, 1970, pp. 74-99. Reimpreso en Robert W. Green (ed.), *Protestantism, Capitalism and Social Science. The Weber Thesis Controversy, op. cit.*, pp. 32-53.
- 364 *Ibid.*, p. 35.
- 365 *Idem.*
- 366 *Idem.*
- 367 *Ibid.*, pp. 36-38.
- 368 *Ibid.*, p. 39.
- 369 *Idem.*
- 370 *Ibid.*, p. 43.
- 371 *Idem.*
- 372 Ver la avanzada primicia del coloquio de Heidelberg en Juan Carlos Agulla, "Max Weber y la sociología de hoy", *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXVI, núm. 1, enero-abril de 1964, pp. 1-10; y Paul Honigsheim, "Max Weber: una apreciación crítica de su obra", Pedro Félix Hernández (trad.), en *ibid.*, pp. 11-22. El traductor del artículo de Honigsheim no proporciona la fuente bibliográfica de donde proviene originalmente, pero se trata de la siguiente: Paul Honigsheim, "Max Weber", *Handwörterbuch der Sozialwissenschaften*, vol. 11, Stuttgart, Gustav Fischer, 1961, pp. 556-562.
- 373 Juan Carlos Agulla, *Max Weber und die Theorie des sozialen Handelns*, Phil. Diss. Univ., Múnich, 1965,

113 pp.

³⁷⁴ Paul Honigsheim, “Max Weber: una apreciación crítica de su obra”, *op. cit.*, pp. 16-17. Se transcribe el párrafo respetando escrupulosamente la sintaxis y puntuación (o falta de ésta) del traductor.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 17.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 20. La confusa traducción de Hernández dice a la letra: “Max Weber tiene la prioridad delante de Michail J. Rostowtzeff, con quien después corresponderá”.

³⁷⁷ *Idem.* Donde la atropellada traducción de Hernández simplemente dice que “lo económico es trabajo de Max Weber”.

³⁷⁸ *Idem.*, donde Hernández llega al colmo al traducir esta sencilla idea con el siguiente galimatías: “El germano Felix Rachfahl, discípulo de Ranke le prestó la tesis en su forma embrionaria [*sic*]”.

³⁷⁹ *Idem.*, Hernández traduce aquí que Schoeffler investigó “otros fenómenos ingleses relacionados en su origen en el medio calviniano y anabaptista” (sin comentarios).

³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 20-21. Todos los autores referidos por Honigsheim en esta cita ya han sido analizados en la presente investigación, salvo el libro de 1946 de Milton Yinger, el cual fue omitido porque repite puntos específicos previamente elaborados por Sombart, Sorokin o Tawney. Ver Milton Yinger, *Religion in the Struggle for Power*, Durham, North Carolina, 1946, especialmente el capítulo 4.

³⁸¹ Ver Talcott Parsons, “Semblanza intelectual de Max Weber”, Angela Müller Montiel (trad.), *Revista Mexicana de Sociología*, vol. XXVII, núm. 3, septiembre-diciembre de 1965, pp. 783-790. Aunque en la nota de presentación de este artículo se afirma que se trata de una “colaboración especial para la *Revista Mexicana de Sociología*”, lo cierto es que Parsons ya la había publicado, por lo menos seis meses antes, en Estados Unidos, ver Talcott Parsons, “Max Weber 1864-1964”, *American Sociological Review*, vol. 30, núm. 2, abril de 1965, pp. 171-175.

³⁸² Ver W. F. Wertheim, “La religión, la burocracia y el crecimiento económico moderno: posibilidad de revisión de la tesis weberiana”, Oscar Uribe Villegas (trad.), *Revista Mexicana de Sociología*, *op. cit.*, pp. 867-880. Cabe hacer notar que la traducción mexicana de esta ponencia aparece tres años antes de ser incorporada en la compilación de 1968 editada por Eisenstadt, que es la versión citada por nosotros en el análisis correspondiente del capítulo VIII, inciso 4 de la presente investigación. Ver W. F. Wertheim, “Religion, Bureaucracy and Economic Growth”, en Shmuel N. Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization*, *op. cit.*, pp. 259-270.

³⁸³ Ver Yásusada Yawata, “Investigaciones religioso-sociológicas de la historia del Japón”, Angela Müller Montiel (trad.), *Revista Mexicana de Sociología*, *op. cit.*, pp. 881-930.

³⁸⁴ La maestra Michiko Tanaka, del Centro de Estudios de Asia y África de El Colegio de México, me hizo notar que el interés en México por Japón en 1964 y 1965 y la celebración del centenario del natalicio de Weber en los mismos años es coyuntural, pero que de todas maneras hay una relación posible orientada por el deseo en México de conocer mejor a Japón a partir de la celebración de los juegos olímpicos en Tokio durante 1964. Como México ya tenía “amarradas” las siguientes olimpiadas, en la clausura de las de Tokio se realizaron cuadros gimnásticos con mensajes de despedida anunciando la próxima sede en México para 1968. Según la maestra Tanaka, tal interés por Japón en México se incrementó notablemente a partir de esa circunstancia; interés también parcialmente condicionado porque esos juegos olímpicos fueron los primeros en tener una cobertura televisiva mundial realmente amplia. Japón se puso así “de moda” y la maestría de estudios orientales con especialidad en Japón en El Colegio de México incluso llegó a tener una especie de apoyo especial por parte de los gobiernos encabezados por Adolfo López Mateos y Gustavo Díaz Ordaz.

³⁸⁵ Ver el aprovechamiento que hace Wertheim para estos propósitos del libro de 1957 de Robert N. Bellah sobre la religión Tokugawa en W. F. Wertheim, “La religión, la burocracia y el mundo moderno”, *Revista Mexicana de Sociología*, *op. cit.*, pp. 870-873.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 880.

³⁸⁷ Ver Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, Julio Carabaña y Jorge Vigil (trads.), Madrid, Taurus, 1987, pp. 284-295.

³⁸⁸ Yasusada Yawata, “Investigaciones religioso-sociológicas de la historia del Japón”, *op. cit.*, p. 882.

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 883.

³⁹⁰ Max Weber, *Ensayos de sociología de la religión*, vol. II, *op. cit.*, p. 295.

³⁹¹ Yasusada Yawata, *op. cit.*, p. 886.

³⁹² *Ibid.*, p. 928.

³⁹³ *Ibid.*, pp. 929-930.

³⁹⁴ Juan Carlos Agulla, “Supuestos antropológicos de la acción humana en Max Weber”, *Revista Mexicana de Sociología*, *op. cit.*, pp. 969-982.

³⁹⁵ Alfredo Poviña, “Max Weber en la Argentina”, *Revista Mexicana de Sociología*, *op. cit.*, pp. 791-802.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 791.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 794.

³⁹⁸ *Ibid.*, p. 796.

³⁹⁹ *Ibid.*, p. 800.

⁴⁰⁰ José Medina Echavarría, “nota preliminar” a Max Weber, *Economía y sociedad*, José Medina Echavarría (trad.), México, FCE, 1944, vol. I, p. viii; (a partir de la edición de 1964, esta advertencia aparece en la p. xvii).

⁴⁰¹ Jorge Sánchez Azcona, “Conceptos fundamentales de Max Weber”, *Ciencias Políticas y Sociales*, vol. IX, núm. 34, octubre-diciembre de 1963, pp. 555-585. Texto incorporado posteriormente como primer capítulo en Jorge Sánchez Azcona, *Introducción a la sociología según Max Weber*, México, Porrúa, 1965.

⁴⁰² Jorge Sánchez Azcona, *Introducción a la sociología de Max Weber*, 2ª ed., México, Porrúa, 1969, p. 7.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 12.

⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 21, donde aparece como *Archiv für Sozialwissenschaft und Sociopolitik*.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 29, donde, además de la ausencia del verbo *sein* no se reproduce lo “verdadero”, sino una tautología con una falta gramatical en el uso del género de los artículos “das wahrheit die wahrheit [sic]”.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 123, notas 29, 31.

⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, pp. 23-24.

⁴¹⁰ Para la relatividad y pluralidad de la noción de *racionalidad* en Weber, así como de su pesimismo con

respecto al futuro de occidente, puede consultarse un antiguo artículo mío: Francisco Gil Villegas, “El concepto de *racionalidad* en la obra de Max Weber”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XXX, núm. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 25-47.

⁴¹¹ Sánchez Azcona, *op. cit.*, 1969, p. 24.

⁴¹² Sánchez Azcona, *Introducción a la sociología de Max Weber*, 5ª ed. México, Porrúa, 1981, p. 239.

⁴¹³ Sánchez Azcona, *Introducción a la sociología de Max Weber*, 2ª ed., *op. cit.*, 1969, p. 75.

⁴¹⁴ *Ibid.*, pp. 75-76. La frase entrecomillada al final de la cita proviene de la traducción de 1955 de Legaz Lacambra de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (p. 45), pero además de que Sánchez Azcona la saca de contexto, está de alguna manera mal traducida: lo que Weber dice textualmente es: “Der heutige, zur Herrschaft im Wirtschaftsleben gelangte Kapitalismus also erzieht und schafft sich im Wege der ökonomischen *Auslese* die Wirtschaftssubjekte-Unternehmer und Arbeiter-deren er bedarf”, Max Weber, *Die protestantische Ethik i*, Johannes Winkelmann (ed.), Múnich, Siebenstern, 1978, p. 45, lo cual debe traducirse así: “El capitalismo actual, que ha llegado a dominar la vida económica, educa y crea, por vía de la *selección* económica, a los sujetos económicos —empresario y trabajadores— que necesita”.

⁴¹⁵ Sánchez Azcona, *Introducción a la sociología de Max Weber*, 2ª ed., *op. cit.*, pp. 80-81.

⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 82.

⁴¹⁷ Sánchez Azcona, *Introducción a la sociología de Max Weber*, 5ª ed., *op. cit.*, pp. 208-213.

⁴¹⁸ Ver Jorge Sánchez Azcona, “Marx y Weber: un estudio comparativo de la metodología de las ciencias”, *Revista Mexicana de Ciencia Política*, vol. XIX, núm. 73, julio-septiembre de 1973, pp. 75-88; incorporado como sección sexta con el título de “enfoque crítico a la obra de Max Weber”, en Sánchez Azcona, *op. cit.*, 5ª ed., pp. 219-243.

⁴¹⁹ Ver, por ejemplo, la reseña de José Luis Hoyo a la 3ª edición del libro de Sánchez Azcona en *Revista Mexicana de Ciencia Política*, vol. XIX, núm. 74, octubre-diciembre de 1973, pp. 116-119.

⁴²⁰ Franco Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione*, Bari, Laterza, 1965. Así, el capítulo III, intitulado “il sistema concettuale” (pp. 72-86), fue publicado originalmente como Franco Ferrarotti, “il ‘sistema concettuale’ in Max Weber”, *Quaderni di Sociologia*, vol. 13, 1964, pp. 433-443.

⁴²¹ Franco Ferrarotti, *Max Weber e il destino della ragione*, *op. cit.*, p. 125.

⁴²² *Ibid.*, p. 140.

⁴²³ *Ibid.*, p. 142.

⁴²⁴ *Ibid.*, p. 141.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 118.

⁴²⁶ *Ibid.*, p. 117.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 119.

⁴²⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁴²⁹ *Ibid.*, p. 161.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 163.

⁴³¹ *Idem.*

- ⁴³² *Ibid.*, pp. 170-171.
- ⁴³³ *Ibid.*, pp. 174-175.
- ⁴³⁴ *Ibid.*, p. 175: “Su pesimismo de la inteligencia y su optimismo de la voluntad siguen siendo ejemplares para el sociólogo de hoy”. Ferrarotti mantuvo y desarrolló más ampliamente en obras de décadas posteriores las tesis básicas anunciadas en su libro sobre Weber de 1965. Ver, por ejemplo, la introducción a Franco Ferrarotti, *El pensamiento sociológico de Auguste Comte a Max Horkheimer*, Carlos M. Rama (trad.), Barcelona, Península, 1975, especialmente pp. 25-30; y Franco Ferrarotti, “Weber, Marx and the Spirit of Capitalism: Toward a Unitary Science of Man”, en Robert J. Antonio y Ronald M. Glassman (comps.), *A Weber-Marx Dialogue*, Lawrence, University Press of Kansas, 1985, pp. 262-272.
- ⁴³⁵ Carlos Moya Valgañón, “Max Weber y la vocación actual de la sociología”, *Revista de Occidente*, núm. 76, 2ª época, julio de 1969, pp. 39-58, reimpreso en Carlos Moya, *Sociólogos y sociología*, México, siglo XXI, 1970, pp. 113-143. Aquí citaremos la versión incluida en este libro.
- ⁴³⁶ Carlos Moya, *Sociólogos y sociología*, *op. cit.*, p. 118.
- ⁴³⁷ *Ibid.*, pp. 132-133.
- ⁴³⁸ *Ibid.*, p. 121.
- ⁴³⁹ *Ibid.*, pp. 136-137. Moya cita textualmente aquí el diagnóstico de Weber al final de sus ensayos sobre el protestantismo, pp. 248-249 de la traducción de 1955 de Luis Legaz Lacambra.
- ⁴⁴⁰ *Idem.*
- ⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 142.
- ⁴⁴² *Ibid.*, p. 143.
- ⁴⁴³ Max Weber, “La política como vocación”, *El político y el científico*, Francisco Rubio Llorente (trad.), Madrid, Alianza, 1967, p. 177.
- ⁴⁴⁴ Ver Jelle C. Riemersma, *Religious Factors in Early Dutch Capitalism: 1550-1650*, la Haya, Mouton, 1967.
- ⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 84
- ⁴⁴⁶ *Ibid.*, pp. 31-34. Para la defensa jurídica a favor de los intereses comerciales holandeses en obras de Hugo Grocio como *La libertad de los mares*, publicado en 1609, ver *ibid.*, pp. 27-29.
- ⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 35.
- ⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 67.
- ⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 81.
- ⁴⁵⁰ *Ibid.*, pp. 72-73.
- ⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 83.
- ⁴⁵² *Ibid.*, p. 84.
- ⁴⁵³ *Ibid.*, p. 85.
- ⁴⁵⁴ *Ibid.*, pp. 5, 10-12.
- ⁴⁵⁵ *Ibid.*, pp. 13-15.

⁴⁵⁶ Ver Stanislaw Kozyr-Kowalski, “Weber and Marx”, *The Polish Sociological Bulletin*, vol. I, núm. 17, Varsovia, 1968. Aquí citaremos la traducción al español: Stanislaw Kozyr-Kowalski, “Weber y Marx”, Marta Gustavino (trad.), en Talcott Parsons *et al.*, *Presencia de Max Weber*, José Sazbón (comp.), Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 243-265. Este artículo es un fragmento del capítulo III de Stanislaw Kozyr-Kowalski, *Max Weber a Karol Marks. Socjologia Maxa Weber a jako “pozytywa krytyka materializmu historycznego”*, Varsovia, Książka i Wiedza, 1967.

⁴⁵⁷ En efecto, puede encontrarse ese tipo de explicación materialista de la historia en un ensayo juvenil de Max Weber, el cual fue lo primero que se tradujo al español por órdenes de José Ortega y Gasset, quien toda su vida fue un ávido lector de diversas interpretaciones de la historia de roma. Ver Max Weber, “La decadencia de la cultura antigua” [1896], *Revista de Occidente*, Madrid, vol. XIII, 1926, pp. 25-59.

⁴⁵⁸ Stanislaw Kozyr-Kowalski, “Weber y Marx”, *op. cit.*, p. 248.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, p. 250.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, pp. 250-251.

⁴⁶¹ *Ibid.*, pp. 251-252. El registro histórico de ese debate puede encontrarse tanto en la biografía escrita por Marianne Weber como en la más detallada narración de Eduard Baumgarten, *Max Weber: Werk und Person*, Tübingen, Mohr, 1964, pp. 554-555.

⁴⁶² Stanislaw Kozyr-Kowalski, “Weber y Marx”, *op. cit.*, p. 253.

⁴⁶³ *Ibid.*, p. 255. La cita de la *EP* tomada por Stanislaw Kozyr-Kowalski se encuentra en la última página de la primera parte, al final de la discusión sobre la concepción luterana de la *vocación*, ver Max Weber, *EP*, p. 102.

⁴⁶⁴ Stanislaw Kozyr-Kowalski, “Weber y Marx”, *op. cit.*, p. 255.

⁴⁶⁵ *Idem.*

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 256.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, p. 257.

⁴⁶⁸ *Idem.*

⁴⁶⁹ Stanislaw Kozyr-Kowalski, “Weber y Marx”, *op. cit.*, p. 258. Donde se agrega, con respecto a ese materialismo histórico, que “en cuanto rechaza la independencia de los fenómenos ideológicos, excluye toda posibilidad de que éstos afecten el curso de la historia”.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 259.

⁴⁷¹ *Ibid.*, p. 261.

⁴⁷² *Idem.*

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 262.

⁴⁷⁴ *Idem.*

⁴⁷⁵ Ver Herbert Lüthy, “nochmals calvinismus und Kapitalismus: Über die irrtümer einer sozialhistorischen diskussion”, *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*, vol. 11, 1961, pp. 129-156; “Protestantismus und Kapitalismus”, *Merkur*, vol. 19, cuaderno 2, núm. 203, 1965, pp. 101-119, y vol. 19, cuaderno 3, núm. 204, 1965, pp. 226-242; “Variationen über ein Thema von Max Weber”, *Gegenwart der Geschichte: Historische Essays*, Colonia y Berlín, Kiepenhauser & Witsch, 1967, pp. 39-100. Este último libro corresponde a una traducción al alemán, con ligeras variantes, de *Le passé présent. Combats d'idées de Calvin a Rousseau*, Mónaco,

Éditions du Rocher, 1965, pp. 13-97.

⁴⁷⁶ Ver Herbert Lüthy, “Once Again: Calvinism and Capitalism”, *Encounter*, vol. XXII, núm. 124, enero de 1964, pp. 26-38, el cual constituye una versión abreviada de un artículo aparecido en francés en 1963. La respuesta de Benjamin Nelson, “in defense of Max Weber” se publicó en *Encounter*, vol. XXIII, núm. 131, agosto de 1964, pp. 94-95, a la cual siguió una respuesta defensiva, que aparentemente ofrecía una disculpa, por parte de Lüthy en *ibid.*, vol. XXIV, núm. 136, enero de 1965, pp. 92-94.

⁴⁷⁷ Ver Herbert Lüthy, “calvinisme et capitalisme: après soixante ans de débat”, *Cahiers Vilfredo Pareto*, vol. 2, diciembre 1963, pp. 5-35; reimpresso como “Calvinisme et capitalisme”, *Preuves*, núm. 161, julio de 1964, pp. 3-22, a su vez refundido con importantes agregados como “Variations sur un thème de Max Weber: l’éthique protestante et l’esprit du capitalisme”, *Le passé présent*, *op. cit.*, p. 1357. La respuesta de Julien Freund aparece como “Controverse sur Max Weber”, *Preuves*, núm. 163, septiembre de 1964, pp. 85-87, y le sigue a continuación una larga respuesta de Herbert Lüthy en *ibid.*, pp. 87-92.

⁴⁷⁸ Así, la versión de *Encounter* fue recogida tanto por Shmuel N. Eisenstadt (comp.), *The Protestant Ethic and Modernization*, *op. cit.*, pp. 87-108, como por el canadiense Dennis Wrong (comp.), *Max Weber: Makers of Modern Social Science*, Nueva Jersey, Prentice Hall, 1970, pp. 123-134; la versión de *Preuves* fue recogida por Philippe Besnard (comp.), *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, París, Armand Colin, 1970, pp. 373-408; y la versión alemana de “Variationen über ein Thema von Max Weber”, fue recogida en la antología de Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Fráncfort, Suhrkamp, 1973, pp. 99-122.

⁴⁷⁹ Herbert Lüthy, “Protestantismus und Kapitalismus”, *Merkur*, *op. cit.*, p. 104, y “Once Again: Calvinism and Capitalism”, en Shmuel N. Eisenstadt (comp.), *op. cit.*, p. 88.

⁴⁸⁰ Herbert Lüthy, *Le Passé Présent*, *op. cit.*, p. 29. Cabe hacer notar que Ernst Troeltsch, quien sí se propuso hacer lo que según Lüthy era el objetivo de Weber al plantear todas las implicaciones, y no sólo las económicas, de la Reforma protestante para la configuración del mundo moderno, intituló a su estudio de 1911 precisamente como *Die Bedeutung des Protestantismus für die Entstehung der modernen Welt* (“El significado del protestantismo para el surgimiento del mundo moderno”), sin que ese magnífico estudio haya generado, ni por asomo, la polémica que provocaron los ensayos de Weber. Es cierto que el título es fundamental, pero también resulta muy curioso que a pesar de que Weber habla expresamente de la relación entre una *ética* y un *espíritu*, tal conexión que proviene del título mismo de su célebre obra frecuentemente se pasa por alto y se procede a suponer que Weber intituló a su trabajo como “Protestantismo y capitalismo”, lo cual estaba muy lejos de sus propósitos, intereses y objetivos. En todo caso, la traducción castellana del citado libro de Troeltsch modificó el título y en cierta forma lo convirtió en algo acorde con lo que a Lüthy le hubiera gustado ver publicado, aunque, por otro lado, tal título no generó mayor pasión o polémica; ver Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, Eugenio Ímaz (trad.), México, FCE, 1951.

⁴⁸¹ Herbert Lüthy, *Le Passé Présent*, *op. cit.*, p. 30; y H. Lüthy, “Once Again: Calvinism and Capitalism”, en Shmuel N. Eisenstadt (comp.), *op. cit.*, p. 91.

⁴⁸² Herbert Lüthy, *Le passé présent*, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁸³ *Ibid.*, pp. 31-32.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, pp. 37-38.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁸⁶ *Supra*, capítulo VI, apartado “La brillante tesis alternativa de Trevor-Roper en 1961 a la explicación weberiana”.

- ⁴⁸⁷ Herbert Lüthy, *Le passé présent*, *op. cit.*, pp. 40-41.
- ⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 43.
- ⁴⁸⁹ Herbert Lüthy, "Once Again: Calvinism and Capitalism", *op. cit.*, p. 97.
- ⁴⁹⁰ Herbert Lüthy, *Le passé présent*, *op. cit.*, pp. 46-47.
- ⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 48.
- ⁴⁹² *Ibid.*, p. 49.
- ⁴⁹³ *Ibid.*, p. 50.
- ⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 51.
- ⁴⁹⁵ Herbert Lüthy, "Once Again: Calvinism and Capitalism", *op. cit.*, p. 101.
- ⁴⁹⁶ Herbert Lüthy, *Le passé présent*, *op. cit.*, p. 54; también en "Once Again: Calvinism and Capitalism", *op. cit.*, pp. 102-103.
- ⁴⁹⁷ *Ibid.*, p. 55; también en "Once Again: Calvinism and Capitalism", *op. cit.*, p. 103.
- ⁴⁹⁸ *Idem.*
- ⁴⁹⁹ *Ibid.*, p. 57; también en "Once Again: Calvinism and Capitalism", *op. cit.*, p. 104.
- ⁵⁰⁰ Herbert Lüthy, "Once Again: Calvinism and Capitalism", *op. cit.*, p. 105.
- ⁵⁰¹ Ver Ferdinand Tönnies, *Community and Association (Gemeinschaft und Gesellschaft)* [1887], Charles P. Loomis (trad.), Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974.
- ⁵⁰² Herbert Lüthy, "Variationen über ein Thema von Max Weber", en Walter M. Sprondel y Constans Seyfarth (comps.), *op. cit.*, p. 122.
- ⁵⁰³ Benjamin Nelson, "In Defense of Max Weber", *Encounter*, núm. 131, agosto de 1964, p. 94.
- ⁵⁰⁴ Ver Benjamin Nelson, *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. Princeton, Princeton University Press, 1949.
- ⁵⁰⁵ Benjamin Nelson, "In Defense of Max Weber", *op. cit.*, p. 95.
- ⁵⁰⁶ *Idem.*
- ⁵⁰⁷ Respuesta de Lüthy a Nelson en *Encounter*, vol. XXIV, núm. 136, enero de 1965, p. 92.
- ⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 93
- ⁵⁰⁹ Julien Freund, "Controverse sur Max Weber", *Preuves*, núm. 163, septiembre 1964, p. 85.
- ⁵¹⁰ *Idem.*
- ⁵¹¹ *Ibid.*, p. 86. La lectura recomendada por Freund se encuentra en Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 79-101.
- ⁵¹² *Idem.*
- ⁵¹³ *Ibid.*, pp. 86-87.
- ⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 87.

- 515 *Idem.*
- 516 “Réponse de Herbert Lüthy”, *Preuves*, núm. 163, septiembre de 1964, pp. 87-88.
- 517 *Ibid.*, p. 88.
- 518 *Idem.*
- 519 Para el análisis de Weber sobre el papel de la Contrarreforma en el desarrollo del capitalismo ver *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 400-409, 426, 460, 620, 780, 893, 922-924; para la tesis de Jellinek, la libertad y la formación de la ciudadanía, ver *ibid.*, pp. 937-938, 267, 640, 905, 1075.
- 520 “Réponse de Herbert Lüthy”, *op. cit.*, p. 89.
- 521 *Idem.*
- 522 *Idem.*
- 523 *Idem.*
- 524 *Ibid.*, p. 90.
- 525 *Idem.*
- 526 *Idem.*
- 527 *Ibid.*, p. 91.
- 528 *Idem.*
- 529 *Idem.*
- 530 *Idem*, ver la traducción castellana autorizada de esta cita en Max Weber, “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” [1904], *Ensayos sobre metodología sociológica*, *op. cit.*, p. 92.
- 531 “Réponse de Herbert Lüthy”, *op. cit.*, p. 92.
- 532 Nota Editorial al artículo de Herbert Lüthy, “Calvinisme et capitalisme”, *Preuves*, núm. 161, julio de 1964, p. 3.
- 533 Jean-Pierre Grossein, “Peut-on lire en français *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme?*”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XL, núm. 1, 1999, p. 125.
- 534 Ver Robert Mandrou, *Introducción a la Francia moderna (1500-1640)*. *Ensayo de psicología histórica*, Leonor de Paiz (trad.), México, UTEHA, 1962, “La Evolución de la Humanidad”, vol. 82.
- 535 Robert Mandrou, “Capitalisme et protestantisme: la science et le mythe”, *Revue historique*, vol. 90, núm. 285, enero-marzo de 1966, pp. 101-106.
- 536 *Ibid.*, p. 104.
- 537 *Ibid.*, p. 105.
- 538 *Ibid.*, p. 106.
- 539 *Idem.*
- 540 Julien Freund, *Sociologie de Max Weber*, París, Presses Universitaires de France, 1966, capítulo VI. Aquí citamos la traducción castellana: *Sociología de Max Weber*, Alberto Gil Novales (trad.), Barcelona, Península,

1968, p. 159.

⁵⁴¹ *Ibid.*, p. 182.

⁵⁴² *Ibid.*, p. 183.

⁵⁴³ *Ibid.*, p. 184.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, pp. 185-186.

⁵⁴⁵ Ver Julien Freund, “L’éthique économique des religions mondiales selon Max Weber”, *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 13, núm. 26, julio-diciembre de 1968, pp. 3-25; reproducido en Philippe Besnard (comp.), *Protestantisme et capitalisme: la controverse post-weberienne*, París, Armand Colin, 1970, pp. 111-132.

⁵⁴⁶ Julien Freund, “Controverse sur Max Weber”, *Preuves*, núm. 163, septiembre 1964, pp. 85-87.

⁵⁴⁷ Julien Freund, “L’éthique économique des religions mondiales selon Max Weber”, en Philippe Besnard (comp.), *op. cit.*, p. 114.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, pp. 114-115.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 120.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, pp. 122-123.

⁵⁵¹ *Ibid.*, p. 123.

⁵⁵² *Ibid.*, p. 125.

⁵⁵³ *Ibid.*, p. 126.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 127.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 130.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁵⁷ *Idem.*

⁵⁵⁸ La serie de artículos sobre Weber que Vincent publicó entre 1967 y 1968 es la siguiente: “Aux sources de la pensée de Max Weber”, *L’homme et la société*, vol. 6, 1967, pp. 46-66; “La méthodologie de Max Weber”, *Les temps modernes*, vol. 22, 1967, pp. 1826-1849; “Le capitalisme selon Max Weber”, *L’homme et la société*, vol. 4, 1967, pp. 61-78; “Remarques sur Marx et Weber comme théoriciens du droit et de l’état”, *Archives de philosophie du droit*, vol. 12, 1967, pp. 229-241, y “Weber ou Marx?”, *L’homme et la société*, vol. 10, 1968, pp. 87-102. Todos estos artículos serían compilados posteriormente en Jean-Marie Vincent, *Fétichisme et société*, París, Anthropos, 1973, del cual hay una traducción castellana: *Fetichismo y sociedad*, Uxo Doyhamboure y Óscar Barahona (trads.), México, era, 1977, pp. 66-185. Hay otra traducción castellana del ensayo sobre metodología publicado originalmente en *Les temps modernes* en 1967, ver *La metodología de Max Weber*, Jordi Marfa (trad.), Barcelona, Anagrama, 1972. Nosotros citaremos aquí la versión de los ensayos del libro de Vincent traducido en México.

⁵⁵⁹ Jean-Marie Vincent, “El capitalismo según Max Weber”, *Fetichismo y sociedad*, *op. cit.*, pp. 129-130.

⁵⁶⁰ *Ibid.*, p. 131.

⁵⁶¹ *Ibid.*, p. 134.

⁵⁶² *Idem.*

- ⁵⁶³ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 195.
- ⁵⁶⁴ Jean-Marie Vincent, “El capitalismo según Max Weber”, *Fetichismo y sociedad*, *op. cit.*, p. 135.
- ⁵⁶⁵ *Ibid.*, pp. 135-137.
- ⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 138. Vincent se apoya para esta correcta interpretación en una cita proveniente del texto de la segunda versión [1920] de *La ética protestante* donde Weber afirma que en el calvinismo culminó “el proceso de ‘desencantamiento’ del mundo que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y desafuero la busca de medios mágicos para la salvación. El puritano auténtico rechazaba incluso toda huella de ceremonial religioso en la tumba, y enterraba a los suyos calladamente, sólo por evitar toda apariencia de *superstition*, de confianza en la supuesta acción salvadora de cuanto tuviese carácter mágico-sacramental”, ver Max Weber, *EP*, p. 167.
- ⁵⁶⁷ *Ibid.*, p. 139.
- ⁵⁶⁸ *Ibid.*, p. 140.
- ⁵⁶⁹ *Idem.* Vincent sustenta esta afirmación en la siguiente cita proveniente de la primera versión [1905] de *La ética protestante*: “Si a la estrangulación del consumo juntamos la emancipación del espíritu de lucro de todas sus trabas, el resultado inevitable será la formación de un capital como consecuencia de esa coacción ascética para el ahorro”, Max Weber, *EP*, pp. 273-274.
- ⁵⁷⁰ Jean-Marie Vincent, “El capitalismo según Max Weber”, *Fetichismo y sociedad*, *op. cit.*, p. 141.
- ⁵⁷¹ *Idem.*
- ⁵⁷² *Ibid.*, p. 144.
- ⁵⁷³ *Ibid.*, pp. 147-148. En la última nota de su artículo, Vincent cita diversos párrafos del capítulo VI de la *Filosofía del dinero*, de Simmel “que hallan eco en la sociología weberiana”. Y los pasajes elegidos son aquellos donde Simmel habla del dinero como símbolo y causa de la indiferencia, la exteriorización y la distancia de la modernidad; de la tergiversación de los medios instrumentales que se convierten en fines en sí mismos, es decir, de la expansión de la racionalidad instrumental; y finalmente donde habla de la técnica, cuyo enorme costo es “el precio de ser prisioneros de ésta y de renunciar a centrar la vida en su espiritualidad”. Resulta interesante contrastar esta referencia explícita de Vincent a la influencia de Simmel sobre Weber, con la que concluye su artículo sobre el capitalismo, con la referencia implícita, y aparentemente no tan consciente, por parte de Freund hacia esos mismos temas Simmelianos en Weber, también hacia el final de su artículo de 1968 previamente analizado.
- ⁵⁷⁴ Raymond Aron, *Les étapes de la pensée sociologique* [1967], París, Gallimard, “tel”, 1982, p. 530.
- ⁵⁷⁵ *Ibid.*, pp. 541-542.
- ⁵⁷⁶ *Ibid.*, pp. 564-565.
- ⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 565.
- ⁵⁷⁸ Ver Jean Baechler, “Essai sur les origines du système capitaliste”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. IX, núm. 2, 1968, pp. 205-263.
- ⁵⁷⁹ *Ibid.*, pp. 206-222.
- ⁵⁸⁰ *Ibid.*, p. 222.
- ⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 223.

⁵⁸² *Ibid.*, pp. 223-224.

⁵⁸³ *Ibid.*, p. 238.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 239.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, pp. 239-240.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 240.

⁵⁸⁷ *Idem*, nota 22.

⁵⁸⁸ *Ibid.*, p. 241.

⁵⁸⁹ *Idem*.

⁵⁹⁰ *Ibid.*, p. 242.

⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 244.

⁵⁹² *Ibid.*, p. 245.

⁵⁹³ *Ibid.*, pp. 246-253.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 263.

⁵⁹⁵ *Idem*.

⁵⁹⁶ Ver Joseph Gabel, "Une lecture marxiste de la sociologie religieuse de Max Weber", *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. XLVI, enero-junio de 1969, pp. 51-66. Hay dos traducciones Argentinas de este artículo: Joseph Gabel, "una lectura marxista de la sociología religiosa de Max Weber", José Tamarit (trad.), en Talcott Parsons *et al.*, *Presencia de Max Weber*, José Szabón (comp.), Buenos Aires, Nueva Visión, 1971, pp. 171-190, y *Sociología de la alienación*, Noemí Fiorito de Labruno (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 173-188. Citaremos aquí esta última versión.

⁵⁹⁷ Joseph Gabel, *Sociología de la alienación*, *op. cit.*, p. 174.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, p. 175.

⁵⁹⁹ *Ibid.*, pp. 176-177.

⁶⁰⁰ C. Wright Mills, *From Max Weber*, citado en Joseph Gabel, *Sociología de la alienación*, *op. cit.*, pp. 177-178.

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 178.

⁶⁰² *Idem*.

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 179.

⁶⁰⁴ *Idem*.

⁶⁰⁵ *Ibid.*, p. 180.

⁶⁰⁶ *Idem*.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, p. 184.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, p. 186.

- ⁶⁰⁹ *Ibid.*, p. 187.
- ⁶¹⁰ *Idem.*
- ⁶¹¹ *Idem.*
- ⁶¹² *Ibid.*, pp. 187-188.
- ⁶¹³ *Ibid.*, pp. 185-186.
- ⁶¹⁴ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 19. También, Max Weber, *EP*, p. 65.
- ⁶¹⁵ Max Weber, *EP*, p. 97-98, nota 8.
- ⁶¹⁶ Max Weber, *Economía y sociedad*, vol. I, *op. cit.*, p. 457.
- ⁶¹⁷ *Ibid.*, p. 834.
- ⁶¹⁸ Ver Francisco Gil Villegas, “el concepto de *racionalidad* en la obra Max Weber”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, México, UNAM, núm. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 25-47; y Francisco Gil Villegas, “una visión weberiana del Islam”, capítulo I de *Patrimonialismo islámico e imperialismo Occidental. Análisis de su influencia en el desarrollo político de Libia y Arabia Saudita*, tesis de licenciatura en Relaciones Internacionales, México, El Colegio de México, 1977, pp. 1-76.
- ⁶¹⁹ Ver Philippe Besnard (comp.), *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, *op. cit.*, especialmente pp. 7-110.
- ⁶²⁰ *Ibid.*, “Avant-propos”, p. 5.
- ⁶²¹ *Ibid.*, p. 6.
- ⁶²² *Ibid.*, p. 14.
- ⁶²³ *Ibid.*, p. 17.
- ⁶²⁴ *Ibid.*, p. 18.
- ⁶²⁵ *Ibid.*, p. 20.
- ⁶²⁶ *Ibid.*, p. 21.
- ⁶²⁷ *Idem.*
- ⁶²⁸ *Ibid.*, p. 22.
- ⁶²⁹ *Ibid.*, p. 23.
- ⁶³⁰ *Ibid.*, pp. 27-29.
- ⁶³¹ *Ibid.*, pp. 35-37.
- ⁶³² *Ibid.*, pp. 48-49.
- ⁶³³ *Ibid.*, p. 51.
- ⁶³⁴ *Ibid.*, p. 62.
- ⁶³⁵ *Ibid.*, p. 65.

- ⁶³⁶ *Ibid.*, p. 76.
- ⁶³⁷ *Ibid.*, pp. 89-90.
- ⁶³⁸ *Ibid.*, p. 92.
- ⁶³⁹ Herbert Lüthy citado en Philippe Besnard (comp.), *Protestantisme et capitalisme. La controverse post-weberienne*, *op. cit.*, p. 92.
- ⁶⁴⁰ Philippe Besnard, *op. cit.*, pp. 93-94.
- ⁶⁴¹ *Ibid.*, p. 95.
- ⁶⁴² *Ibid.*, pp. 95-100.
- ⁶⁴³ *Ibid.*, p. 110.
- ⁶⁴⁴ Stanislaw Andreski, "Method and Substantive Theory in Max Weber", *British Journal of Sociology*, vol. XV, núm. 1, marzo de 1964, pp. 1-18.
- ⁶⁴⁵ *Ibid.*, p. 7.
- ⁶⁴⁶ *Ibid.*, p. 8.
- ⁶⁴⁷ *Ibid.*, p. 9.
- ⁶⁴⁸ *Idem.*
- ⁶⁴⁹ *Ibid.*, p. 10.
- ⁶⁵⁰ *Ibid.*, pp. 10-11.
- ⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 11.
- ⁶⁵² *Ibid.*, p. 12.
- ⁶⁵³ *Ibid.*, pp. 12-13.
- ⁶⁵⁴ *Ibid.*, p. 13.
- ⁶⁵⁵ *Ibid.*, p. 14.
- ⁶⁵⁶ *Ibid.*, p. 15.
- ⁶⁵⁷ *Ibid.*, p. 17.
- ⁶⁵⁸ *Idem.*
- ⁶⁵⁹ *Ibid.*, pp. 17-18.
- ⁶⁶⁰ Ver Christopher Hill, "Puritanism, Capitalism and the Scientific Revolution", *Past and Present*, vol. 29, 1964, pp. 54-72. Ver también Christopher Hill *et al.*, "Debate: Puritanism, Capitalism and the Scientific Revolution", *Past and Present*, vol. 29, 1964, pp. 88-97 y Christopher Hill *et al.*, "Science, Religion and Society in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", [Debate], *Past and Present*, vol. 31, 1965, pp. 97-206, y vol. 32, 1965, pp. 109-112.
- ⁶⁶¹ Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution*, Oxford, Oxford University Press, 1965, especialmente capítulos II y IV.
- ⁶⁶² Ver Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, Londres, Secker and

Warburg, 1964; y *Reformation to Industrial Revolution: A Social and Economic History of Britain, 1530-1780*, Londres, Weidenfeld & Nicholson, 1967, reimpreso, con ligeras revisiones, como un Pelican Book en 1969.

⁶⁶³ Ver Lawrence Stone (comp.), *Social Change and Revolution in England 1540-1640*, Londres, Longmans, 1966.

⁶⁶⁴ Hugh Trevor-Roper, *The Crisis of the Seventeenth Century. Religion, the Reformation and Social Change*, Nueva York, Harper & Row, 1967.

⁶⁶⁵ Ver Charles H. George, "Puritanism as History and Historiography", *Past and Present*, vol. 41, diciembre de 1968, pp. 77-104.

⁶⁶⁶ *Ibid.*, pp. 103-104. La referencia a la necesidad de "exorcizar la nefasta incubación weberiana" en las nuevas generaciones de historiadores ingleses aparece en *ibid.*, p. 77.

⁶⁶⁷ Hugh Trevor-Roper, "the Past and Present. History and sociology", *Past and Present*, núm. 42, febrero de 1969, pp. 2-17.

⁶⁶⁸ William M. Lamont, "Puritanism as History and Historiography: Some Further Thoughts", *Past and Present*, núm. 44, agosto de 1969, pp. 133-146.

⁶⁶⁹ *Ibid.*, p. 146.

⁶⁷⁰ Ver Walter Garrison Runciman, "The sociological explanation of 'religious' beliefs", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. X, núm. 2, 1969, pp. 149-191.

⁶⁷¹ *Ibid.*, pp. 164-180.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 180.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 182, donde Runciman cita la página 245 del original alemán de *Wirtschaft und Gesellschaft*: "... eine Definition dessen was Religion 'ist', kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schlusse, einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen. Allein wir haben es überhaupt nicht mit dem 'Wesen' der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun". Ver Max Weber, *Economía y sociedad*, op. cit., p. 328.

⁶⁷⁴ Walter Garrison Runciman, op. cit., p. 183.

⁶⁷⁵ *Idem.*

⁶⁷⁶ *Ibid.*, pp. 183-184.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, pp. 184-185.

⁶⁷⁸ *Ibid.*, p. 187.

⁶⁷⁹ *Ibid.*, p. 190.

⁶⁸⁰ *Idem.*

⁶⁸¹ *Ibid.*, p. 191.

⁶⁸² Thelma McComarck, "The Protestant Ethic and the Spirit of Socialism", *British Journal of Sociology*, vol. XX, núm. 3, septiembre de 1969, pp. 266-276.

⁶⁸³ *Ibid.*, p. 267. McComarck se apoya para esta reconstrucción no sólo en el célebre libro de 1926 de Richard Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, sino también en el de *The Acquisitive Society*, Londres, Allen & Unwin, 1946.

⁶⁸⁴ *Ibid.*, p. 267.

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 268.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 269.

⁶⁸⁷ *Ibid.*, pp. 273-274.

⁶⁸⁸ *Ibid.*, p. 275.

⁶⁸⁹ *Idem.*

⁶⁹⁰ *Idem.*

⁶⁹¹ Ver Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid, Taurus, 2001, especialmente “el cambio de paradigma en Mead y Durkheim”, pp. 7-160; y “consideraciones previas sobre integración social e integración sistémica partiendo de la teoría de la división del trabajo de Durkheim”, pp. 161-169.

⁶⁹² Ver Anthony Giddens, “Marx, Weber and the Development of Capitalism”, *Sociology*, vol. 4, 1970, pp. 289-310; posteriormente reimpresso en Anthony Giddens, *Studies in Social and Political Theory*, Londres, Hutchinson, 1977, pp. 183-203. Aquí citaremos esta última versión.

⁶⁹³ *Ibid.*, p. 183, donde Giddens cita a George Lichtheim como uno de los representantes de esta última posición.

⁶⁹⁴ *Ibid.*, pp. 201-202.

⁶⁹⁵ *Ibid.*, pp. 190-191. La fuente citada aquí por Giddens es un artículo de Weber publicado el 2 de diciembre de 1918 en el *Frankfurter Zeitung* con el título de “Das neue Deutschland”, se encuentra traducido al español en Max Weber, *Escritos políticos*, vol. II, José Aricó (ed.), México, Folios, 1982, pp. 293-297.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 191.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 193.

⁶⁹⁸ *Idem.*

⁶⁹⁹ *Ibid.*, pp. 197 y 199.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 375, nota 60.

⁷⁰¹ *Ibid.*, p. 201.

⁷⁰² *Ibid.*, p. 202.

⁷⁰³ Ver la traducción alemana del mencionado artículo, como Anthony Giddens, “Marx, Weber und die Entwicklung des Kapitalismus”, en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Fráncfort, Suhrkamp, 1973, pp. 65-96. El artículo de Karl Löwith de 1932 sobre Weber y Marx aparece en la misma antología en las pp. 19-37, y el de Norman Birnbaum de 1953 sobre el mismo tema en las pp. 38-64.

⁷⁰⁴ Ver Peter Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assessments I*, vol. III, Londres, Routledge, 1991, lectura núm. 46, pp. 21-41.

¹ Ver Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. vii-xvi, 205-216.

² Ver Jere Cohen *et al.*, “De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons’ Interpretation of Weber Sociology”, *American Sociological Review*, vol. 40, 1975, pp. 229-241; y Whitney Pope *et al.*, “On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons’ Convergence Thesis”, *American Sociological Review*, vol. 40, 1975, pp. 417-427; Parsons les respondió en el vol. 41, 1976, pp. 361-365.

³ Ver Gordon Marshall, “The Weber Thesis and the Development of Capitalism in Scotland”, *Scottish Journal of Sociology*, vol. 3, 1979, pp. 173-211; “The Dark Side of the Weber Thesis: The Case of Scotland”, *British Journal of Sociology*, vol. 32, 1980, pp. 419-440, y *Presbyteries and Profits. Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560-1707*, Oxford, Oxford University Press, 1980.

⁴ Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, Basic Books, 1976.

⁵ Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory...*, *op. cit.*, p. xv.

⁶ *Ibid.*, p. xvi.

⁷ *Ibid.*, p. 125.

⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁹ *Ibid.*, p. 127.

¹⁰ *Ibid.*, p. 128.

¹¹ *Ibid.*, p. 129.

¹² *Ibid.*, pp. 129-130.

¹³ *Ibid.*, p. 130.

¹⁴ *Ibid.*, p. 131.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 205.

¹⁸ Joseph A. Schumpeter, *Capitalism, Socialism and Democracy*, Nueva York, Harper & Brothers, 1942, p. 11, citado en Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory...*, *op. cit.*, p. 210. Compárese con nuestro propio análisis de las relaciones de Schumpeter con Weber en la presente investigación, *supra*, “Schumpeter en 1942: otra interpretación demasiado causalista y determinista de la tesis weberiana”, capítulo V.

¹⁹ Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory...*, *op. cit.*, p. 211.

²⁰ *Ibid.*, pp. 211-212.

²¹ *Ibid.*, p. 214. Giddens menciona en la primera nota al pie de la página 215, después de citar los *Grundrisse*, que “la posición de Marx es muy cercana a la posteriormente formulada en detalle por Simmel: Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (Leipzig, 1900)”. Si se toma en cuenta lo mencionado por nosotros en la “Introducción” a la presente investigación, con respecto a la enorme influencia que el mencionado libro de 1900 de Simmel pudo tener en los ensayos de Weber sobre el protestantismo, sería posible sugerir una vez más, como ya lo hice pormenorizadamente en otra investigación, que Simmel fue la gran fuente de mediación en la configuración del *Zeitgeist* de la Alemania guillermana a principios del siglo XX; y que la influencia de muchas sofisticaciones de

Marx, en este caso con respecto al papel de las ideas en el desarrollo histórico, le pudieron llegar a Weber mediante la lectura de la *Filosofía del dinero* a la cual terminó de leer poco antes de iniciar la redacción de sus célebres ensayos sobre el protestantismo. Ver Francisco Gil Villegas, “Georg Simmel como *Herr Zeitgeist*”, en *Los profetas y el Mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad*, México, FCE, 1996, pp. 116-133, 219-223.

²² Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory...*, *op. cit.*, pp. 215-216.

²³ Ver Reinhard Bendix, “Japan and the Protestant Ethic”, capítulo X de: Reinhard Bendix y Guenther Roth (comps.), *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1971; ver especialmente pp. 201-202 donde Bendix reconoce lo abstracto y un tanto forzado de su comparación.

²⁴ Para la concreta referencia explícita de Weber a estos “antecedentes”, ver Max Weber, *EP*, pp. 87-90, y la nota 22 en la página 88 (agregada por Weber a la segunda versión de 1920): “Por tanto, no constituye una ‘novedad’ afirmar aquí esta conexión sobre la que ya disertaron Laveleye, Matthew Arnold y otros; lo raro es la duda totalmente infundada sobre ella que hay que proceder a explicar”.

²⁵ Reinhard Bendix, “The Protestant Ethic-revisited”, capítulo XVI de Reinhard Bendix y Guenther Roth (comps.), *Scholarship and Partisanship*, *op. cit.*, p. 306.

²⁶ Ver Howard Schuman, “The Religious Factor in Detroit: Review, Replication and Reanalysis”, *American Sociological Review*, vol. 36, 1971, pp. 30-48.

²⁷ Gerhard Lenski, “The Religious Factor in Detroit, Revisited”, *American Sociological Review*, vol. 36, 1971, pp. 48-50.

²⁸ Andrew M. Greeley, “The ‘Religious Factor’ and Academic Careers: Another Communication”, *American Journal of Sociology*, vol. 78, 1973, pp. 1247-1255.

²⁹ Gary D. Bouma, “beyond Lenski: a critical review of recent ‘Protestant ethic’ research”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 12, 1973, pp. 141-155.

³⁰ Ver Shmuel N. Eisenstadt, “Some Reflections on the Significance of Max Weber’s Sociology of Religions for the Analysis of Non-European Modernity”, *Archives de Sociologie des Religions*, vol. 32, 1971, pp. 29-52; reproducido en Peter Hamilton (comp.), *Max Weber: Critical Assessments I*, vol. IV, Londres, Routledge, 1991, p. 3. Una versión modificada de este mismo artículo fue publicada dos años después como Shmuel N. Eisenstadt, “The Implications of Weber’s Sociology of Religion for Understanding Processes of Change in Contemporary Non-European Societies and Civilizations”, en Charles y. Glock y Phillip E. Hammond (comps.), *Beyond the Classics?: Essays in the Scientific Study of Religion*, Nueva York, Harper & Row, 1973, pp. 131-155.

³¹ Shmuel N. Eisenstadt, “Some Reflections on the Significance...”, *op. cit.*, pp. 3-4.

³² Robert Moore, “History, Economics and Religion: A Review of ‘The Max Weber Thesis’ Thesis”, en Arun Sahay (ed.), *Max Weber and modern sociology*, Londres, Routledge & Kegan, 1971, pp. 82-96.

³³ *Ibid.*, p. 84.

³⁴ *Ibid.*, pp. 84-85.

³⁵ *Ibid.*, pp. 86-88.

³⁶ *Ibid.*, pp. 85-86.

³⁷ Ver Gordon Marshall, *En busca del espíritu del capitalismo. Ensayo sobre la tesis de Max Weber acerca de la ética protestante* [1982], Eduardo L. Suárez (trad.), México, FCE, 1986, p. 266.

³⁸ José Luis Reyna, “Modelos causales y tipo ideal: una estrategia teórico-metodológica para la sociología del desarrollo latinoamericano”, *Demografía y economía*, El Colegio de México, vol. V, núm. 1, 1971, pp. 1-12.

³⁹ *Ibid.*, p. 2.

⁴⁰ *Idem.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 7.

⁴² *Idem.*

⁴³ *Ibid.*, p. 8, nota 12.

⁴⁴ *Ibid.*, pp. 8-9.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 10-11.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 11.

⁴⁸ Ver Rex A. Lucas, “A Specification of the Weber Thesis: Plymouth Colony”, *History and Theory*, vol. 10, 1971, pp. 318-346.

⁴⁹ Ver Benton Johnson, “Max Weber and American Protestantism”, *The Sociological Quarterly*, vol. 12, 1971, pp. 473-485.

⁵⁰ Stephen D. Berger, “The Sects and the Breakthrough into the Modern World: On the Centrality of the Sects in Weber’s Protestant Ethic Thesis”, *The Sociological Quarterly*, vol. 12, 1971, pp. 486-499. Este artículo puede ser considerado, literalmente, de antología, pues sería traducido al alemán dos años después para ser incorporado, en calidad del artículo más importante sobre el tema del análisis de las sectas por parte de Max Weber, en el influyente “seminario” compilado y publicado por Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel en 1973. Ver Stephen D. Berger, “Die Sekten und der Durchbruch in die moderne Welt: Zur zentralen Bedeutung der Sekten in Webers Protestantismus-These”, en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zur Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Fráncfort, Suhrkamp, 1973, pp. 241-263. Para una traducción al castellano de la versión más completa y elaborada de 1920 del mencionado ensayo de Weber sobre las sectas, puede consultarse mi edición crítica: Max Weber, “Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo”, *EP*, pp. 355-388.

⁵¹ Stephen D. Berger, “The Sects and the Breakthrough...”, *op. cit.*, pp. 486-487.

⁵² *Ibid.*, p. 488.

⁵³ *Ibid.*, p. 489.

⁵⁴ *Idem.*

⁵⁵ *Ibid.*, p. 491.

⁵⁶ *Idem.*

⁵⁷ *Ibid.*, p. 492.

⁵⁸ *Ibid.*, pp. 493-494.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 495, nota 12.

⁶⁰ Ehud Sprinzak, “Weber’s Thesis as an Historical Explanation”, *History and Theory*, vol. XI, núm. 3, 1972,

pp. 294-320.

⁶¹ *Ibid.*, pp. 295-296.

⁶² *Ibid.*, p. 297.

⁶³ *Idem.*

⁶⁴ *Ibid.*, p. 298.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 310.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 311.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 315.

⁶⁸ *Idem.*

⁶⁹ *Ibid.*, p. 316.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Ibid.*, p. 317.

⁷² *Ibid.*, p. 320.

⁷³ Jean Cohen, "Max Weber and the Dynamics of Rationalized Domination", *Telos*, núm. 14, invierno de 1972, p. 66.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 71-82.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 69.

⁷⁶ J. E. T. Eldridge, *Max Weber: The Interpretation of Social Reality*, Londres, Nelson, 1972, pp. 9-70.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 38.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 39.

⁷⁹ *Idem.* Ver también la referencia explícita de Weber a este respecto en mi edición crítica de Max Weber, *EP*, p. 125.

⁸⁰ J. E. T. Eldridge, *op. cit.*, p. 39. Para lo cual Eldridge se apoya en la siguiente cita textual de la misma obra de Weber citada en la nota anterior: "Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización político-social y el contenido espiritual de las distintas épocas de la Reforma, la investigación ha de concretarse a establecer si han existido, y en qué puntos, determinadas 'afinidades electivas' entre ciertas modalidades de la fe religiosa y la ética profesional. Con esto queda aclarado al mismo tiempo, en la medida de lo posible, el modo y dirección en que el movimiento religioso actuaba, en virtud de dichas afinidades electivas, sobre el desenvolvimiento de la civilización material", p. 152 de mi edición crítica.

⁸¹ J. E. T. Eldridge, *op. cit.*, p. 40.

⁸² *Ibid.*, pp. 41-42.

⁸³ *Ibid.*, pp. 42-43.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 44.

⁸⁵ J. E. T. Eldridge, *op. cit.*, p. 45.

- ⁸⁶ *Ibid.*, pp. 45-47.
- ⁸⁷ Ver Max Weber, *EP*, p. 83, nota 12.
- ⁸⁸ E. P. Thompson, *The Making of the English Working Class*, Londres, Gollancz, 1963, pp. 367-368, citado en J. E. T. Eldridge, *op. cit.*, pp. 48-49.
- ⁸⁹ Robert W. Green (comp.), *Protestantism, Capitalism and Science. The Weber Thesis Controversy*, 2ª ed., Lexington, Heath, 1973.
- ⁹⁰ Robert W. Green, "Introduction" a *Protestantism, Capitalism and Science*, *op. cit.*, p. viii.
- ⁹¹ *Idem.*
- ⁹² *Ibid.*, p. ix.
- ⁹³ *Ibid.*, p. xiii.
- ⁹⁴ *Idem.*
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. xiv.
- ⁹⁶ *Idem.*
- ⁹⁷ *Ibid.*, p. xvi.
- ⁹⁸ Terry Lovell, "Weber, Goldmann and the Sociology of Beliefs", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XIV, núm. 2, 1973, pp. 304-323.
- ⁹⁹ Ver Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*, París, Gallimard, 1955. Traducido al castellano como *El hombre y lo absoluto*, Juan Ramón Capella (trad.), Barcelona, Península, 1968.
- ¹⁰⁰ Terry Lovell, "Weber, Goldmann and the Sociology of Beliefs", *op. cit.*, pp. 304-305.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 305-306.
- ¹⁰² *Ibid.*, pp. 319-320.
- ¹⁰³ Benjamin Nelson, "Weber's Protestant Ethic: Its Origins, Wanderings and Forseeable Futures", en Charles y. Glock y Phillip E. Hammond (comps.), *Beyond the Classics?: Essays in the Scientific Study of Religion*, Nueva York, Harper & Row, 1973, pp. 71-130.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 78.
- ¹⁰⁵ *Idem.*
- ¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 113, donde Nelson abre su bibliografía con el texto de Günter Abramowski, *Das Geschitsbild Max Webers. Universalgeschichte am Leitfaden des okzidenatlen Rationalisierungsprozesses*, Stuttgart, Kleibt, 1966.
- ¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 80.
- ¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 81.
- ¹⁰⁹ *Idem.*
- ¹¹⁰ *Ibid.*, p. 82.
- ¹¹¹ *Ibid.*, p. 83.

¹¹² *Ibid.*, p. 84.

¹¹³ *Idem.*

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 85.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 86.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 87.

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 91-92.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 95.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 111.

¹²⁰ *Ibid.*, pp. 111-112.

¹²¹ *Ibid.*, p. 112.

¹²² Ver Benjamin Nelson, "Max Weber's 'Author's Introduction' (1920): A Master Clue to his Main Aims", *Sociological Inquiry*, vol. 44, núm. 4, 1974, pp. 269-278.

¹²³ *Ibid.*, p. 270.

¹²⁴ *Ibid.*, pp. 270-271.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 271.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 272.

¹²⁷ *Idem.*

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 272-273.

¹²⁹ *Idem.*

¹³⁰ *Ibid.*, p. 274.

¹³¹ Ver Bryan S. Turner, "Islam, Capitalism and the Weber Theses", *The British Journal of Sociology*, vol. XXV, núm. 2, junio de 1974, pp. 230-243, y Bryan S. Turner, *Weber and Islam. A Critical Study*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974. Como el contenido del artículo es básicamente un adelanto de lo posteriormente publicado y desarrollado con más detalle en el libro, aquí nos ocuparemos de este último, ya que los imperativos de brevedad y síntesis del artículo acaban por darle una apariencia simplista y reduccionista a la tesis de Turner, aspecto que afortunadamente desaparece cuando se ve el desarrollo completo de su argumentación en el libro.

¹³² Bryan S. Turner, *Weber and Islam...*, *op. cit.*, pp. 12-13.

¹³³ *Ibid.*, p. 14.

¹³⁴ *Ibid.*, pp. 18-19.

¹³⁵ *Ibid.*, pp. 20-21.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 9-10.

¹³⁷ *Ibid.*, p. 10.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 42.

¹³⁹ Ver J. Alan Winter, “Elective Affinities between Religious Beliefs and Ideologies of Management in Two Eras”, *American Journal of Sociology*, vol. 79, núm. 5, marzo de 1974, p. 1134.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 1135, nota 2.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 1136-1138.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 1139-1147.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 1149.

¹⁴⁴ Ver Max Weber, *EP*, p. 286: “En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de ese apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos”.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 286-287.

¹⁴⁶ Ver Jere Cohen *et al.*, “De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons’ Interpretation of Weber Sociology”, *American Sociological Review*, vol. 40, 1975, pp. 229-241; y Whitney Pope *et al.*, “On the Divergence of Weber and Durkheim: A Critique of Parsons’ Convergence Thesis”, *American Sociological Review*, vol. 40, 1975, pp. 417-427.

¹⁴⁷ Jere Cohen *et al.*, “De-Parsonizing Weber...”, *op. cit.*, p. 229.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 235.

¹⁴⁹ *Idem.* Ver Max Weber, *EP*, p. 177: “Todo creyente tenía que plantearse necesariamente estas preguntas: ¿Pertenezco yo al grupo de los elegidos? ¿y cómo estaré seguro de que lo soy? Tales preguntas relegaban a segundo plano toda preocupación terrena”.

¹⁵⁰ *Idem.*

¹⁵¹ Ver Talcott Parsons, “Reply to Cohen, Hazelrigg and Pope”, *American Sociological Review*, vol. 41, núm. 2, abril de 1976, pp. 361-364.

¹⁵² Carl Mayer, “Die Marx-Interpretation von Max Weber”, *Soziale Welt*, vol. XXV, 1974, pp. 265-277. Traducido al inglés como: “Max Weber’s Interpretation of Karl Marx”, *Social Research*, vol. 42, 1975, pp. 701-719. Aquí comentaremos esta última versión en virtud de los comentarios que recibió por parte de Helmut R. Wagner en ese mismo número de *Social Research* y que nosotros comentaremos más adelante.

¹⁵³ Carl Mayer, “Max Weber’s Interpretation of Karl Marx”, *op. cit.*, pp. 714-715.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 719.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 715.

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 706.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 707.

¹⁵⁸ Ver Helmut R. Wagner, “Marx and Weber as Seen by Carl Mayer”, *Social Research*, vol. 42, 1975, pp. 720-728.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 726.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 728.

¹⁶¹ John Lewis, *Max Weber and Value Free Sociology. A Marxist Critique*, Londres, Lawrence and Wishart, 1975, traducido como: *Crítica marxista a la sociología de Max Weber*, Beatriz Talamantez (trad.), México,

nuestro tiempo, 1977. En adelante citaremos esta traducción castellana.

¹⁶² Ver John Lewis, “Max Weber and Karl Marx”, *Marxism Today*, noviembre de 1974, pp. 328-339, reproducido en Peter Hamilton (comp.), *Max Weber: Critical Assessments 2*, vol. I, Londres, Routledge, 1991, pp. 200-219. Aquí citaremos esta última versión.

¹⁶³ *Ibid.*, pp. 201, 203, 205, 206, 212, 214, 215, 217.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 201.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 208.

¹⁶⁶ Para estas y otras precisiones más sobre la relación de Max Weber con Lukács, Simmel y Rickert, ver Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías*, *op. cit.*, pp. 116-146, 309-337.

¹⁶⁷ John Lewis, “Max Weber and Karl Marx”, en Peter Hamilton (comp.), *op. cit.*, pp. 207-208.

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 212.

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 216.

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 215-216.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 205.

¹⁷² John Lewis, *Crítica marxista a la sociología de Max Weber*, *op. cit.*, p. 13.

¹⁷³ *Ibid.*, p. 188.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 71.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 134.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 10-11.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 11.

¹⁷⁸ Ver Elazar Weinryb, “The Justification of a Causal Thesis: An Analysis of the Controversies over the Theses of Pirenne, Turner and Weber”, *History and Theory*, vol. XIV, núm. 1, 1975, pp. 32-56.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 40.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 41.

¹⁸² *Ibid.*, p. 43.

¹⁸³ *Ibid.*, p. 46.

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 47.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 48.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 48-49.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 50.

¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 56.

¹⁸⁹ Ver Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, Nueva York, Basic Books, 1976. Aquí

citaremos la versión castellana, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Néstor A. Míguez (trad.), México, alianza, 1989.

¹⁹⁰ Max Weber, *EP*, p. 287.

¹⁹¹ *Idem.*

¹⁹² Daniel Bell, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, *op. cit.*, pp. 27-28.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 33.

¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 63-89.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 64.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 67.

¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 68.

¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 69.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 71.

²⁰⁰ *Idem.*

²⁰¹ *Ibid.*, p. 72.

²⁰² *Idem.*

²⁰³ *Ibid.*, p. 73.

²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 76-77.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 77.

²⁰⁶ *Idem.*

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 78.

²⁰⁸ *Idem.*

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 81.

²¹⁰ *Ibid.*, pp. 85-86.

²¹¹ Phillip E. Hammond y Kirk R. Williams, "The Protestant Ethic Thesis: A Social-Psychological Assessment", *Social Forces*, vol. 54, núm. 3, marzo de 1976, pp. 579-589.

²¹² Mordechai Rotenberg, "The Protestant Ethic Against the Spirit of Psychiatry: The Other Side of Weber's Thesis", *The British Journal of Sociology*, vol. XXVI, núm. 1, marzo de 1975, pp. 52-65.

²¹³ Hisao Otsuka, *Max Weber on the Spirit of Capitalism*, Tokio, Institute of Developing Economies, 1976.

²¹⁴ *Ibid.*, pp. 12-17.

²¹⁵ *Ibid.*, pp. 17-25.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 26-42.

²¹⁷ *Ibid.*, pp. 53-60.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 72.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 75.

²²⁰ *Idem.*: “Este específico ‘individualismo’ como parte del ‘espíritu del capitalismo’ fue el factor básico que promovió internamente la *Betrieb* (‘organización’) racional industrial moderna”.

²²¹ Hisao Otsuka, *op. cit.*, p. 76.

²²² *Ibid.*, p. 90.

²²³ *Ibid.*, pp. 91-92.

²²⁴ *Ibid.*, p. 93.

²²⁵ *Ibid.*, p. 94.

²²⁶ *Ibid.*, p. 95.

²²⁷ La polémica entre Poulantzas y Miliband se dio a partir de la reseña crítica del primero sobre un libro del segundo y apareció publicada en las páginas del *New Left Review* en 1970. Puede consultarse su traducción al castellano en Robin Blackburn (comp.), *Ideología y ciencias sociales*, Enrique Ruiz capillas (trad.), Barcelona, Grijalbo, 1977, pp. 267-295. Los libros que fundamentan las posiciones de los dos autores son: Nicos Poulantzas, *Poder político y clases sociales en el Estado capitalista* [1968], Florentino M. Turner (trad.), México, siglo XXI, 1973, y Ralph Miliband, *El Estado en la sociedad capitalista* [1969], México, siglo XXI, 1970. Miliband fue un distinguido discípulo de Harold J. Laski en la London School of Economics and Political Science y, por ello, su veta de marxismo tendía a estar mucho más orientada al análisis empírico de las relaciones de poder que el enfoque mucho más teórico, y hasta cierto punto dogmático y determinista, de Poulantzas. No obstante, tanto el libro de Poulantzas como la posición que éste adoptó en esa polémica con Miliband publicada en Gran Bretaña, tendrían una gran influencia en la manera de concebir la naturaleza de las ciencias sociales en una serie de sociólogos británicos que coincidirían en el año de 1977 en criticar, a veces de manera constructiva, la sociología de Max Weber para incluso llegar a afirmar que lo valioso de esa sociología se encuentra por el lado de su vertiente estructuralista, y no tanto por el lado de su método hermenéutico y comprensivo, el cual fue tachado de “anticientífico” o, por lo menos, de “poco científico”.

²²⁸ Bryan S. Turner, “The Structuralist Critique of Weber’s Sociology”, *The British Journal of Sociology*, vol. 28, núm. 1, marzo de 1977, p. 1.

²²⁹ *Ibid.*, p. 5.

²³⁰ *Ibid.*, p. 6.

²³¹ *Idem.*

²³² *Ibid.*, p. 8.

²³³ *Ibid.*, p. 9.

²³⁴ *Ibid.*, p. 10.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 11-12.

²³⁶ *Ibid.*, p. 13.

²³⁷ Peter Razzell, “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: A Natural Scientific Critique”, *The British Journal of Sociology*, vol. 28, núm. 1, marzo de 1977, pp. 17-37.

- ²³⁸ *Ibid.*, p. 18.
- ²³⁹ *Ibid.*, p. 32.
- ²⁴⁰ *Ibid.*, pp. 32-33.
- ²⁴¹ *Ibid.*, p. 35.
- ²⁴² Ver Ted Benton, *Philosophical Foundations of the Three Sociologies*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1977, capítulo 7, pp. 112-137.
- ²⁴³ *Ibid.*, p. 137.
- ²⁴⁴ Ver Francisco Gil Villegas, *Patrimonialismo islámico e imperialismo occidental. Análisis de su influencia en el desarrollo político y el cambio socioeconómico de Libia y Arabia Saudita*, tesis de licenciatura en relaciones internacionales, El Colegio de México, 1977.
- ²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 1-76.
- ²⁴⁶ *Ibid.*, p. 15. Las referencias textuales para fundamentar el carácter de orientación a la actividad en el mundo y sus diferencias con el racionalismo ascético occidental provienen de la “sociología de la religión” incluida en Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, vol. I, pp. 484 y 430-432, respectivamente.
- ²⁴⁷ *Ibid.*, p. 84, citado en Francisco Gil Villegas, *Patrimonialismo islámico*, *op. cit.*, p. 5.
- ²⁴⁸ Francisco Gil Villegas, *Patrimonialismo islámico*, *op. cit.*, pp. 33-75. Las principales fuentes para esta reconstrucción de los obstáculos para el desarrollo de un capitalismo autóctono en el mundo islámico provienen de las secciones dedicadas a “La ciudad” y a la “Sociología del Derecho” de *Economía y sociedad*, pero también se usaron profusamente las secciones dedicadas al patrimonialismo y el sultanismo de la “sociología de la dominación”, así como diversas referencias de la “sociología de la religión” de esa misma obra. En menor medida también se utilizaron referencias de Weber al Islam, tanto de su *Historia económica general* como de su *primer volumen de Ensayos sobre sociología de la religión*.
- ²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 72-73, 75-76.
- ²⁵⁰ Ver Martha Cecilia Gil, *Max Weber*, México, Edicol, 1978 (col. Sociológica Pensadores). Contiene un apéndice de 85 páginas que reproduce textos fundamentales de Max Weber.
- ²⁵¹ *Ibid.*, p. 97.
- ²⁵² *Ibid.*, pp. 97-98. Las cursivas son del texto original.
- ²⁵³ *Ibid.*, p. 98.
- ²⁵⁴ *Ibid.*, p. 99.
- ²⁵⁵ *Ibid.*, p. 100.
- ²⁵⁶ *Ibid.*, p. 104.
- ²⁵⁷ *Ibid.*, p. 105.
- ²⁵⁸ *Ibid.*, p. 107.
- ²⁵⁹ *Ibid.*, p. 108.
- ²⁶⁰ *Ibid.*, p. 109.

- ²⁶¹ *Ibid.*, p. 110.
- ²⁶² *Ibid.*, p. 112.
- ²⁶³ *Ibid.*, p. 113.
- ²⁶⁴ Denis Baranger, “Sobre la noción del *capitalismo* en la obra de Max Weber”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. xlii, núm. 1, enero-marzo de 1980, p. 303.
- ²⁶⁵ *Ibid.*, p. 312.
- ²⁶⁶ *Ibid.*, p. 313.
- ²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 317-319.
- ²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 319-320.
- ²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 320-321.
- ²⁷⁰ Richard Herbert Howe, “Max Weber’s Elective Affinities: Sociology within the Bounds of Pure Reason”, *American Journal of Sociology*, vol. 84, núm. 2, 1978, pp. 366-385.
- ²⁷¹ *Ibid.*, p. 382.
- ²⁷² Ver Max Weber, *EP*, especialmente la extensa nota a la página 152 en las páginas 318-320 del apéndice de mis notas críticas, y también la nota a la página 85 en la página 304 de ese mismo apéndice.
- ²⁷³ Arnold Eisen, “Called to Order: the Role of the Puritan Berufsmensch in Weberian Sociology”, *Sociology. The Journal of the British Sociological Association*, vol. 13, 1979, pp. 203-218, reproducido en Peter Hamilton (comp.), *Max Weber: Critical Assessments I*, vol. IV, Londres, Routledge, 1997, pp. 101-116. Citaremos aquí esta última versión.
- ²⁷⁴ *Ibid.*, p. 102.
- ²⁷⁵ *Ibid.*, p. 113.
- ²⁷⁶ Fernand Braudel, *Les jeux de l’échange*, París, Armand Colin, 1979. Citaremos aquí la traducción al inglés por ser a la que tuvimos acceso en la biblioteca Daniel Cosío Villegas de El Colegio de México: *The Wheels of Commerce*, vol. II de *Civilization and Capitalism 15th-18th Century*, Siân Reynolds (trad.), Nueva York, Harper & Row, 1982.
- ²⁷⁷ Fernand Braudel, *The Wheels of Commerce*, *op. cit.*, pp. 402-403.
- ²⁷⁸ *Ibid.*, p. 568.
- ²⁷⁹ *Idem.*
- ²⁸⁰ *Idem.*
- ²⁸¹ *Ibid.*, p. 569.
- ²⁸² *Ibid.*, pp. 578-580.
- ²⁸³ *Ibid.*, p. 581.
- ²⁸⁴ Gordon Marshall, “The Weber Thesis and the Development of Capitalism in Scotland”, *Scottish Journal of Sociology*, vol. 3, 1979, pp. 173-211; G. Marshall, “The Dark Side of the Weber Thesis: The Case of Scotland”, *The British Journal of Sociology*, vol. XXXI, núm. 3, septiembre de 1980, pp. 419-440, reproducidos ambos

artículos en Peter Hamilton (comp.), *Max Weber: Critical Assessments I*, vol. II, Londres, Routledge, 1991, pp. 190-243, citaremos aquí esta última versión. Y Gordon Marshall, *Presbyteries and Profits. Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland 1560-1707*, Oxford, Oxford University Press, 1981.

²⁸⁵ Gordon Marshall, “The Weber Thesis and the Development of Capitalism in Scotland” [1979], en Peter Hamilton (comp.), *op. cit.*, p. 215.

²⁸⁶ *Ibid.*, pp. 195-196.

²⁸⁷ Ver Max Weber, *EP*, p. 125.

²⁸⁸ Gordon Marshall, “The Weber Thesis and the Development of Capitalism in Scotland”, *op. cit.*, p. 202.

²⁸⁹ Gordon Marshall, “The Dark Side of the Weber Thesis: The Case of Scotland”, en Peter Hamilton, *op. cit.*, pp. 223-243.

²⁹⁰ *Ibid.*, pp. 228-229.

²⁹¹ Ver Gordon Marshall, “The Weber Thesis and the Development of Capitalism in Scotland”, *op. cit.*, pp. 204-215. De toda esta evidencia, Marshall concluye lo siguiente: “En primer lugar es muy posible que la ética calvinista estimuló el desarrollo de una ideología de negocios idéntica a la que Weber denominó el espíritu del capitalismo moderno, como lo demuestra el caso de Sir John Clerk de Penicuik. Los diversos aspectos de este ethos —la acumulación sistemática de capital como fin en sí mismo, el cultivo de la credibilidad de uno como sujeto de crédito, la frugalidad en el consumo, la honestidad y el precio justo en las prácticas comerciales y el uso diligente del tiempo— se encuentran claramente identificables en las actividades de Clerk con respecto a las minas de carbón” (pp. 215-216).

²⁹² Gordon Marshall, “The Dark Side of the Weber Thesis: The Case of Scotland”, *op. cit.*, pp. 230-238. Donde similarmente Marshall concluye lo siguiente: “Hemos argumentado, en este artículo, que la ética económica que Weber postuló como única y distintiva del moderno capitalismo occidental puede ser identificada como la orientación característica hacia la actividad económica entre ciertos economistas políticos escoceses del periodo desarrollado hasta el acta de la unión en 1707. En este aspecto, por lo menos, el argumento de Weber es corroborado con los datos escoceses. Pero no pretendemos haber corroborado la tesis de Weber sobre la ética protestante como tal [...]. Sólo hemos demostrado que en lo referente a los datos sobre el *ethos* de las actividades económicas, la evidencia de Escocia no es inconsistente con el argumento de Weber” (p. 239).

²⁹³ Ver Gordon Marshall, *Presbyteries and Profits...*, *op. cit.*

²⁹⁴ Max Weber, *EP*, pp. 461-521.

²⁹⁵ Gordon Marshall, *Presbyteries and Profits...*, *op. cit.*, p. 12.

²⁹⁶ *Ibid.*, p. 30.

²⁹⁷ *Ibid.*, p. 35.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 222.

²⁹⁹ *Ibid.*, p. 223.

³⁰⁰ *Idem.*

³⁰¹ Ver Jere Cohen, “Rational Capitalism in Renaissance Italy”, *American Journal of Sociology*, vol. 85, núm. 6, 1980, pp. 1340-1355.

³⁰² *Ibid.*, p. 1350.

- ³⁰³ *Ibid.*, p. 1342.
- ³⁰⁴ *Ibid.*, p. 1349.
- ³⁰⁵ Ver Max Weber, *EP*, p. 125.
- ³⁰⁶ Jere Cohen, "Rational Capitalism in Renaissance Italy", *op. cit.*, p. 1349: "According to Trevor-Roper, Weber Leaned on Sombart".
- ³⁰⁷ Werner Sombart, *El burgués*, *op. cit.*, pp. 107-110, 145-147, donde expresamente se afirma, por ejemplo, que "Italia es, sin lugar a dudas, el país donde primero se despliega el espíritu capitalista: desde el siglo XIII experimenta éste en las repúblicas mercantiles del norte de Italia tal difusión que en el siglo XIV constituye un fenómeno masivo, aunque es verdad que ya en los siglos de la Edad Media el espíritu capitalista había alcanzado allí un nivel e intensidad de desarrollo sin paralelo en otras partes" (p. 145).
- ³⁰⁸ *Ibid.*, p. 253.
- ³⁰⁹ *Ibid.*, p. 257.
- ³¹⁰ Jere Cohen, "Rational Capitalism in Renaissance Italy", *op. cit.*, p. 1350.
- ³¹¹ Max Weber, *EP*, p. 123, nota 27.
- ³¹² Benjamin Nelson, "Weber's Protestant Ethic...", *op. cit.*, p. 82.
- ³¹³ R. J. Holton, "Max Weber, 'Rational Capitalism', and Renaissance Italy: A Critique of Cohen", *American Journal of Sociology*, vol. 89, núm. 1, 1983, p. 168.
- ³¹⁴ *Ibid.*, p. 169.
- ³¹⁵ *Ibid.*, p. 170.
- ³¹⁶ *Idem.*
- ³¹⁷ *Ibid.*, p. 171.
- ³¹⁸ *Ibid.*, p. 177.
- ³¹⁹ *Ibid.*, p. 179.
- ³²⁰ Ver Max Weber, *EP*, pp. 461-521, 538-539.

¹ Ver Hartmut Lehmann, “Pietismus und Wirtschaft in Calw am Anfang des 18. Jahrhunderts. Ein lokalhistorischer Beitrag zu einer universalhistorischen These von Max Weber”, *Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte*, vol. 31, 1972, pp. 249-277, y “Der Pietismus im Alten Reich”, *Historische Zeitschrift*, núm. 214, 1972, pp. 58-95. (El primer artículo se encuentra actualmente reproducido en Hartmut Lehmann, *Max Webers “Protestantische Ethik”. Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996, pp. 66-93).

² Ver Max Weber, *EP*, p. 89, y mi nota crítica sobre Calw en las páginas 305-306 de la misma edición, donde cito las investigaciones de Lehmann de 1972.

³ Hartmut Lehmann, *Max Webers “Protestantische Ethik”*, *op. cit.*, p. 93.

⁴ Ver Hartmut Lehmann, “Der Pietismus im Alten Reich”, *op. cit.*, pp. 58-95.

⁵ Ver Günter Dux, “Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie”, *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, vol. 7, 1971, pp. 60-94. Posteriormente reproducido como pieza de antología en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung. Studien zu Protestantismus-Kapitalismus-These Max Webers*, Fráncfort, Suhrkamp, 1973, pp. 313-337. Citaremos aquí esta última versión del artículo.

⁶ *Ibid.*, pp. 317-319.

⁷ *Ibid.*, p. 319.

⁸ *Ibid.*, pp. 320-322.

⁹ *Ibid.*, p. 322.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 326-328.

¹¹ *Ibid.*, p. 328.

¹² *Ibid.*, p. 329.

¹³ *Ibid.*, p. 333.

¹⁴ *Ibid.*, p. 336.

¹⁵ Ver Robert N. Bellah, “Religious Evolution”, *American Sociological Review*, vol. 29, junio 1964, pp. 358-374, así como la evaluación que hicimos en el capítulo VIII de la presente investigación dedicado a “la gigantesca década de los sesenta” en torno a la discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo.

¹⁶ Ver Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *op. cit.*, pp. 267-302 y 313-337, para los artículos de Bellah y Dux, respectivamente.

¹⁷ Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel, “Einleitung”, en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *op. cit.*, p. 12.

¹⁸ *Ibid.*, p. 13.

¹⁹ *Ibid.*, p. 15.

²⁰ Rainer Döbert, “Die Evolutionäre Bedeutung der Reformation”, en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *op. cit.*, p. 311.

²¹ *Idem.*

- ²² *Ibid.*, p. 12.
- ²³ Walter M. Sprondel, “Sozialer Wandel, Ideen und Interessen: Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik”, en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *op. cit.*, pp. 206-209.
- ²⁴ *Ibid.*, p. 210.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 220.
- ²⁶ *Ibid.*, pp. 220-221.
- ²⁷ Max Weber, “Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Einleitung)” [1916], en *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübinga, Mohr, 1920, p. 252. Citado en Sprondel, “Sozialer Wandel, Ideen und Interessen...”, en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *op. cit.*, p. 220.
- ²⁸ Walter M. Sprondel, “Sozialer Wandel, Ideen und Interessen...”, *op. cit.*, p. 224.
- ²⁹ Ver Max Weber, *EP*, p. 167, citado (en la versión alemana original por supuesto) por Walter Sprondel, “Sozialer Wandel, Ideen und Interessen...”, *op. cit.*, p. 215.
- ³⁰ Constans Seyfarth, “Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung: Zur Reformulierung eines Problems”, en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *op. cit.*, p. 342.
- ³¹ *Idem.*
- ³² *Ibid.*, pp. 349-350. Ver nuestro análisis en *supra*, capítulo V, pp. 312-313.
- ³³ *Ibid.*, p. 350.
- ³⁴ *Idem.*
- ³⁵ *Ibid.*, p. 351.
- ³⁶ *Ibid.*, pp. 352-353.
- ³⁷ *Ibid.*, pp. 360-361.
- ³⁸ *Ibid.*, p. 361.
- ³⁹ *Ibid.*, p. 362.
- ⁴⁰ *Ibid.*, pp. 362-364.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 366.
- ⁴² Wolfgang Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, Fráncfort, Suhrkamp, 1974.
- ⁴³ Para la célebre disputa entre Habermas y Luhmann, que marcó buena parte de las discusiones de la teoría sociológica alemana de las décadas de los setenta y los ochenta, ver Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Fráncfort, Suhrkamp, 1971. La posición de Habermas se encuentra traducida al castellano en Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid, Tecnos, 1990, pp. 309-419.
- ⁴⁴ Ver Wolfgang Mommsen, *Max Weber und die Deutsche Politik, 1890-1920*, Tübinga, Mohr, 1959.
- ⁴⁵ Wolfgang Mommsen, *Max Weber. Gesellschaft, Politik und Geschichte*, *op. cit.*, pp. 59-60, donde Mommsen “invoca” al historiador holandés Johannes Huizinga, a quien por cierto, ya en 1940, Carlo Antoni había identificado como parte del historicismo alemán, para ejemplificar la posición teórica de Weber con respecto a la

historia, dado que la obra de Huizinga “guarda una notable afinidad con la de Weber”. Mommsen cita el siguiente párrafo de un escrito de Huizinga para ejemplificar su semejanza con Weber: “Los problemas planteados por la historia dependen de la ubicación espiritual y de la actitud cultural con las que un pueblo o una época afrontan el pasado. El historiador desea ver el pasado de manera viviente, pero *dentro* de las ideas espirituales elegidas por él mismo. Investiga formas de vida, formas de Estado, formas económicas, formas de la religión y del pensamiento para las cuales ya dispone en su espíritu de categorías y normas” (Johannes Huizinga, *Geschichte und Kultur*, citado en Mommsen, *op. cit.*, p. 60). En otras partes de su libro, Mommsen (*op. cit.*, p. 105) cita también la afinidad entre Weber y Troeltsch, aun cuando no concordan en el valor del concepto de *desarrollo* (*Entwicklung*), al cual Troeltsch intentaba salvar dentro de su perspectiva de un historicismo pluralista y abierto, mientras que Weber, quizá con ánimos polémicos para aclararlo en el contexto de una discusión con su gran amigo, lo calificaba de “estafa romántica”.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 147-149.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 106-107.

⁵¹ *Ibid.*, p. 153.

⁵² *Ibid.*, p. 197.

⁵³ *Ibid.*, p. 204. Las cursivas son nuestras.

⁵⁴ *Ibid.*, pp. 128, 203.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 203.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 128.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 228.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 193.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 196.

⁶⁰ Johannes Weiß, *Max Webers Grundlegung der Soziologie. Eine Einführung*, München, UTB Verlag dokumentation, 1975, p. 105, 188-189, nota 440.

⁶¹ *Ibid.*, p. 127.

⁶² *Ibid.*, p. 133.

⁶³ *Ibid.*, p. 135.

⁶⁴ *Ibid.*, pp. 137-138.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 139-147.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁶⁷ *Ibid.*, pp. 155-156.

⁶⁸ Friedrich Tenbruck, “Das Werk Max Webers”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpolitik*, vol. 27, 1975, pp. 663-702, actualmente reproducido en Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers. Gesammelte*

Aufsätze zu Max Weber, Harald Homann (ed.), Tübinga, Mohr, 1999, pp. 59-98. Citaremos aquí esta última versión.

⁶⁹ *Ibid.*, pp. 61-62.

⁷⁰ Ver Max Weber, *EP*, p. 167, donde, por un lado, en mi edición se pone entre corchetes dicho párrafo para indicar que es un agregado de 1920 que no aparecía en la versión de 1904/1905 y, por el otro, remitimos a una nota crítica donde se hace constar que el término *desencantamiento* aparece invocado cuatro veces en los ensayos de Weber, pero siempre en la segunda versión de 1920. Por otro lado, en las páginas 17-18 de nuestra “Introducción del editor” rendimos debida cuenta y reconocimiento al artículo de Tenbruck de 1975 aquí analizado, en cuanto fuente original de este importante descubrimiento, que tiene profundas implicaciones para la adecuada comprensión de los propósitos teóricos fundamentales de la obra de Max Weber.

⁷¹ Friedrich Tenbruck, “Das Werk Max Webers”, *op. cit.*, pp. 63-65.

⁷² *Ibid.*, p. 71. La *wewr* se encuentra traducida al español en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 193-222.

⁷³ *Ibid.*, pp. 71-72.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 73-74.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 76.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 78.

⁷⁷ *Idem.* el texto al que se refiere Tenbruck como *Zwischenbetrachtung*, donde supuestamente Weber concibe la posibilidad de tipos reales está traducido al castellano como “excurso: teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo” y se encuentra incluido en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, José Almaraz y Julio Carabaña (trads.), Madrid, Taurus, 1983, pp. 437-466. No obstante, la cita de Tenbruck es muy imprecisa porque sólo dice en la nota 54 “Véanse las primeras páginas del ‘*Zwischenbetrachtung*’ *et passim*”, de tal modo que al consultar esas páginas se encuentra que Weber no habla expresamente de tipos reales, sino que, a lo más, sugiere que los procesos reales de racionalización religiosa desarrollan una coherencia interna que se aproxima a la coherencia buscada en la construcción de tipos ideales. Esto implica, pues, algo muy distinto a la atribución por parte de Weber de realidad ontológica a algunas construcciones tipológicas, según afirma Tenbruck, por lo que, en una interpretación no especialmente empática con su esfuerzo, podría acusársele, no sin cierta razón, de tramposo. Ver, especialmente, pp. 437-438 de la traducción del “Excurso” citado.

⁷⁸ Friedrich Tenbruck, “Das Werk Max Webers”, *op. cit.*, pp. 78-79.

⁷⁹ Max Weber, “Einleitung”, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I., p. 252, citado por Friedrich Tenbruck, “Das Werk Max Webers”, *op. cit.*, p. 80. Ver una traducción castellana ligeramente distinta a la mía en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 204.

⁸⁰ Friedrich Tenbruck, “Das Werk Max Webers”, *op. cit.*, pp. 80-81.

⁸¹ *Ibid.*, p. 85.

⁸² *Idem.*

⁸³ *Ibid.*, p. 86.

⁸⁴ *Idem.*

⁸⁵ *Ibid.*, p. 88.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 89.

⁸⁷ *Ibid.*, pp. 97-98, notas 66 y 77. Para un desarrollo más extenso de la influencia de Simmel, en especial de su concepto de la *tragedia de la cultura de la modernidad* en la obra tardía de Weber, específicamente su conferencia de “La ciencia como vocación”, puede consultarse un estudio mío totalmente independiente del planteamiento de Tenbruck: Francisco Gil Villegas, “La influencia de Simmel en Max Weber: la condición trágica de la modernidad racionalizada”, en Olga Sabido (coord.), *En torno a Georg Simmel*, número especial de *Acta sociológica*, UNAM, FCPyS, nueva época, núm. 37, enero-abril de 2003, pp. 181-198.

⁸⁸ Ver Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, vol. I, p. 403, especialmente los últimos dos renglones: “Cuanto más rechaza el intelectualismo la creencia en la magia, ‘desencantando’ así los procesos del mundo, y éstos pierden su sentido mágico...”.

⁸⁹ Friedrich Tenbruck, “Wie gut kennen wir Max Weber?”, *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, núm. 131, 1975, pp. 719-742, reproducido en Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, *op. cit.*, pp. 99-121. Citaremos aquí esta última versión.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 100.

⁹¹ *Ibid.*, p. 105.

⁹² *Ibid.*, p. 104.

⁹³ *Idem.* “Ahora nos anuncia Johannes Winckelmann una edición crítico-textual. Pero la oportunidad se desperdicia porque este editor no solamente no aporta ningún aparato crítico, sino, todavía peor, no se remite a las fuentes originales”.

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 104, 106 donde Tenbruck denuncia: “Cuando Winckelmann no toma en cuenta estas diferencias, jamás mencionadas ni una sola vez en su edición, pero aun así la anuncia como ‘crítica’, eso revela no tan sólo un escandaloso desconocimiento del significado sobre lo que es una edición crítica, sino también una apuesta todavía más irritante a la confianza de los lectores”.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 107-108.

⁹⁶ *Ibid.*, pp. 109-110, 101-104. Todas estas recomendaciones de Tenbruck, al lado de otras sugeridas posteriormente por Hartmut Lehmann, fueron seguidas puntualmente en el formato que diseñé para elaborar la edición crítica mexicana de esos textos de Weber preparados para la publicación del FCE en 2003. En esa edición incorporé, además, textos provenientes de *Economía y sociedad* e *Historia económica general*, donde Weber también abordó el tema de la relación del protestantismo con el espíritu del capitalismo, emulando así la selección usada por Winckelmann en su propia edición, lo cual, seguramente no hubiera contado con la aprobación del severo profesor Tenbruck. No obstante, considero que mi propuesta para resolver la manera de marcar claramente las variantes y modalidades de la segunda versión de 1920 frente a la de 1904/1905, así como la manera de presentar en un apéndice separado mis propias notas y aparato crítico seguramente sí hubiera contado con su voto aprobatorio. Ver Max Weber, *EP*, especialmente pp. 291-351.

⁹⁷ Ver Wolfgang Schluchter, “Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von ‘Ethik’ und ‘Welt’ bei Max Weber”, *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 5, 1976, pp. 256-284, Reeditado en Wolfgang Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Fráncfort, Suhrkamp, 1980, pp. 9-40, citaremos aquí esta última versión.

⁹⁸ Ulrike Vogel, “Einige Überlegungen zum Begriff der Rationalität bei Max Weber”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 25, 1973, pp. 532-550.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 535-537.

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 538-539.

- ¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 540-547.
- ¹⁰² Manfred Hennen, *Krise der Rationalität-Dilemma der Soziologie. Zur kritischen Rezeption Max Webers*, Stuttgart, Enke, 1976.
- ¹⁰³ *Ibid.*, p. 3.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 87-92, especialmente p. 89.
- ¹⁰⁵ Ver *ibid.*, pp. 100-115.
- ¹⁰⁶ Constans Seyfarth, "Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung: Zur Reformulierung eines Problems", en Constans Seyfarth y Walter M. Sprondel (comps.), *op. cit.*, p. 342, citado por Wolfgang Schluchter en "Die Paradoxie der Rationalisierung...", *op. cit.*, p. 217, nota 10.
- ¹⁰⁷ Wolfgang Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung...", *op. cit.*, p. 219, nota 23: "Einheit soll heißen, die isolierte Betrachtung insbesondere der Protestantischen Ethik zu überwinden und sie als Teil eines weitergefaßten Programms zur Analyse von Rationalismus und Rationalisierung zu sehen".
- ¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 10.
- ¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 11.
- ¹¹⁰ *Idem.*
- ¹¹¹ *Ibid.*, pp. 12-13.
- ¹¹² *Ibid.*, p. 13.
- ¹¹³ *Ibid.*, p. 14.
- ¹¹⁴ *Idem.*
- ¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 14-15. Las cursivas en "etapas" y "evolución" son mías.
- ¹¹⁶ *Ibid.*, p. 220, nota 32: "Weber besitzt durchaus ein evolutionstheoretisches Minimalprogram. Vgl. zu diesem Begriff, Constans Seyfarth, 'Protestantismus und gesellschaftliche Entwicklung: Zur reformulierung eines Problems'", a.a.O., S. 361".
- ¹¹⁷ Ver Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 193-222, 437-466. Ambos textos pueden encontrarse también en otra traducción castellana menos precisa y rigurosa, pero de más fácil acceso y más barata al ser "pirata" y, en consecuencia, no registrar traductor: *Sociología de la religión*, México, Colofón, 2000, pp. 5-108.
- ¹¹⁸ Wolfgang Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung...", *op. cit.*, pp. 20-21.
- ¹¹⁹ *Ibid.*, p. 22.
- ¹²⁰ *Idem.*
- ¹²¹ *Ibid.*, p. 24
- ¹²² Ver Max Weber, *EP*, p. 167, citado (en la versión alemana original por supuesto) por Wolfgang Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung...", *op. cit.*, p. 28.
- ¹²³ Wolfgang Schluchter, "Die Paradoxie der Rationalisierung...", *op. cit.*, pp. 28-29.
- ¹²⁴ *Ibid.*, p. 29.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 30.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 31.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 34.

¹²⁸ *Ibid.*, pp. 34-35.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹³⁰ *Ibid.*, p. 39.

¹³¹ *Ibid.*, p. 40.

¹³² Ver Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen, Mohr, 1979.

¹³³ Constans Seyfarth, “Zur westdeutschen Diskussion der Religionssoziologie Max Webers seit den Sechziger Jahren”, en Karl-Fritz Daiber y Thomas Luckmann (comps.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der Deutschen Soziologie*, München, Kaiser Verlag, 1983, pp. 18-37, la cita referida está en las pp. 32-33.

¹³⁴ Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus...*, *op. cit.*, p. viii. Conviene hacer notar que en 1981 apareció una traducción al inglés de esta misma obra, pero se trata de una traducción considerablemente resumida especialmente en lo referente a la discusión teórica del enfoque “teórico-evolutivo” en Alemania. El traductor al inglés, Guenther Roth, consideró aparentemente que sería poco atractivo y relevante para el público estadounidense atravesar las minuciosas referencias de Schluchter a las aportaciones de Luhmann y Habermas antes de entrar a la parte sustantiva de la obra y, en consecuencia, decidió eliminarlas de su traducción en previo acuerdo con Schluchter. Por otro lado, el título mismo del libro fue modificado y desapareció de éste la deliberada connotación “teórico-evolutiva” que lleva en alemán, pues se tradujo como “el surgimiento del racionalismo occidental” conforme en el subtítulo se cambió la referencia a la “historia societal” (*Gesellschaftsgeschichte*) por la de “Historia desarrollista”. Tales modificaciones son consecuentes con la eliminación de las secciones donde Schluchter discute las distintas teorías de evolución social que preceden o enmarcan la suya propia. En vez de ello, Roth ofreció una especie de “Prólogo para gringos” a fin de resumir en términos familiares a la sociología estadounidense algunos de los supuestos de la discusión teórica planteada por Schluchter. En cualquier caso, mientras que la versión alemana tiene una extensión de 280 pp., la traducción al inglés es de tan sólo 182 pp. En el mismo formato de página (15 cm por 23 cm). Ver Wolfgang Schluchter, *The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Developmental History*, Guenther Roth (introd. Y trad.), Berkeley, University of California Press, 1981. Citaremos aquí la más completa y extensa versión alemana.

¹³⁵ Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus...*, *op. cit.*, pp. 1-3.

¹³⁶ *Ibid.*, pp. 4-5.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 5-6.

¹³⁸ *Ibid.*, pp. 6-8.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 9.

¹⁴⁰ *Ibid.*, p. 10, nota 23.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 11, final de la extensa nota 24.

¹⁴² *Ibid.*, pp. 11-12.

¹⁴³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴⁴ *Ibid.*, pp. 13-14.

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴⁶ *Ibid.*, pp. 15-18.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 22.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 37.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 38.

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 39-199.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 197.

¹⁵² Ver Max Weber, "Introducción general" [1920], *EP*, p. 65.

¹⁵³ Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus...*, *op. cit.*, p. 199.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 201.

¹⁵⁵ *Idem.*

¹⁵⁶ *Ibid.*, pp. 204-206.

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 207.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 207-208.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 208, nota 14: "Zum 'philosophischen' Status des Wahlverwandschaftstheorem...".

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 212.

¹⁶¹ *Ibid.*, pp. 213-214.

¹⁶² *Ibid.*, p. 219.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 221.

¹⁶⁴ *Idem.*

¹⁶⁵ Aunque Schluchter no lo cita, hay un testimonio explícito por parte del propio Weber en sus estudios sobre la religión en la India el cual permite deducir que, en efecto, el manuscrito sobre la ciudad estaba proyectado para formar parte de sus *Ensayos sobre sociología de la religión* y no fue redactado para *Economía y sociedad*. Ahí, Weber afirma lo siguiente: "En occidente, la génesis de la ética intramundana racional está ligada a la aparición de pensadores y profetas que, como veremos, surgieron sobre la base de los problemas políticos de una formación social ajena a la cultura asiática: la burguesía política de *la ciudad*, sin la cual no son imaginables ni el judaísmo ni el cristianismo, ni el desarrollo del pensamiento helénico": Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, Julio Carabaña y Jorge Vigil (trads.), Madrid, Taurus, 1987, p. 354. La frase "como veremos" en este contexto indica claramente que Weber tenía proyectado incluir su estudio sobre la ciudad dentro de la colección de volúmenes sobre sociología de la religión.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 225.

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 226.

- ¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 229.
- ¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 230-242.
- ¹⁷¹ *Ibid.*, p. 243.
- ¹⁷² *Ibid.*, p. 244.
- ¹⁷³ *Ibid.*, p. 245: “[...] also das Monopol des legitimen psychischen Zwangs erreichen”.
- ¹⁷⁴ *Idem.*
- ¹⁷⁵ *Idem.* (Para la referencia de Wolfgang Schluchter a este respecto ver *EP*, p. 188.)
- ¹⁷⁶ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, *op. cit.*, vol. II, p. 352.
- ¹⁷⁷ Max Weber, *EP*, p. 188.
- ¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 188-189.
- ¹⁷⁹ *ibid.*, p. 189.
- ¹⁸⁰ Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidental Rationalismus...*, *op. cit.*, p. 247.
- ¹⁸¹ *Ibid.*, p. 248.
- ¹⁸² *Ibid.*, p. 249.
- ¹⁸³ *Ibid.*, p. 250.
- ¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 251.
- ¹⁸⁵ *Idem.*
- ¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 253-254.
- ¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 254-255.
- ¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 256.
- ¹⁸⁹ *Idem.*
- ¹⁹⁰ *Ibid.*, pp. 265-266.
- ¹⁹¹ Georg Simmel, *Die Probleme der Geschichtsphilosophie*, citado en Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidental Rationalismus...*, *op. cit.*, pp. 266-267.
- ¹⁹² Ver Wolfgang Schluchter, *Die Entstehung des modernen Rationalismus...*, *op. cit.*, pp. 9-10.
- ¹⁹³ *Ibid.*, “Vorwort des Taschenbuchausgabe”, p. 12.
- ¹⁹⁴ *Ibid.*, pp. 13-14.
- ¹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 16-19.
- ¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 21, donde Schluchter cita el libro de Talcott Parsons, *Action Theory and the Human Condition*, The Free Press, 1978, capítulo 13, para exhibir ese y otros excesos seniles de Parsons. AGIL es la nomenclatura abreviada del modelo funcionalista de Parsons (Adaptation, Goal Attainment, Integration y Latent Pattern Maintenance).

- ¹⁹⁷ *Ibid.*, pp. 21-22.
- ¹⁹⁸ *Ibid.*, 22-25.
- ¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 28-31.
- ²⁰⁰ *Ibid.*, pp. 32-37.
- ²⁰¹ *Ibid.*, p. 26.
- ²⁰² *Ibid.*, p. 27.
- ²⁰³ *Ibid.*, p. 28.
- ²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 28-31.
- ²⁰⁵ *Ibid.*, p. 31.
- ²⁰⁶ *Ibid.*, pp. 31-32.
- ²⁰⁷ *Ibid.*, p. 36.
- ²⁰⁸ Wolfgang Schluchter, "Vorwort", *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus...*, *op. cit.*, p. viii.
- ²⁰⁹ Ver Walter M. Sprondel y Constans Seyfarth (eds.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1981.
- ²¹⁰ *Ibid.*, p. v.
- ²¹¹ Stephen Kalberg, "Max Webers Typen der Rationalität. Grundsteine für die Analyse von Rationalisierungs-Prozessen in der Geschichte", en Walter M. Sprondel y Constans Seyfarth (eds.), *op. cit.*, pp. 9-38. Esta ponencia, originalmente presentada en alemán en 1977 fue posteriormente publicada en 1980 en inglés ante el retraso que había sufrido la publicación en alemán. Ver Stephen Kalberg, "Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History", *American Journal of Sociology*, vol. 85, 1980, pp. 1145-1179.
- ²¹² Ver Johannes Weiß, "Rationalität als Kommunikabilität. Überlegungen zur Rolle von Rationalitätsunterstellungen in der Soziologie", en Walter M. Sprondel y Constans Seyfarth (comps.), *op. cit.*, pp. 39-58.
- ²¹³ Benjamin Nelson, "Max Weber and the Discontents and Dilemmas of Contemporary Universal Rationalized Post-Christian Civilization", *ibid.*, pp. 1-8; Klaus Eder, "Zur Rationalisierungsproblematik des modernen Rechts", *ibid.*, pp. 157-167, y Gert Schmidt, "Technik und kapitalistischer Betrieb. Max Webers Konzept der industriellen Entwicklung und das Rationalisierungsproblem in der neueren Industriesoziologie", *ibid.*, pp. 168-188.
- ²¹⁴ Ver Talcott Parsons, "Rationalität und der Prozeß der Rationalisierung im Denken Max Weber", *ibid.*, pp. 81-92; Ilja Srubar, "Die Konstitution von Bedeutsamkeit im Alltagshandeln. Zur Schützischen Lösung eines Weberschen Problems", *ibid.*, pp. 93-107, y Richard Münch, "Über Parsons zu Weber: Von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration", *ibid.*, pp. 108-156; Münch no sólo explora la posibilidad de actualizar a Weber con Parsons, sino también con la teoría de sistemas de Luhmann, pero este artículo no es la ponencia original presentada en 1977 en el coloquio de Constanza, sino una versión muy modificada que sería publicada primero como artículo en el *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 9, núm. 1, enero de 1980, pp. 18-53, y después en 1981 como parte del volumen del coloquio compilado por Sprondel y Seyfarth. Analizaremos con mayor detalle esta aportación modificada de Münch en el siguiente inciso, al compararla con otra importante aportación suya aparecida en 1978.

²¹⁵ Mario Rainer Lepsius, “Max Weber in München. Rede anlässlich der Enthüllung einer Gedenktafel”, *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 6, 1977, pp. 103-118; reproducido en Mario Rainer Lepsius, *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 9-30. Citaremos aquí esta última versión.

²¹⁶ *Ibid.*, pp. 24-25.

²¹⁷ *Ibid.*, p. 29.

²¹⁸ Ver Guenther Roth, “Heidelberger kosmopolitische soziologie”, en Gert Albert *et al.* (eds.), *Das Weber-Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Tübinga, Mohr, 2003, pp. 23-31. Este volumen recopila las ponencias presentadas en abril de 2003 en un coloquio en la Universidad de Heidelberg dedicado a discutir lo que ya se considera un paradigma de las ciencias sociales, el Paradigma Weber. Este volumen está dedicado por los compiladores a sus profesores Wolfgang Schluchter y Mario Rainer Lepsius, quienes enseñaron la sociología de Weber a muchas generaciones (yo pertenezco a la del año 1981-1982) y quienes fueron los principales responsables, según el merecido homenaje que les rinde Roth, de haberle dado una nueva dimensión cosmopolita a la sociología alemana a partir de su compartido centro de trabajo docente y de investigación: el instituto Alfred Weber de sociología de la Universidad de Heidelberg.

²¹⁹ Ver Richard Münch, “Max Webers ‘Anatomie des okzidentalen Rationalismus’: Eine systemtheoretische Lektüre”, *Soziale Welt. Zeitschrift für sozialwissenschaftliche Forschung und Praxis*, vol. 29, núm. 2, 1978, pp. 217-246.

²²⁰ *Ibid.*, p. 217.

²²¹ *Ibid.*, pp. 218-219.

²²² *Ibid.*, pp. 220-221.

²²³ *Ibid.*, p. 225.

²²⁴ *Idem.*

²²⁵ *Ibid.*, p. 226.

²²⁶ *Ibid.*, pp. 229-230.

²²⁷ *Ibid.*, pp. 232-233.

²²⁸ *Ibid.*, pp. 235-242.

²²⁹ *Ibid.*, pp. 240-243.

²³⁰ Ver Richard Münch, “Über Parsons zu Weber: Von der Theorie der Rationalisierung zur Theorie der Interpenetration”, *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 9, núm. 1, enero de 1980, pp. 18-53. Reproducido en Walter M. Sprondel y Constans Seyfarth (comps.), *Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns* [1981], *op. cit.*, pp. 108-156. Citaremos aquí esta última versión.

²³¹ *Ibid.*, p. 116.

²³² *Idem.*

²³³ *Ibid.*, p. 148, nota 2.

²³⁴ *Ibid.*, pp. 118-119.

²³⁵ Ver Johannes Winckelmann, “Nachwort der Herausgebers zur 5. Auflage 1979”, en Max Weber, *Die protestantische Ethik i. Eine Aufsatzsammlung*, 5ª ed., de Johannes Winckelmann (selecc., est., introd. Y

epílogo), Múnich y Hamburgo, Siebenstern, 1979, pp. 378-393.

²³⁶ *Ibid.*, p. 380.

²³⁷ *Ibid.*, pp. 380-382.

²³⁸ *Ibid.*, p. 383.

²³⁹ *Ibid.*, p. 382.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 384.

²⁴¹ *Ibid.*, p. 385.

²⁴² *Ibid.*, p. 386.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 387-391.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 392-393.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 393.

²⁴⁶ Johannes Winckelmann, “Die Herkunft von Max Webers ‘Entzauberungs’ Kozeption: Zugleich ein Beitrag zu der Frage, wie gut wir das Werk Max Webers kennen können”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 32, núm. 1, 1980, pp. 12-53.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 12-13.

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 14-15. Para la traducción castellana del artículo de 1913 ver Max Weber, “sobre algunas categorías de la sociología comprensiva”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 175-221; comparar con la versión más “evolucionada” de esas mismas categorías en Max Weber, “conceptos sociológicos fundamentales”, *Economía y sociedad*, 2a. Ed. José Medina Echavarría *et al.* (eds. Y trads.), México, FCE, 1964, pp. 5-45.

²⁴⁹ Max Weber, “sobre algunas categorías de sociología comprensiva”, *op. cit.*, p. 181. Las cursivas en “desencantamiento del mundo” son nuestras.

²⁵⁰ Johannes Winckelmann, “Die Herkunft...”, *op. cit.*, p. 15.

²⁵¹ Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 403-404. Hemos abreviado aquí para propósitos de claridad expositiva los renglones iniciales de la página 404.

²⁵² Johannes Winckelmann, “Die Herkunft...”, *op. cit.*, p. 15.

²⁵³ La traducción castellana de estos tres textos fundamentales puede encontrarse en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 193-222, 419-436, 437-466.

²⁵⁴ Johannes Winckelmann, “Die Herkunft...”, *op. cit.*, pp. 16-19.

²⁵⁵ *Ibid.*, pp. 19-20.

²⁵⁶ Para las cuatro invocaciones a la noción del *desencantamiento del mundo*, así como para esta cita proveniente de la *Historia económica general*, ver Max Weber, *EP*, pp. 167, 188, 234, 236, 453. Esta última página (453), corresponde a la sección de apéndices donde incluí el último capítulo de la *Historia económica general*. Me he visto forzado a modificar aquí la traducción original de Manuel Sánchez Sarto (1942) por ser sumamente deficiente y traducir mal las nociones de *racionalización* por “racionalismo”; *conducción de vida* (*Lebensführung*) por “vida”, y *desencantamiento del mundo* (*die Entzauberung der Welt*) como “han roto el encanto mágico del mundo”. Mi compromiso editorial con el FCE era revisar y modificar la traducción de Legaz

Lacambra de los ensayos centrales sobre el protestantismo, pero no el de los textos que seleccioné de *Economía y sociedad* e *Historia económica general* para incluirlos como apéndices complementarios para la mejor comprensión de los textos centrales. Tampoco elaboré notas críticas y aclaratorias para esos apéndices.

²⁵⁷ Johannes Winckelmann, “Die Herkunft...”, *op. cit.*, pp. 20-30.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 31.

²⁵⁹ *Idem.*

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 34.

²⁶¹ *Ibid.*, p. 40.

²⁶² *Ibid.*, p. 41

²⁶³ Max Weber, “introducción a la ética económica de las religiones universales”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 194, citado (en la versión original alemana por supuesto) por Johannes Winckelmann, “Die Herkunft...”, *op. cit.*, pp. 41-42.

²⁶⁴ Max Weber, *EP*, p. 288.

²⁶⁵ Johannes Winckelmann, “Die Herkunft...”, *op. cit.*, p. 42.

²⁶⁶ Walter M. Sprondel *et al.*, “Soziologie soll Heissen... Einige Anmerkungen zur Weber-Rezeption aus Anlaß des 80 Geburtstages von Johannes Winckelmann”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 32, 1980, pp. 1-11.

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 6-7.

²⁶⁸ *Ibid.*, p. 8.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 9.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 10.

²⁷¹ Martin Riesebrodt, “Ideen, Interessen, Rationalisierung: kritische anmerkungen zu F. H. Tenbrucks Interpretation des Werkes Max Webers”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, *op. cit.*, pp. 109-129.

²⁷² *Ibid.*, pp. 111-112.

²⁷³ *Ibid.*, pp. 112-115.

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 115-117.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 117-118.

²⁷⁶ Max Weber, “Introducción general a los ensayos sobre sociología de la religión” [1920], en *EP*, p. 66.

²⁷⁷ Martin Riesebrodt, “Ideen, Interessen, Rationalisierung...”, *op. cit.*, p. 118.

²⁷⁸ *Idem.*

²⁷⁹ *Ibid.*, pp. 118-119.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 119.

²⁸¹ *Ibid.*, pp. 119-120.

²⁸² *Ibid.*, p. 120.

²⁸³ *Ibid.*, p. 122.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 123.

²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 124-125.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 126.

²⁸⁷ Ver Richard Münch, “Max Webers ‘Gesellschaftsgeschichte’ als Entwicklungslogik gesellschaftlicher Rationalisierung?”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 32, 1980, pp. 774-786.

¹ Ver especialmente la discusión gestada en los números 75 y 78 de la revista *Telos*, a raíz del lamentable artículo de Luciano Pellicani, “Weber and the Myth of Calvinism”, *Telos*, núm. 75, primavera de 1988, pp. 57-85; Richard van Dülmen, “Protestantism and Capitalism: Weber’s Thesis in the Light of Recent Social History”; Guy Oakes, “Farewell to the *Protestant Ethic*?”, y Paul Piconne, “Rethinking Protestantism, Capitalism and a Few Other Things”, *Telos*, núm. 78, invierno de 1988-1989, pp. 7180, 81-94 y 95-108, respectivamente. También deben mencionarse en este contexto los dos polémicos artículos de Malcolm H. MacKinnon, “Part I: Calvinism and the Infallible Assurance of Grace” y “Part II: Weber’s Exploration of Calvinism”, *The British Journal of Sociology*, vol. 39, 1988, pp. 143-177 y 178-210, respectivamente.

² Ver Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Weber Studie über das antike Judentum. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1981; Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Weber Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1983; Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Studie über Hinduismus und Buddhismus. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1984; Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1985; Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Sicht des Islams. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1987; Wolfgang Schluchter (comp.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1988.

³ Ver Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Weber*, 2 vols., Fráncfort, Suhrkamp, 1988.

⁴ Robert J. Antonio y Ronald M. Glassman (comps.), *A Weber-Marx Dialogue*, Lawrence, University Press of Kansas; Johannes Weiß, *Weber and the Marxist World*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986, y Norbert Wiley (comp.), *The Marx-Weber Debate*, Londres, sage, 1987.

⁵ Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Tubinga, Mohr, 1987.

⁶ Luis F. Aguilar Villanueva, *Weber: la idea de ciencia social*, 2 vols., México, UNAM-Porrúa, 1988.

⁷ Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols., Fráncfort, Suhrkamp, 1981.

⁸ *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, sábado 27 de febrero de 1982, pp. 10-11 y anuncio en primera plana.

⁹ *Ibid.*, p. 10.

¹⁰ Jeffrey C. Alexander, “Review Essay: Habermas’s New Critical Theory: Its Promises and Problems”, *American Journal of Sociology*, vol. 91, núm. 2, septiembre de 1985, p. 400.

¹¹ Citaremos aquí la traducción castellana de esta obra de Habermas por ser la de más fácil acceso para consultar las citas y referencias que tomaremos de ésta: *Teoría de la acción comunicativa i. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Manuel Jiménez Redondo (trad.), Madrid, Taurus, 1999, pp. 9, 13.

¹² *Ibid.*, pp. 82-99.

¹³ *Ibid.*, especialmente pp. 439-508.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 99-110, 136-146.

¹⁵ *Ibid.*, p. 146.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 104-110, 433-438; y vol. II, pp. 258-280.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 435-438.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 367-370, 425-432, en especial la figura 18 de la página 426.

¹⁹ Anthony Giddens, “Reason Without Revolution? Habermas’s *Theorie des kommunikativen Handelns*”, *Praxis International*, núm. 2, 1982, pp. 318-338, reimpresso en Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, Cambridge, Polity Press, 1985, capítulo 10. Citaremos aquí esta última versión (p. 117) dado lo difícil que resulta conseguir en México la revista *Praxis International*.

²⁰ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., pp. 554-556.

²¹ *Ibid.*, pp. 558-562. Ver también Jürgen Büsche, “Sein oder Nichtsein — das ist nicht die Frage: Jürgen Habermas und seine *Theorie des kommunikativen Handelns*”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, sábado 27 de febrero de 1982, p. 11.

²² Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., pp. 562-572.

²³ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., pp. 195-196.

²⁴ *Ibid.*, p. 197.

²⁵ *Ibid.*, p. 198.

²⁶ *Ibid.*, p. 199.

²⁷ *Ibid.*, pp. 497-508.

²⁸ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, op. cit., p. 429.

²⁹ Ver “Habermas: equilibrio racional de intereses, no democracia radical”, entrevista concedida por Jürgen Habermas a Francisco Galván Díaz, Francisco Gil Villegas y José María Pérez Gay, publicada en *El Nacional*, 12 de septiembre de 1989, primera plana y páginas 8-9. A mi pregunta concreta de por qué Simmel no había sido incluido, a pesar de su importancia, en la reconstrucción interpretativa de *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas me respondió de una manera insatisfactoria y muy poco convincente: “Usted me pregunta por qué en ese análisis de la era moderna y de la modernización hago poco uso o recorro poco o prácticamente nada a los hallazgos de Simmel, y eso tiene dos razones: una de índole más bien trivial y otra menos trivial. La primera razón es que [...] resulta mucho más importante, de mayor repercusión, Max Weber que Georg Simmel. La segunda razón, no tan trivial, es que a mi modo de ver, Simmel está todavía inscrito en la lógica de la *Lebensphilosophie* [...] y ocurre que Simmel llega a una visión del mundo un tanto trágica en el sentido que la enajenación es irremediable, inevitable y de este modo la productividad vital se empieza a estancar” (p. 8). Los rasgos esenciales de mi crítica a Habermas en este aspecto, así como en lo que respecta a su reduccionista interpretación de la noción de *racionalidad* en Max Weber, que desarrollamos en la presente sección de este capítulo, se encuentran apuntados ya, a manera de programa de investigación, desde el capítulo introductorio de mi libro *Los profetas y el Mesías: Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad*, México, FCE, 1996, especialmente pp. 26-27.

³⁰ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 83.

³¹ *Ibid.*, p. 210.

³² *Ibid.*, p. 214.

³³ *Ibid.*, p. 240.

³⁴ *Ibid.*, p. 252.

³⁵ *Ibid.*, p. 197.

³⁶ *Ibid.*, pp. 199-200.

- ³⁷ *Ibid.*, p. 241.
- ³⁸ Wolfgang Schluchter, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, citado en Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa i*, *op. cit.*, p. 242.
- ³⁹ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa i*, *op. cit.*, pp. 260, 262.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 243.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 263.
- ⁴² *Ibid.*, p. 288.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 289.
- ⁴⁴ *Ibid.*, pp. 291-292.
- ⁴⁵ Con respecto a los variados usos y distintas formas de racionalidad que Weber distinguió en sus escritos, especialmente para explicar el surgimiento del capitalismo moderno puede consultarse Francisco Gil Villegas, “El concepto de *racionalidad* en la obra de Max Weber”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM, núm. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 25-47.
- ⁴⁶ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa i*, *op. cit.*, p. 292.
- ⁴⁷ *Ibid.*, p. 299.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 329.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 323.
- ⁵⁰ Max Weber, *EP*, p. 152. Las cursivas han sido agregadas por mí en esta específica transcripción a fin de resaltar mejor los puntos esenciales de la argumentación y propósitos de Weber en esta coyuntura.
- ⁵¹ Anthony Giddens, “Reason Without Revolution? Habermas’s *Theorie des kommunikativen Handelns*”, en Richard J. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, *op. cit.*, p. 104.
- ⁵² Jürgen Büsche, “Sein oder Nichtsein-das ist nicht die Frage: Jürgen Habermas und seine *Theorie des kommunikativen Handelns*”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, sábado 27 de febrero de 1982, p. 10.
- ⁵³ Jeffrey C. Alexander, “Review Essay: Habermas’s New Critical Theory: Its Promises and Problems”, *American Journal of Sociology*, vol. 91, núm. 2, septiembre de 1985, p. 411: “To do this, Habermas must distort Weber’s understanding of modern rationality as badly as the Frankfurt school distorted Hegel’s”.
- ⁵⁴ Catherine Colliot-Thélène, “Habermas, lecteur de Marx et de Max Weber”, *Actuel Marx*, núm. 11, primer semestre de 1992, pp. 95-112, Reeditado posteriormente en Catherine Colliot-Thélène, *Études wébériennes. Rationalités, histoires, droits*, París, puf, 2001, pp. 69, 65.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 65.
- ⁵⁶ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa i*, *op. cit.*, p. 315.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 303.
- ⁵⁸ *Ibid.*, p. 299.
- ⁵⁹ Catherine Colliot-Thélène, “Habermas, lecteur de Marx et de Max Weber”, *op. cit.*, pp. 66-67.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 69.

- ⁶¹ *Idem.*
- ⁶² *Ibid.*, pp. 70-71.
- ⁶³ *Ibid.*, p. 75.
- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 76.
- ⁶⁵ *Idem.*
- ⁶⁶ Anthony Giddens, “Reason Without Revolution? Habermas’s *Theorie des kommunikativen Handelns*”, *op. cit.*, pp. 118-121.
- ⁶⁷ Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa i*, *op. cit.*, especialmente la figura 18, p. 426.
- ⁶⁸ Ver Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, José Almaraz y Julio Carabaña (trads.), Madrid, Taurus, 1983, p. 215.
- ⁶⁹ Francisco Gil Villegas, “El concepto de *racionalidad* en la obra de Max Weber”, *op. cit.*, especialmente pp. 39-43.
- ⁷⁰ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, p. 215.
- ⁷¹ *Idem.*
- ⁷² *Idem.* Ver también Max Weber, *Economía y sociedad*, pp. 64-65, 603-608, 707-708.
- ⁷³ Francisco Gil Villegas, “El concepto de *racionalidad* en la obra de Max Weber”, *op. cit.*, p. 43.
- ⁷⁴ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, especialmente, pp. 193-196, 208-210, 438-451, 464-466.
- ⁷⁵ Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. II, Julio Carabaña y Jorge Vigil (trads.), Madrid, Taurus, 1987, p. 348.
- ⁷⁶ Donald N. Levine, *The Flight from Ambiguity. Essays in Social and Cultural Theory*, Chicago, the University of Chicago Press, 1985, pp. 150-151.
- ⁷⁷ Gordon Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism. An Essay on Max Weber’s Protestant Ethic Thesis*, Londres, Hutchinson, 1982, pp. 11-12.
- ⁷⁸ *Ibid.*, p. 11.
- ⁷⁹ *Ibid.*, p. 16.
- ⁸⁰ *Ibid.*, p. 9.
- ⁸¹ *Ibid.*, p. 14.
- ⁸² *Ibid.*, p. 58.
- ⁸³ *Ibid.*, p. 59.
- ⁸⁴ *Idem.*
- ⁸⁵ *Ibid.*, pp. 61, 68.
- ⁸⁶ *Ibid.*, p. 119.
- ⁸⁷ *Ibid.*, p. 120.

- ⁸⁸ *Ibid.*, pp. 119-120.
- ⁸⁹ *Ibid.*, p. 122.
- ⁹⁰ *Ibid.*, pp. 122, 129.
- ⁹¹ *Ibid.*, p. 123.
- ⁹² Ver Bernhard Groethuysen, *La formación de la conciencia burguesa en Francia durante el siglo XVIII* [1927], José Gaos (trad. Y pról.), México, FCE, 1943.
- ⁹³ Gordon Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism...*, *op. cit.*, pp. 130-131.
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 92.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 69.
- ⁹⁶ *Ibid.*, p. 131.
- ⁹⁷ *Ibid.*, p. 138.
- ⁹⁸ *Ibid.*, pp. 159-164, 205 nota 72.
- ⁹⁹ *Ibid.*, p. 141.
- ¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 157.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, p. 154, 204, nota 61.
- ¹⁰² *Idem.*
- ¹⁰³ *Ibid.*, p. 203, nota 54.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 173.
- ¹⁰⁵ Ver Frank Parkin, *Max Weber*, Londres, Tavistock Publications, 1982, especialmente el capítulo 2, pp. 40-70.
- ¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 15.
- ¹⁰⁷ Max Weber, *EP*, p. 285.
- ¹⁰⁸ Frank Parkin, *Max Weber*, *op. cit.*, p. 43.
- ¹⁰⁹ Max Weber, *EP*, p. 152.
- ¹¹⁰ Frank Parkin, *Max Weber*, *op. cit.*, pp. 43-44.
- ¹¹¹ *Ibid.*, p. 44.
- ¹¹² *Ibid.*, p. 45.
- ¹¹³ *Ibid.*, p. 47.
- ¹¹⁴ *Ibid.*, p. 50.
- ¹¹⁵ *Ibid.*, p. 53.
- ¹¹⁶ *Ibid.*, p. 54: "Give this backward soul an increase in pay and he will respond by spending less time at the plough and more at *The Plough*". El sarcástico estilo de Parkin hace aquí referencia al nombre de una taberna, de

la misma manera en que en México hay cantinas que se llaman “Mi oficina”, enfrente de importantes oficinas gubernamentales, a fin de disminuir el riesgo de que los empleados digan mentiras sobre dónde se encontraban a determinadas horas laborales.

¹¹⁷ *Ibid.*, p. 56.

¹¹⁸ *Ibid.*, p. 57.

¹¹⁹ Max Weber, *EP*, p. 288.

¹²⁰ Frank Parkin, *Max Weber, op. cit.*, p. 57.

¹²¹ *Ibid.*, p. 60.

¹²² *Ibid.*, p. 59.

¹²³ *Ibid.*, p. 61.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 62.

¹²⁵ *Ibid.*, pp. 63-64.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 64.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 68.

¹²⁸ *Idem.*

¹²⁹ *Ibid.*, p. 69.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 69-70.

¹³¹ Gordon Marshall, “The Dark Side of the Weber Thesis: The Case of Scotland”, *The British Journal of Sociology*, vol. 32, 1980, pp. 419-440, reproducido en Peter Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assesments 1*, vol. II, pp. 223-243, el párrafo aquí citado se encuentra en la página 228.

¹³² *Idem.*

¹³³ *Ibid.*, pp. 228-229.

¹³⁴ Gordon Marshall, *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560-1707*, Oxford, Clarendon Press, 1980.

¹³⁵ Ver Gianfranco Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit. Max Weber's Protestant Ethic*, Londres, Macmillan, 1983.

¹³⁶ *Ibid.*, p. xi: “I am happy to say that the latest major entry into the literature related to that controversy — an excellent book by Gordon Marshall which came into my hands when the manuscript of my own book was already in its final version — offers a most valuable discussion of the last two topics. (It also offers a restatement of Weber’s own argument which, unless I delude myself, is both compatible with my own and complementary to it)”.

¹³⁷ *Ibid.*, pp. 46-49.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 47.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 55.

¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 55-56.

- ¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 70-71.
- ¹⁴² *Ibid.*, pp. 74-75.
- ¹⁴³ *Ibid.*, p. 92.
- ¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 80.
- ¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 83.
- ¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 105.
- ¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 95.
- ¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 102: “The third phase in the story sees a shift in the social identity of some middle and upper-middle groups from that of an estate (or cluster of estates) to that of a class. The argument in the *Protestant Ethic*, I submit, concerns one distinctive and significant aspect of this fundamental transformation”.
- ¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 113.
- ¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 111.
- ¹⁵¹ Ver Jeffrey C. Alexander, *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*, vol. III de *Theoretical Logic in Sociology*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1983.
- ¹⁵² *Ibid.*, p. 33.
- ¹⁵³ *Ibid.*, pp. 33-34.
- ¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 34.
- ¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 35.
- ¹⁵⁶ *Idem.*
- ¹⁵⁷ Jeffrey C. Alexander, *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis...*, *op. cit.*, p. 135.
- ¹⁵⁸ Vicente Gonzalo Massot, *Max Weber y su sombra. La polémica sobre la religión y el capitalismo* [1983], 3ª ed., Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1992, p. 12.
- ¹⁵⁹ *Idem.*
- ¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 96: “[...] Sombart definió conceptualmente el espíritu capitalista en el primero de sus libros clásicos dedicados al tema” y en la llamada de la nota 1 de esa misma página se cita “1. *El apogeo del capitalismo* (1902)”. En la página 36, Massot también afirma que fue “en el prólogo” de esa específica obra donde Sombart definió el espíritu del capitalismo “quizá sin pensar en los ríos de tinta que correrían después”, pero después de dar una cita del libro de 1927 donde de hecho Sombart no habla del espíritu capitalista, sino más bien de que “cada periodo económico recibe su sello característico del espíritu que lo inspira”, Massot hace la siguiente llamada en la nota 13: “Prólogo a *El apogeo del capitalismo*. 1ª edic. Española, México, 1946, FCE. 1ª edic. Alemana, 1902”. Como Massot sólo pudo consultar la traducción del FCE del tercer volumen de la obra de Sombart publicada en 1927, y no los dos primeros publicados en 1902 (que fueron los únicos leídos por Weber) donde Sombart habla primordialmente, sobre todo en el primero de éstos, del capitalismo *anterior* a la modernidad, el autor argentino se confunde y emite afirmaciones erradas acumuladas del siguiente tipo: “Sombart sólo hace referencia en 1902 al nacimiento del capitalismo *moderno*, lo cual deja abierta la posibilidad de existencia de otras formas capitalistas anteriores y eventualmente distintas” (*ibid.*, p. 98).
- ¹⁶¹ Werner Sombart, *El apogeo del capitalismo i*, José urbano Guerrero (trad.), México, FCE, 1946, p. 14.

¹⁶² Vicente Gonzalo Massot, *op. cit.*, pp. 158, 182.

¹⁶³ *Ibid.*, p. 222. Con todo, la referencia a Weber como “el sociólogo de Friburgo” resulta inexacta porque durante su estancia en la Universidad de Friburgo, a fines del siglo XIX, Weber tenía una cátedra de economista y todavía no aceptaba la validez científica ni de la palabra *sociología* ni de su disciplina. No aceptaría tal validez sino hasta 1913, cuando ya tenía más de una década de vivir en Heidelberg. Los ensayos sobre el protestantismo y sus principales obras de sociología también las redactó Weber en Heidelberg, por lo cual resulta mucho más acertado referirse a él como “el sociólogo de Heidelberg”, pues aunque hay muchos otros distinguidos sociólogos de esa universidad, Alfred Weber, Karl Mannheim, Rainer Lepsius, Wolfgang Schluchter, etcétera, y hasta Talcott Parsons se doctoró ahí, lo cierto es que ninguno tiene una estatura cercana a la de Max Weber. La afirmación de Massot, al inicio de su libro, con respecto a que fue en 1901 cuando “Max Weber, profesor de la Universidad de Friburgo en Brisgau, publica en la revista *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* su tesis sobre la ética protestante” (*ibid.*, p. 22) es falsa tanto en fecha como en lugar porque el primero de sus dos célebres ensayos sobre el protestantismo se publicó en noviembre de 1904 y, en segundo lugar, porque Weber fue llamado a Heidelberg desde el otoño de 1896 donde residiría hasta 1918. De tal modo que incluso en términos del tiempo de residencia en ambas universidades, Friburgo no puede competir con Heidelberg puesto que el tiempo total que vivió Weber en la primera fue tan sólo de cuatro semestres, mientras que en Heidelberg vivió 22 años. Además, Weber estudió en Heidelberg y Berlín, nunca en Friburgo, y sus restos se encuentran sepultados, hasta la fecha, también en Heidelberg.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 154.

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁶⁶ Es probable que la fuente que desvió a Massot a emitir la aventurada y falsa afirmación con respecto a que Weber mismo intituló sucintamente a la “primera edición alemana” de su “libro” simplemente *Protestantische Ethik*, así, sin artículo *Die* ni nada, derive de que haya visto alguna edición de las compilaciones antológicas publicadas por Johannes Winckelmann en Alemania en 1978 con el título de *Die protestantische Ethik* (I und II), en cuyo colofón se cita como *copyright* el año de 1920, que no equivale al de la antología de textos editada por Winckelmann, sino al de la primera edición del primer volumen de los *Ensayos de sociología de religión* donde vienen incluidos los ensayos sobre el protestantismo, siempre con el título íntegro ya citado. De la misma manera que un error en el colofón de la edición mexicana del *Apogeo del capitalismo*, de Sombart, llevó a Massot a confundir esta obra de 1927 con la muy diferente leída en 1902 por Max Weber, de la misma manera el título seleccionado por Winckelmann para su antología, en coincidencia con la relativa inexactitud del colofón en esa edición, desvió a Massot a hacer la errada y aventurada deducción con respecto a que fue Weber mismo, y no Winckelmann, quien había intitulado a sus ensayos de esa abreviada manera. De cualquier modo, es absolutamente imaginaria la suposición de una “primera edición alemana” de un “libro” intitulado *Protestantische Ethik* ya fuera por Weber mismo o incluso por alguien más.

¹⁶⁷ Vicente Gonzalo Massot, *op. cit.*, pp. 24-25. Los dos párrafos citados por Massot como definitorios de la “validez última” de los objetivos de los ensayos sobre el protestantismo no pertenecen pues a éstos, sino al texto de 1920 que define los propósitos más amplios de sus tres volúmenes de *Ensayos de sociología de la religión*. Ver las aclaraciones pertinentes a este respecto en Max Weber, *EP*, p. 53, así como la nota aclaratoria en las páginas 292-293 sobre las características de ese texto, en cuanto a *que no forma parte* original, ni integrante, de los ensayos sobre la ética protestante: “Redactado poco antes de morir, en junio de 1920, Weber sintetizó aquí los resultados del trabajo realizado entre 1913 y 1920 tanto de sus estudios sobre sociología de la religión como de algunos aspectos incluidos en *Economía y sociedad*. [...] Incluir este texto de objetivos tan amplios y ambiciosos como una introducción específica al texto de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* ha sido una de las varias razones de confusión en la interpretación de la más célebre obra de Weber desde 1930, cuando Talcott Parsons introdujo tal modelo de edición en su traducción al inglés, pero paradójicamente también ha sido una de las razones de su éxito. Resulta así pertinente el consejo de Randall Collins, autor de una reciente edición

estadounidense de *La ética protestante*, en el sentido de iniciar la lectura en la sección que plantea “el problema” (p. 21) y dejar para el final el texto de la introducción general [...]. Aunque Collins no lo aclara, tal consejo es pertinente no sólo en virtud de ser ese el orden cronológico de redacción de los textos, sino también porque así se sigue una especie de razonamiento inductivo que va del estudio focalizado y parcial de 1904-1905, donde Weber tenía un objetivo de investigación sumamente delimitado, hasta llegar a la problemática mucho más amplia y ambiciosa de 1920, en la que el problema del “capitalismo” ya queda subordinado como un importante aspecto, aunque en última instancia parcial, del surgimiento del racionalismo occidental en general, para lo cual Weber ya puede apoyarse en toda la investigación realizada en sus tres volúmenes de estudios sobre sociología de la religión, así como el conjunto de textos que configuran *Economía y sociedad*”.

¹⁶⁸ Vicente Gonzalo Massot, *op. cit.*, p. 43.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 67-68.

¹⁷⁰ Ver Max Weber, “Mi palabra final a mis críticos (*Antikritisches Schlußwort zum ‘Geist des Kapitalismus’*)” [1910], Francisco Gil Villegas (trad.), incluido como apéndice 9 en Max Weber, *EP*, pp. 461-521. En este texto Weber expuso con mayor detalle los circunscritos objetivos de su tesis, tal y como ésta había aparecido en la primera versión de los ensayos publicados en 1904/1905 en el *Archiv*, así como también dio en él una agresiva respuesta a sus primeros críticos, especialmente a Felix Rachfahl. El conocimiento de estos textos es fundamental para hacer un balance de la polémica por muy selectivo que sea el uso de los textos elegidos. Aunque Gonzalo Massot menciona un par de veces a Fischer y Rachfahl (Vicente Gonzalo Massot, *op. cit.*, p. 72), así como hay una alusión a la respuesta de Weber a ellos, no es capaz de dar una cita específica de aquellos por lo que podría deducirse que su conocimiento de esta parte de la polémica derivaba de fuentes indirectas, y no de los textos mismos. Un somero vistazo a la mencionada respuesta de Weber en 1910 hubiera servido para evitarle al autor argentino muchas confusiones, pero para ello se requería poder consultar los textos fundamentales en el idioma original.

¹⁷¹ Ver Francisco Galván Díaz y Luis Cervantes Jáuregui (comps.), *Política y des-ilusión (Lecturas sobre Weber)*, México, UAM-Azcapotzalco, 1984, especialmente pp. 9-105 para las ponencias de Aguilar Villanueva, Galván, Cervantes, Danel y Rabotnikof.

¹⁷² Ver Francisco Gil Villegas, “El concepto de *racionalidad* en la obra de Max Weber”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 1-47. En el mismo número se publicó también la ponencia que Germán Pérez Fernández del castillo presentó en el coloquio de julio de 1982 intitulada “concepto y función de la burocracia en Hegel, Marx y Weber”, *ibid.*, pp. 6983, así como un artículo más de Gina Zabłudovsky con el título de “Racionalidad formal y material: Max Weber y el pensamiento neoconservador”, *ibid.*, pp. 49-68. En ambos artículos predominan los temas políticos y administrativos y por tanto no hay mención alguna a los ensayos sobre la ética protestante.

¹⁷³ Francisco Gil Villegas, “A propósito de las obras completas de Max Weber”, *Diálogos*, El Colegio de México, vol. 18, núm. 107, septiembre-octubre de 1982, pp. 65-70.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 66. Basado en el folleto original del proyecto de la *Gesamtausgabe* que Wolfgang Schluchter me había obsequiado personalmente en su oficina del instituto de sociología de la Universidad de Heidelberg en 1981, transcribí que la fecha proyectada para la aparición de la edición crítica de la *EP* sería 1985 y que su editor sería Johannes Winckelmann, lo cual era un anuncio prematuro pues Winckelmann falleció poco después de 1982 y el proyecto de la edición crítica de la *EP* pasó a manos de Hartmut Lehmann. Hasta la fecha (2011) no ha aparecido la edición crítica alemana y jamás imaginé cuando redacté las notas para el seminario de julio de 1982 de la UNAM —incorporadas un par de meses después en el mencionado artículo de *Diálogos*— que precisamente por esas notas el FCE me honraría casi dos décadas después con la solicitud de elaborar una edición crítica en español. Mucho menos podía soñar en ese momento que la edición mexicana a mi cargo sería publicada por el FCE por lo menos ocho años antes de que apareciera, finalmente, la tan esperada edición crítica en Alemania.

- ¹⁷⁵ Francisco Gil Villegas, “El concepto de *racionalidad* en la obra de Max Weber”, *op. cit.*, pp. 35-36.
- ¹⁷⁶ Ver Ronald Glassman, “the Weber renaissance”, en Scott G. McNall (ed.), *Current Perspectives in Social Theory. A Research Annual*, vol. 4, Londres, Jai Press, 1983, pp. 239-251.
- ¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 240.
- ¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 242.
- ¹⁷⁹ Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Londres, George Allen & Unwin, 1984; José V. Casanova, “Interpretations and Misinterpretations of Max Weber: The Problem of Rationalization”, y Roslyn Wallach Bologh, “Max Weber and the Dilemma of Rationality”, éstos dos en: Ronald M. Glassman y Vatro Murvar (comps.), *Max Weber’s Political Sociology. A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, Westport, connecticut, Greenwood Press, 1984, pp. 141-153 y 175-186, respectivamente.
- ¹⁸⁰ Ver Rogers Brubaker, *The Limits of Rationality...*, *op. cit.*, pp. 45-46, 87, 89, 107, 110-112.
- ¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 27-29.
- ¹⁸² *Ibid.*, pp. 98-112.
- ¹⁸³ José V. Casanova, “Interpretations and Misinterpretations of Max Weber: The Problem of Rationalization”, en Ronald M. Glassman y Vatro Murvar (comps.), *op. cit.*, pp. 146-147.
- ¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 142-145.
- ¹⁸⁵ *Ibid.*, pp. 145-146.
- ¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 149.
- ¹⁸⁷ *Ibid.*, pp. 149-152.
- ¹⁸⁸ Roslyn Wallach Bologh, “Max Weber and the Dilemma of Rationality”, en Ronald M. Glassman y Vatro Murvar (comps.), *op. cit.*, pp. 183 y 184.
- ¹⁸⁹ Ver Stephen P. Turner y Regis A. Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value. A Study in Philosophy, Ethics and Politics*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1984; y Scott Lash y Sam Whimster (eds.), *Max Weber: Rationality and Modernity*, Londres, Allen & Unwin, 1987.
- ¹⁹⁰ Stephen P. Turner y Regis A. Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*, *op. cit.*, p. 157.
- ¹⁹¹ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tubinga, Mohr, 1978, p. 252.
- ¹⁹² Stephen P. Turner y Regis A. Factor, *Max Weber and the Dispute over Reason and Value*, *op. cit.*, pp. 173-174.
- ¹⁹³ *Ibid.*, pp. 232-233.
- ¹⁹⁴ Scott Lash y Sam Whimster (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity*, *op. cit.*, p. 1.
- ¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 3.
- ¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 2.
- ¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 8.
- ¹⁹⁸ Ver Wolfgang J. Mommsen, “Personal Conduct and Societal Change. Towards a Reconstruction of Max Weber’s Concept of History”, en Scott Lash y Sam Whimster (eds.), *op. cit.*, pp. 35-51.

- ¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 37.
- ²⁰⁰ *Ibid.*, p. 38.
- ²⁰¹ *Ibid.*, p. 46.
- ²⁰² Ver Wolfgang Schluchter, “Weber’s Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World”, en Scott Lash y Sam Whimster (eds.), *op. cit.*, pp. 92-115.
- ²⁰³ *Ibid.*, pp. 96-105.
- ²⁰⁴ *Ibid.*, pp. 111-112.
- ²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 114-115.
- ²⁰⁶ Ver Ralph Schroeder, “Nietzsche and Weber: Two ‘Prophets’ of the Modern World”, en Scott Lash y Sam Whimster (eds.), *op. cit.*, pp. 207-221.
- ²⁰⁷ Ver Bryan S. Turner, “The Rationalization of the Body: Reflections on Modernity and Discipline”, en Scott Lash y Sam Whimster (eds.), *op. cit.*, pp. 222-241.
- ²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 229-231.
- ²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 238-241.
- ²¹⁰ Ver Scott Lash, “Modernity or Modernism? Weber and Contemporary Social Theory”, en Scott Lash y Sam Whimster (eds.), *op. cit.*, pp. 355-377.
- ²¹¹ El predominio del tema de la racionalidad también apareció en Francia en la obra de Philippe Raynaud, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, París, puf, 1987, pero esta obra presenta tal tema fundamentalmente desde el punto de vista metodológico. Así, la incorporación del tema de la ética protestante dentro de la problemática de la racionalidad se hace básicamente por considerarlo un buen ejemplo del principio del “individualismo metodológico”, donde, de cualquier modo, la tesis weberiana se reduce a una interpretación demasiado directa y causalista de la relación entre protestantismo y capitalismo (pp. 107-110), sin advertir propiamente que se trata de una relación entre una “ética” y un “espíritu” y sin mencionar el tipo de vínculo de las afinidades electivas. Por otro lado, la tesis weberiana también se aprecia en esta obra francesa (pp. 185-186) por el pesimista diagnóstico sobre el destino de la modernidad occidental que Weber presenta en las últimas páginas de su ensayo, cuando habla de la “jaula de hierro” y de los “especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón” como el tipo de hombres que viven en esa modernidad racionalizada y vacía de “espíritu”.
- ²¹² Ver Robert J. Antonio y Ronald M. Glassman (eds.), *A Weber-Marx Dialogue*, Kansas, University Press of Kansas, 1985.
- ²¹³ *Ibid.*, pp. xiii-xv.
- ²¹⁴ Ver Wolfgang J. Mommsen, “Capitalism and Socialism: Weber’s Dialogue with Marx”, en Robert J. Antonio y Ronald M. Glassman (eds.), *op. cit.*, pp. 234-261; Stephen P. Turner, “Explaining Capitalism: Weber on and against Marx”, en *ibid.*, pp. 167-188; Franco Ferrarotti, “Weber, Marx and the Spirit of Capitalism: Toward a Unitary Science of Man”, en *ibid.*, pp. 262-272; Robert J. Antonio, “Values, History, and Science: The Metatheoretic Foundations of the Weber-Marx Dialogue”, en *ibid.*, pp. 20-43.
- ²¹⁵ Stephen Kalberg, “the role of ideal interests in Max Weber’s comparative Historical sociology”, *op. cit.*, pp. 46-67.
- ²¹⁶ Douglas Kellner, “Critical Theory, Max Weber, and the Dialectics of Domination”, en Robert J. Antonio y Ronald M. Glassman (eds.), *op. cit.*, pp. 89-116.

- 217 Franco Ferrarotti, "Weber, Marx, and the Spirit of Capitalism", *op. cit.*, p. 263.
- 218 *Ibid.*, p. 264.
- 219 *Ibid.*, p. 271.
- 220 Stephen P. Turner, "Explaining Capitalism: Weber on and against Marx", *op. cit.*, p. 175.
- 221 Ver Richard Wolin, "Merleau-Ponty and the Birth of Weberian Marxism", *Praxis International*, vol. 5, 1985, pp. 115-130.
- 222 Ver Johannes Weiß, *Weber and the Marxist World*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1986.
- 223 *Ibid.*, pp. 84-85.
- 224 *Ibid.*, p. 90.
- 225 Ver Norbert Wiley (ed.), *The Marx-Weber Debate*, Beverly Hills, California, Sage Publications, 1987, pp. 9, 67.
- 226 Val Burris, "The Neo-Marxist Synthesis of Marx and Weber on Class", en Norbert Wiley (ed.), *op. cit.*, p. 67.
- 227 Norbert Wiley, *op. cit.*, pp. 8-9.
- 228 *Ibid.*, pp. 17-18.
- 229 *Ibid.*, pp. 18-19.
- 230 Randall Collins, *Max Weber: A Skeleton Key*, Beverly Hills, California, Sage Publications, 1986.
- 231 *Ibid.*, pp. 47-48.
- 232 *Ibid.*, pp. 51-52.
- 233 *Ibid.*, pp. 53-59.
- 234 *Ibid.*, pp. 61-63, 105-124.
- 235 Schluchter criticaría en 1995 todos los supuestos en los que Randall Collins basa su tesis de una "última teoría del capitalismo" de Weber, hipotéticamente diferente a la "primera" que propuso en 1904/1905 en sus ensayos sobre el protestantismo. Ni en términos de la génesis de la obra de Weber, donde la *Historia económica general* ni siquiera fue escrita por él; ni de la perspectiva metodológica donde Weber ya habla en sus primeros ensayos de la influencia recíproca de los factores "espirituales" con los materiales y de la posible disyunción entre "espíritu" y "forma"; ni en términos históricos con respecto a que la revolución urbana medieval no elimina lo decisivo y revolucionario de la ética protestante para generar un nuevo tipo de mentalidad moderna, puede sostenerse que Weber modificó los supuestos básicos de su teoría del capitalismo como para hablar de una "teoría temprana" y una "teoría última", sino que lo que único que hizo fue "ampliar y completar su primera teoría", pero no para sustituirla o modificarla radicalmente. Ver Wolfgang Schluchter, "Die entstehung der bürgerlichen lebensführung. Max Webers erklärungsmodell", en *Unversöhnte Moderne*, Fráncfort, Suhrkamp, 1995, pp. 186-199.
- 236 Randall Collins, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- 237 Randall Collins, "Weber's Last Theory of Capitalism: a Systematization", *American Journal of Sociology*, vol. 45, núm. 6, diciembre de 1980, pp. 925-942.
- 238 *Ibid.*, p. 925.

²³⁹ Tal referencia se encuentra en Gerd Schroeter, “Dialogue, Debate or Dissent?”, en Robert J. Antonio y Ronald M. Glassman (eds.), *A Weber-Marx Dialogue*, op. cit., p. 9: “Randall Collins proposes still another candidate; he maintains that the volume on *General Economic History*, the first to be translated into English but long ignored, ought to receive more attention because *it is the one* that best reflects Weber’s mature thinking. Roth and others scoff at such a claim for the transcript of a series of lectures which was never even seen by Weber himself”.

²⁴⁰ Randall Collins, *Weberian Sociological Theory*, op. cit., pp. 19-20.

²⁴¹ *Ibid.*, pp. 20-21.

²⁴² *Ibid.*, pp. 22-32.

²⁴³ *Ibid.*, pp. 37-44.

²⁴⁴ *Ibid.*, pp. 39, 43.

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 21, 44.

²⁴⁶ *Ibid.*, p. 44.

²⁴⁷ Ver Randall Collins, “The Weberian Revolution of the High Middle Ages”, *Weberian Sociological Theory*, op. cit., pp. 45-76.

²⁴⁸ *Ibid.*, pp. 77-116.

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 117-142.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 145-185.

²⁵¹ *Ibid.*, pp. 267-296.

²⁵² *Ibid.*, pp. 297-315.

²⁵³ Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübinga, Mohr, 1987.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 14. La primera, y hasta donde sé, única traducción al castellano que se ha realizado de estos textos fundamentales es la mía. El texto más largo e importante, según el propio Hennis, es la segunda respuesta a Rachfahl, que fue traducida y publicada como apéndice en mi edición crítica de *La ética protestante*, ver Max Weber, “Mi palabra final a mis críticos (*Antikritisches Schlußwort zum ‘Geist des Kapitalismus’*)”, *EP*, pp. 461-521. La misma traducción de “Mi palabra final a mis críticos” fue publicada primero en la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, UNAM-FCPYS, vol. XLV, núm. 186, septiembre-diciembre de 2002, pp. 224-273. Las dos primeras respuestas de Max Weber a Karl Fischer ya también las traduje y se encuentran en un número monográfico dedicado a Max Weber, coordinado por Lilia Pérez Franco, en la revista *Sociológica*, vol. XX, núm. 59, septiembre-diciembre, México, UAM-Azcapotzalco, 2005, pp. 209-229.

²⁵⁵ Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, op. cit., pp. 10-11.

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 11: “Man hat die ‘Weber-These’ lange als kausalhypothese über den Ursprung des Kapitalismus mißverstanden. Das tut unter den deutschen Weberforschern heute wohl niemand mehr. Die heute vorherrschende Auffassung geht dahin, Weber habe die für die Entstehung des modernen Kapitalismus ‘adäquaten’ Geisteshaltungen herausarbeiten wollen, also die von ihm immer wieder betonte ‘Wahlverwandschaft’ zwischen dem ‘Geist des Kapitalismus’ und der ‘Puritanischen Ethik’ [...]. Um diese ‘Fragestellung’ soll es uns im weiteren einzig gehen”.

²⁵⁷ *Ibid.*, pp. 12-13.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 14: “[...] diesen ‘Antikritiken’ [...] hätten in dem nun volle 75 Jahre währenden Streit um Webers ‘These’ daher eigentlich die wichtigsten zusätzlich zu lesenden Texte sein müssen!”

²⁵⁹ Max Weber, “Primera respuesta a Karl Fischer” [1907], citado en Wilhelm Hennis, *op. cit.*, p. 14. He utilizado aquí mi traducción de la respuesta de Weber a Fischer, la cual apareció en *Sociológica*, *op. cit.*, p. 214.

²⁶⁰ Max Weber, “segunda respuesta a Karl Fischer” [1908], citada en Wilhelm Hennis, *op. cit.*, pp. 15-16, también aquí he utilizado mi propia traducción del número monográfico de *Sociológica*, *op. cit.*, pp. 225-226, nota 5.

²⁶¹ Wilhelm Hennis, *op. cit.*, p. 16.

²⁶² *Idem.*

²⁶³ *Ibid.*, p. 19.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 20. Aunque Hennis no cita textualmente el pasaje relevante, sino que más bien lo parafrasea, éste puede encontrarse en: Max Weber, “Mi palabra final a mis críticos”, *EP*, p. 463, el cual dice a la letra: “[...] la razón por la cual, a pesar de todo, hablamos de tal ‘espíritu’ en el contexto de estos sistemas reside —para repetirlo— en el hecho de que la mentalidad designada de esta manera, o varias de sus posibles actitudes, nos parecen especialmente ‘adecuadas’ precisamente para aquellas formas de organización. Por razones *internas*, parecen tener una ‘afinidad electiva’ (*wahlverwandt*) con ellas, pero sin que necesariamente estén por eso atadas a ellas en cada caso particular, incluso en la mayoría de los casos o en un promedio de ellos”.

²⁶⁵ Max Weber, “Mi palabra final a mis críticos”, *EP*, p. 465.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 493.

²⁶⁷ Wilhelm Hennis, *op. cit.*, p. 22.

²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 22-23.

²⁶⁹ *Ibid.*, pp. 24-32.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 33-34. La página de la “introducción a la ética económica de las religiones universales” [1916] citada por Hennis puede encontrarse en Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, José Almaraz y Julio Carabaña (trads.), Madrid, Taurus, 1983, p. 215, donde la mencionada “célebre cita” dice a la letra: “En general, todos los tipos de ética práctica que se orientaron sistemática y unívocamente hacia metas fijas de salvación fueron ‘rationales’, en parte en el mismo sentido del metodismo formal, pero en parte también en el sentido de la diferenciación de lo normativamente ‘válido’ y lo empíricamente dado. Este tipo de procesos de racionalización que acabamos de mencionar es lo que nos interesará en lo siguiente”.

²⁷¹ *Ibid.*, pp. 7, 38, 42.

²⁷² *Ibid.*, pp. 46-53.

²⁷³ *Ibid.*, pp. 55-58.

²⁷⁴ *Ibid.*, pp. 70-73.

²⁷⁵ *Ibid.*, pp. 87-88. La cita que Hennis toma de la lección inaugural de Weber en Friburgo, durante mayo de 1895, puede encontrarse traducida en Max Weber, “el Estado nacional y la política económica alemana”, *Escritos políticos*, vol. I, José Aricó (ed.), México, Folios, 1982, p. 17: “[...] la noción de que la ciencia del *hombre*, y por lo tanto la economía política, debe preocuparse ante todo por la *calidad de los hombres* que son formados y alimentados por esas condiciones de vida económicas y sociales”.

²⁷⁶ Max Weber, “el Estado nacional y la política económica alemana”, *op. cit.*, p. 16, citada por Hennis, *op. cit.*, pp. 87, 138 (naturalmente que en la versión original alemana).

²⁷⁷ Wilhelm Hennis, *op. cit.*, p. 109.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 113: “Nachweis, daß seine Fragen keine exzentrischen waren, sondern aufs engste den Fragen korrespondierten, die seine Zeitgenossen, auf der Suche nach der neuen ‘Stellung des Menschen im Kosmos’ zwischen Dilthey und Scheler bestimmten”.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 114: “Immerhin: es könnte ja sein, daß von Webers Werk, zentriert um das Schicksal des modernen Menschen, dadurch, daß es *uns* bewußt macht, welche Fragen *wir nicht* mehr stellen, die Kraft zur Anregung *neuen* Fragen ausgehen könnte”.

²⁸⁰ *Ibid.*, p. 162.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 147.

²⁸² *Ibid.*, pp. 173-174.

²⁸³ “Die Spuren Nietzsches im Werk Max Webers”, título del capítulo cuarto de Hennis, *op. cit.*, pp. 167-191.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 218: “[...] seine Soziologie ist keine an den Ideen der Freiheit und Gleichheit orientierte Gesellschaftslehre, sondern ganz im Sinne Nietzsches eine Theorie der ‘Herrschaftscomplexe’. Sollte Weber ein Liberaler gewesen sein, so wäre er derjenige unter ihnen, für den das Problem der Führung und ihre Qualität vor allen anderen politischen und gesellschaftlichen Fragen rangierte”.

²⁸⁵ Max Weber, “Mi palabra final a mis críticos”, *EP*, p. 495.

²⁸⁶ Max Weber, *EP*, pp. 97-98, final de la nota 8.

²⁸⁷ Cfr. Christian Gneuss y Jürgen Kocka (comps.), *Max Weber. Ein Symposium*, Múnich, DTV, 1988.

²⁸⁸ “Max Weber und die Welt von heute. Eine Diskussion mit Wilhelm Hennis, Wolfgang Mommsen und Pietro Rossi”, en Christian Gneuss y Jürgen Kocka (comps.), *op. cit.*, p. 207.

²⁸⁹ *Idem*, “De ahí que esta pregunta por el tipo de ser humano, por el destino de la humanidad, era su cuestión central, la cual no es posible pensarla sin la influencia de Nietzsche”.

²⁹⁰ *Idem*.

²⁹¹ Max Weber, *EP*, p. 287.

²⁹² “Max Weber und die Welt von heute...”, en Christian Gneuss y Jürgen Kocka (comps.), *op. cit.*, pp. 207-208.

²⁹³ *Ibid.*, p. 210.

²⁹⁴ *Idem*.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 201.

²⁹⁶ *Ibid.*, pp. 204-205.

²⁹⁷ *Ibid.*, pp. 208-209.

²⁹⁸ *Ibid.*, p. 211.

²⁹⁹ *Idem*.

- ³⁰⁰ *Ibid.*, p. 212.
- ³⁰¹ *Idem.*
- ³⁰² *Ibid.*, p. 213.
- ³⁰³ Richard van Dülmen, “Protestantismus und Kapitalismus. Max Weber These im Licht der neueren Sozialgeschichte”, en Christian Gneuss y Jürgen Kocka (comps.), *Max Weber. Ein Symposium, op. cit.*, pp. 88-101.
- ³⁰⁴ Max Weber, *EP*, p. 152.
- ³⁰⁵ Richard van Dülmen, “Protestantismus und Kapitalismus...”, *op. cit.*, p. 92.
- ³⁰⁶ *Ibid.*, p. 96.
- ³⁰⁷ *Ibid.*, p. 97.
- ³⁰⁸ *Ibid.*, p. 98.
- ³⁰⁹ *Ibid.*, pp. 98-99.
- ³¹⁰ *Ibid.*, p. 99.
- ³¹¹ *Ibid.*, p. 100.
- ³¹² *Ibid.*, pp. 100-101.
- ³¹³ Larry Ray, “The Protestant Ethic Debate”, en R. J. Anderson *et al.* (eds.), *Classic Disputes in Sociology*, Londres, Unwin Hyman, 1987, pp. 97-125.
- ³¹⁴ *Ibid.*, pp. 106-115.
- ³¹⁵ *Ibid.*, p. 110.
- ³¹⁶ *Ibid.*, p. 115.
- ³¹⁷ *Ibid.*, p. 118.
- ³¹⁸ *Ibid.*, p. 119.
- ³¹⁹ *Ibid.*, p. 121.
- ³²⁰ *Ibid.*, p. 124.
- ³²¹ Alan Bloom, *The Closing of American Mind: How Higher Education has Failed Democracy and Impoverished the Souls of Today's Students*, Nueva York, Simon & Schuster, 1987.
- ³²² *Ibid.*, pp. 141-156.
- ³²³ *Ibid.*, pp. 208-209.
- ³²⁴ *Ibid.*, pp. 141-156, 194-195, 208-211, 337-338.
- ³²⁵ Ver Luciano Pellicani, “Weber and the Myth of Calvinism”, *Telos. A Quarterly Journal of Critical Thought*, núm. 75, primavera de 1988, pp. 57-86.
- ³²⁶ *Ibid.*, p. 62.
- ³²⁷ *Ibid.*, pp. 57-58.

328 *Ibid.*, p. 58.

329 *Ibid.*, pp. 59-66.

330 *Ibid.*, p. 67-70.

331 *Ibid.*, pp. 69-70.

332 *Ibid.*, pp. 71-81.

333 *Ibid.*, pp. 81-84.

334 *Ibid.*, p. 84.

335 *Idem.*

336 Luciano Pellicani, "Weber and the Myth of Calvinism", *op. cit.*, p. 85.

337 *Idem.*

338 Ver Luciano Pellicani, *Saggio sulla genesi del capitalismo. Alle origini della Modernità*, Milán, Sugarco, 1988, traducido al inglés como *The Genesis of Capitalism and the Origins of Modernity*, James G. Colbert (trad.), Nueva York, Telos Press, 1994, pp. 27-61. Aquí citaremos esta traducción por ser la única a la que tuvimos acceso.

339 Luciano Pellicani, *The Genesis of Capitalism...*, *op. cit.*, p. 73.

340 *Idem.*

341 *Ibid.*, p. 74.

342 *Ibid.*, p. 76.

343 *Ibid.*, p. 77.

344 *Ibid.*, p. 78.

345 *Ibid.*, p. 80.

346 Guy Oakes, "Farewell to *The Protestant Ethic*?", *Telos*, núm. 78, invierno de 1988/1989, p. 82.

347 *Ibid.*, pp. 85-86.

348 *Ibid.*, p. 87.

349 *Ibid.*, pp. 87-88.

350 *Ibid.*, pp. 88-89.

351 *Ibid.*, pp. 89-90.

352 *Ibid.*, p. 91.

353 *Ibid.*, p. 93.

354 *Idem.*

355 *Ibid.*, p. 94.

356 Ver Paul Piconne, "Rethinking Protestantism, Capitalism and a Few Other Things", *Telos*, núm. 78,

invierno de 1988/1989, pp. 95-108.

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 97.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 98.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 100.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 107.

³⁶¹ Luciano Pellicani, "Reply to Guy Oakes", *Telos*, núm. 81, otoño de 1989, pp. 63-76.

³⁶² *Ibid.*, p. 63

³⁶³ *Ibid.*, pp. 64-67.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 68.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 69.

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 70.

³⁶⁷ *Idem.*

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 71.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 72.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 73.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 75.

³⁷² *Ibid.*, p. 76.

³⁷³ *Idem.*

³⁷⁴ Ver Guy Oakes, "Four Questions Concerning *The Protestant Ethic*", *Telos*, núm. 81, otoño de 1989, pp. 77-86.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 77, nota 2.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 80.

³⁷⁷ *Ibid.*, nota 12, donde Oakes advierte lo siguiente: "La antítesis colocada en el extremo opuesto a la posición de Pellicani en este tema parece ser el punto de vista de Hennis, quien sostiene que Weber no formuló claramente su problemática hasta que no se involucró en la polémica con sus primeros críticos. Específicamente su cuestión central, según Hennis, no fue claramente formulada sino hasta su respuesta final a Rachfahl (1910), cinco años después de haber publicado sus ensayos originales sobre la ética protestante. Ver Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1987, pp. 16 y 21".

³⁷⁸ *Ibid.*, pp. 80-81: "Debido a que hice notar que Pellicani ignora este material, él procede a inferir que yo 'insinué' que su interpretación de Weber es 'básicamente deshonesto' y de esta manera traslada un punto fáctico, obvio y relativamente inocuo, al plano de la ética".

³⁷⁹ Ver mi traducción de esta importante respuesta en Max Weber, *EP*, pp. 461-521.

³⁸⁰ *Ibid.*, especialmente pp. 495-510.

³⁸¹ Guy Oakes, "Four Questions Concerning *The Protestant Ethic*", *op. cit.*, p. 81.

- 382 *Idem.*
- 383 *Ibid.*, p. 82.
- 384 *Idem.*
- 385 *Ibid.*, p. 84, nota 25.
- 386 *Ibid.*, p. 84.
- 387 *Ibid.*, pp. 85-86.
- 388 Walter L. Wallace, "Max Weber's *Two Spirits of Capitalism*", *Telos*, núm. 81, otoño de 1989, pp. 86-90.
- 389 *Ibid.*, p. 90.
- 390 Ver Malcolm H. MacKinnon, "Part I: Calvinism and the Infallible Assurance of Grace. The Weber Thesis Reconsidered", *British Journal of Sociology*, vol. 39, núm. 1, 1988, pp. 143-177, y "Part II: Weber's Exploration of Calvinism: The Undisputed Provenance of Capitalism", *British Journal of Sociology*, vol. 39, núm. 2, 1988, pp. 178-210.
- 391 *Ibid.*, pp. 144-145.
- 392 *Ibid.*, p. 195.
- 393 *Ibid.*, p. 151.
- 394 *Ibid.*, p. 152.
- 395 *Ibid.*, pp. 178-179.
- 396 *Ibid.*, pp. 180-181.
- 397 Ver David Zaret, *The Heavenly Contract: Ideology and Organization in Pre-Revolutionary Puritanism*, Chicago, Chicago University Press, 1985.
- 398 David Zaret, "The Use and Abuse of Textual Data", en Hartmut Lehmann y Guenther Roth (comps.), *The Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 245-272.
- 399 *Ibid.*, p. 247.
- 400 *Ibidem.*
- 401 *Ibid.*, pp. 250-252.
- 402 *Ibid.*, pp. 252-253.
- 403 *Ibid.*, pp. 256-257.
- 404 *Ibid.*, pp. 257-264.
- 405 *Ibid.*, pp. 267-270.
- 406 *Ibid.*, pp. 270-271.
- 407 Ver Kaspar von Greyerz, "Biographical Evidence on Predestination, Covenant, and Special Providence", en Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *The Protestant Ethic, op. cit.*, pp. 273-284. Ver especialmente su conclusión en la página 283 donde afirma: "[...] concuerdo con Malcolm MacKinnon en la necesidad de reducir

el énfasis sobre el papel desempeñado por la doctrina de la predestinación en el protestantismo inglés, aunque por razones muy diferentes a las suyas. A diferencia de Max Weber, no veo una necesidad forzosa de asociar el ascetismo intramundano exclusivamente con el predestinacionismo, es decir, con la creencia en la doble predestinación. Considero, sin embargo, que tal ascetismo constituye un rasgo inequívoco del protestantismo inglés del siglo XVII, por lo menos en su variedad más estricta. Éste era una expresión del predestinacionismo, pero al mismo tiempo, y conforme avanzó el siglo, cada vez más de providencialismo. Si fomentó o no el ‘espíritu del capitalismo’ weberiano es ya una cuestión diferente que no me propongo tratar aquí”.

⁴⁰⁸ Ver Guy Oakes, “The Thing That Would Not Die: Notes on Refutation”, en Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *The Protestant Ethic, op. cit.*, pp. 285-294.

⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 290.

⁴¹⁰ *Ibid.*, pp. 291-292.

⁴¹¹ *Ibid.*, p. 292, nota 17.

⁴¹² *Ibid.*, p. 293.

⁴¹³ *Ibid.*, p. 294.

⁴¹⁴ Ver Max Weber, “Mi palabra final a mis críticos”, *EP*, p. 517, final de la nota 30. Este mismo párrafo es citado por Malcolm H. MacKinnon en “the longevity of the Thesis: a critique of the critics”, en Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *The Protestant Ethic, op. cit.*, p. 225.

⁴¹⁵ Ver David Zaret, *The Heavenly Contract...*, *op. cit.*; “Calvin, Covenant Theology and the Weber Thesis”, *British Journal of Sociology*, vol. 43, núm. 2, 1992, pp. 369-391, y “The Use and Abuse of Textual Data”, en Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *op. cit.*, pp. 245-272.

⁴¹⁶ Ver Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, 2 vols., Fráncfort, 1988, y “Einleitung. Religion, politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung: Die okzidentalen Sonderentwicklung”, en Wolfgang Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1988, pp. 11-128. La influencia de estas obras de Schluchter para la preparación de mi edición crítica, en 2003, de los célebres ensayos weberianos, especialmente por la importancia fundamental de la categoría de *Lebensführung*, está reconocida expresamente en Max Weber, *EP*, pp. 299-300.

⁴¹⁷ Ver Wolfgang J. Mommsen, *The Political and Social Theory of Max Weber*, Chicago, the University of Chicago Press, 1989.

⁴¹⁸ *Ibid.*, capítulos 9 y 10, pp. 133-165.

⁴¹⁹ Ver Gina Zabłudovsky, *La dominación patrimonial en la obra de Max Weber*, México, FCE, 1989, y también la tesis que le sirve de base en Gina Zabłudovsky, *Poder y dominación en la sociología del Oriente de Max Weber*, tesis de doctorado en sociología, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, 1989.

⁴²⁰ Ver Francisco Galván *et al.*, *Max Weber: elementos de sociología*, México, UAP/UAM-Azcapotzalco, 1985.

⁴²¹ Ver Nora Rabotnikof, *Max Weber: desencanto, política y democracia*, México, UNAM, 1989, p. 121: “Desde la aparición de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* se suscitó una interminable y aguda polémica (cuyos coletazos agónicos todavía es posible sentir en algunos ámbitos académicos), en torno a los orígenes del capitalismo y, más general, en torno a la interpretación weberiana de la historia entendida como determinación lineal de la superestructura por la estructura”.

⁴²² Ver Alan Sica, *Weber, Irrationality and Social Order*, Berkeley, University of California Press, 1988, pp. 1-5, 225-263.

⁴²³ *Ibid.*, pp. 157-172.

⁴²⁴ *Ibid.*, pp. 162-163, 171.

⁴²⁵ *Ibid.*, p. 162.

⁴²⁶ *Ibid.*, pp. 160, 164.

⁴²⁷ *Ibid.*, p. 263.

⁴²⁸ Lawrence A. Scaff, *Fleeing the Iron Cage. Culture, Politics, and Modernity in the Thought of Max Weber*, Berkeley, University of California Press, 1989, ver especialmente la p. xi del prefacio donde Scaff menciona que el libro lo redactó en la Universidad de Friburgo, donde participó por un año en el *Seminar für wissenschaftliche Politik*, dirigido por Wilhelm Hennis, y aunque también menciona la influencia de Sheldon Wolin y Wolfgang J. Mommsen, es al primero a quien más abiertamente le rinde reconocimiento, prácticamente en calidad de *Vatertutor*: “I have benefited especially from the generous counsel, encouragement, and friendship of Wilhelm Hennis, whose writings and acute suggestions have proved especially helpful for moving this study towards completion” (p. xi). Otras instancias del libro donde Scaff cita la influencia de Hennis se encuentran en las pp. 5, 27, 30, 75, 89, 128, 130, 141, 157, 184.

⁴²⁹ *Ibid.*, pp. 87-93.

⁴³⁰ *Ibid.*, capítulo 4, “The Sociology of Culture and Simmel”, pp. 121-151, y también en la conclusión del libro, pp. 232-241.

⁴³¹ De Epimeteo, “el que reflexiona después de los hechos”, hermano de Prometeo, el previsor, aceptó casarse con la nefasta Pandora a pesar de las advertencias de su hermano con respecto a no aceptar ningún regalo de los Dios.s, pues éste vendría disfrazado como un bien, pero para provocar un gran daño a los mortales, como ocurrió cuando Pandora, la “omnidotada”, abrió su caja. [nota del autor.]

⁴³² Lawrence Scaff, *op. cit.*, pp. 88-89.

⁴³³ *Ibid.*, p. 89.

⁴³⁴ Ver Luis F. Aguilar Villanueva, *Weber: la idea de ciencia social*, 2 vols., México, UNAM/Porrúa, 1988, y 1989, 817 pp.

⁴³⁵ Aunque por enfoque, temática central e interés teórico, el libro de Aguilar Villanueva está emparentado con un subgénero específico de literatura especializada, de larga tradición, en torno a la metodología y la teoría de la ciencia de Max Weber, en mi opinión, que por ahora no puedo demostrar, considero que supera prácticamente todo lo escrito durante el siglo XX sobre esta cuestión. Pienso fundamentalmente en las siguientes obras donde la comparación acaba por ser favorable al trabajo de Luis Aguilar: Alexander von Schelting, *Max Webers Wissenschaftslehre. Das logische Problem der historischen Kulturerkenntnis. Die Grenzen der Soziologie des Wissens*, Tubinga, Mohr, 1934; Hans Oppenheimer, *Die Logik der soziologischen Begriffsbildung*, Tubinga, Mohr, 1925; B. Pfister, *Die Entwicklung zum Idealtypus*, Tubinga, Mohr, 1928; Dieter Heinrich, *Die Einheit der Wissenschaftslehre Max Webers*, Tubinga, Mohr, 1952; Peter Winch, *The Idea of a Social Science*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1958; Judith Janoska-bendl, *Methodologische Aspekte des Idealtypus. Max Weber und die Soziologie der Geschichte*, Berlín, Duncker & Humblot, 1965 (hay traducción castellana en Buenos Aires, sur, 1972); H. H. Brunn, *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Copenhagen, Munksgaard, 1972; Walter Garrison Runciman, *Crítica de la filosofía de las ciencias sociales de Max Weber*, Eduardo Peña (trad.), México, FCE, 1976; Thomas Burger, *Max Weber's Theory of Concept Formation. History, Laws, and Ideal*

Types, Durham, Duke University Press, 1976; Rainer Prewo, *Max Webers Wissenschaftsprogramm*, Fráncfort, Suhrkamp, 1979; Jeffrey C. Alexander, *The Classical Attempt at Theoretical Synthesis: Max Weber*, vol. III de *Theoretical Logic in Sociology*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1983; Toby E. Huff, *Max Weber and the Methodology of the Social Sciences*, New Brunswick, Nueva Jersey, Transaction Books, 1984; Guy Oakes, *Weber and Rickert: Concept Formation in the Cultural Sciences*, Cambridge, mit Press, 1988; Fritz Ringer, *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1997; Susan J. Heckman, *Max Weber, el tipo ideal y la teoría social contemporánea* [1983], Ángel F. Nebbia Diesing (trad.), México, UAM/McGraw Hill, 1999. Hay, no obstante, un volumen colectivo publicado en 1994 en Alemania que con las aportaciones, entre otros, de Tenbruck, Hennis, Schluchter, Freund, Weiß y Lichtblau constituye un excelente rival, o mejor aún, un magnífico complemento, a la aportación de Aguilar Villanueva, ver Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (comps.), *Max Webers Wissenschaftslehre*, Fráncfort, Suhrkamp, 1994.

⁴³⁶ Ver Luis F. Aguilar, *Weber: la idea de ciencia social*, *op. cit.*, vol. I, “La tradición”, pp. 251-278.

⁴³⁷ *Ibid.*, vol. II, “La innovación”, especialmente pp. 709-795.

⁴³⁸ *Ibid.*, pp. 607-637.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 607.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 605.

⁴⁴¹ *Ibid.*, pp. 607-608.

⁴⁴² *Ibid.*, p. 611.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 612.

⁴⁴⁴ *Ibid.*, p. 613.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 614.

⁴⁴⁶ *Ibid.*, p. 615.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 618.

⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 633.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, pp. 634-635.

⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 620.

⁴⁵¹ Max Weber, “Primera respuesta a Karl Fischer” [1907], Francisco Gil Villegas (trad.), *Sociológica*, *op. cit.*, p. 212.

⁴⁵² Ver Max Weber, *EP*, pp. 288-289.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁵⁴ Max Weber, “Mi palabra final a mis críticos”, *EP*, p. 495.

⁴⁵⁵ Wilhelm Hennis, *op. cit.*, p. 11.

⁴⁵⁶ Ephraim Fischhoff, “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism: The History of a Controversy” [1944], reproducido en Shmuel N. Eisenstadt (ed.), *The Protestant Ethic and Modernization: A Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968, especialmente pp. 78-81.

⁴⁵⁷ Reinhard Bendix, *Max Weber*, Oyuela de Grant (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1970, p. 77.

⁴⁵⁸ Anthony Giddens, *Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 131.

⁴⁵⁹ Reinhard Bendix, *Max Weber, op. cit.*, p. 77.

⁴⁶⁰ Max Weber, *EP*, p. 152. Las cursivas han sido agregadas a esta transcripción a fin de resaltar el carácter preliminar de la investigación de Weber como paso preparatorio a la posterior tarea de hacer juicios de imputación causal, así como su rechazo a postular una causalidad genética de la ética protestante sobre el nacimiento del capitalismo moderno.

⁴⁶¹ Ver Max Weber, “Antikritisches zum Geist des Kapitalismus” [1910], *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 30, 1910, pp. 176-202, reproducido en Johannes Winckelmann (ed.), *Max Weber Kritiken und Antikritiken. Die protestantische Ethik II*, Hamburgo, Siebenstern, 1978, especialmente pp. 164-165, 169, 173.

⁴⁶² Ver Max Weber, “Posibilidad objetiva y causación adecuada en la consideración causal de la historia” [1906], *Ensayos de metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1973, pp. 150-174.

⁴⁶³ Max Weber, “Mi palabra final a mis críticos”, *EP*, pp. 518, 520.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, pp. 516-517.

⁴⁶⁵ Ver Jacques Le Goff, “Préface” a Max Weber, *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Jacques Chevy (trad.), París, loisirs, 1990, pp. 7-24.

⁴⁶⁶ Jacques Le Goff, “Préface”, *op. cit.*, pp. 9-10.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, pp. 10-12.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, pp. 11-12.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 13.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 14.

⁴⁷¹ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 16.

⁴⁷³ *Ibid.*, pp. 16-17.

⁴⁷⁴ Ver Max Weber, *EP*, pp. 167, 188, 234, 236, así como mis cuatro notas críticas respectivas en las páginas 325, 333 y 342. En mi “Introducción del editor”, aclaro también el contexto de la ausencia del término del *desencantamiento del mundo* en la primera versión de los ensayos de 1904-1905. Ver *op. cit.*, pp. 17-19.

⁴⁷⁵ Jacques Le Goff, “Préface”, *op.cit.*, p. 17.

⁴⁷⁶ *Idem.*

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 18, Le Goff toma esa cita del siguiente trabajo del historiador alemán traducido al francés: Jürgen Kocka, “Max Weber et l'histoire. Derniers développements en République Fédérale d'Allemagne”, *Revue de synthèse*, núm. 107, 1986.

⁴⁷⁸ Jacques Le Goff, “Préface”, *op. cit.*, p. 18.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, pp. 19-20.

- ⁴⁸¹ *Ibid.*, pp. 20-21.
- ⁴⁸² *Ibid.*, p. 22.
- ⁴⁸³ *Ibid.*, pp. 22-23.
- ⁴⁸⁴ Mario Rainer Lepsius, “Interessen und Ideen. Die Zurechnungsproblematik bei Max Weber”, *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1990, pp. 31-43.
- ⁴⁸⁵ Max Weber, “introducción general”, *EP*, p. 66., citado (en su versión original alemana) por Mario Rainer Lepsius, *Interesen, Ideen und Institutionen*, *op. cit.*, p. 32.
- ⁴⁸⁶ Mario Rainer Lepsius, *op. cit.*, p. 33.
- ⁴⁸⁷ *Idem.*
- ⁴⁸⁸ *Idem.*
- ⁴⁸⁹ *Ibid.*, pp. 36-37.
- ⁴⁹⁰ *Ibid.*, p. 37.
- ⁴⁹¹ Ver Max Weber, “Mi palabra final a mis críticos” [1910], *EP*, p. 506, citado en su versión original alemana por Lepsius, *op. cit.*, p. 37.
- ⁴⁹² Mario Rainer Lepsius, *op. cit.*, p. 39.
- ⁴⁹³ *Ibid.*, p. 40.
- ⁴⁹⁴ *Ibid.*, pp. 40-41.
- ⁴⁹⁵ Max Weber, *EP*, p. 152, párrafo citado por Lepsius, *op. cit.*, p. 42.
- ⁴⁹⁶ Mario Rainer Lepsius, *op. cit.*, p. 43.
- ⁴⁹⁷ *Idem.*
- ⁴⁹⁸ Ver Hartmann Tyrell, “Worum geht es in der ‘Protestantischen Ethik’? Ein Versuch zum besseren Verständnis Max Webers”, en *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte*, Freiburg im breisgau, vol. 41, núm. 2, 1990, pp. 130-177. La crítica de Tyrell a la estéril, por ya superada, posición polémica tanto de MacKinnon como de Pellicani, y de “prácticamente todo el grupo que escribe en la revista *Telos*”, se encuentra al inicio de su artículo, en la nota 2 de la página 130. Tyrell da a entender que por desconocer los avances de la discusión realizados en Alemania durante las décadas de los setenta y los ochenta sobre el significado de la obra de Weber, algunos autores fuera de ese ámbito cultural, como son MacKinnon y Pellicani, cometen típicos errores de interpretación, repetidos por ignorancia de lo previamente escrito a lo largo de cerca de noventa años de debate y que fácilmente podrían evitarse si tan sólo se presta atención a lo producido recientemente en Alemania sobre este tema. Ya no se pierde el tiempo en polemizar sobre si la tesis weberiana es causalmente correcta o no, desde el momento en que los parámetros de interpretación se ubican ya, después de las aportaciones de Tenbruck, Schluchter y Hennis, en una dimensión mucho más adecuada, integral y apropiada para entender los propósitos planteados por Max Weber en su investigación.
- ⁴⁹⁹ *Ibid.*, pp. 131-132.
- ⁵⁰⁰ *Ibid.*, p. 132.
- ⁵⁰¹ Ver Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Andrés Sánchez Pascual (trad.), Madrid, Alianza, 1975, pp. 111-186.

- ⁵⁰² Hartmann Tyrell, *op. cit.*, p. 133.
- ⁵⁰³ *Ibid.*, p. 136.
- ⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 138, nota 25.
- ⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 141.
- ⁵⁰⁶ *Ibid.*, pp. 143-144, 149-150.
- ⁵⁰⁷ *Ibid.*, pp. 152-153.
- ⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 155. Ver nuestro análisis de esa influencia en *supra*, capítulo I, pp. 103-107.
- ⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 156.
- ⁵¹⁰ Friedrich Nietzsche, “¿Qué significan los valores ascéticos?”, *La genealogía de la moral*, *op. cit.*, p. 156, citado en su versión original alemana por Hartmann Tyrell, *op. cit.*, p. 157.
- ⁵¹¹ Hartmann Tyrell, *op. cit.*, p. 157.
- ⁵¹² *Ibid.*, p. 158.
- ⁵¹³ *Ibid.*, p. 159.
- ⁵¹⁴ *Ibid.*, p. 168.
- ⁵¹⁵ *Ibid.*, pp. 160-161.
- ⁵¹⁶ *Ibid.*, p. 170.
- ⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 171.
- ⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 172.
- ⁵¹⁹ *Ibid.*, p. 173.
- ⁵²⁰ Eugène Fleischmann, “De Weber à Nietzsche”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. V, núm. 2, 1964, pp. 190-238.
- ⁵²¹ Ver Hartmann Tyrell, “Gewalt, Zwang und die Institutionalisierung von Herrschaft: Versuch einer Neueinterpretation von Max Webers Herrschaftsbegriff”, en H. Pohlmann (ed.), *Person und Institution: Helmuth Schelsky gewidmet*, Würzburg, Ergon, 1980, pp. 59-92; Hartmann Tyrell, “Ist der Webersche Bürokratietypus ein objektiver Richtigkeitstypus? Anmerkungen zu einer these von Renate Mayntz”, *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 10, núm. 1, 1981, pp. 38-49.
- ⁵²² Ver Hartmann Tyrell, “Das Religiöse in Max Webers Religionssoziologie”, *Saeculum*, vol. 43, 1992, pp. 172-230; Hartmann Tyrell, “Intellektuelensreligiosität, ‘Sinn’-Semantik, Brüderlichkeitsethik. Max Weber im Verhältnis zu Tolstoi und Dostojewski”, en Anton sterbling y Heinz Zipprian (eds.), *Max Weber und ÖstEuropa*, Hamburgo, Krämer, 1997, pp. 25-58; Hartmann Tyrell, “Max Weber: Wertkollision und Christliche Werte”, *Zeitschrift für Evangelische Ethik*, vol. 37, 1993, pp. 121-138; Volkhard Krech y Hartmann Tyrell (eds.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg, Ergon, 1995; Hartmann Tyrell, “Kampf der Götter-Polytheismus der Werte. Variationen zu einen Thema von Max Weber”, *Sociologia Internationalis*, vol. 37, 1999, pp. 157-187; Hartmann Tyrell, “Antagonismus der Werte-etisch”, en Hans Kippenberg y Martin Riesebrodt (eds.), *Max Webers ‘Religionssystematik’*, Tubinga, Mohr, 2001, pp. 315-333.

¹ Ver Peter Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assessments 1*, 4 vols., y *Critical Assessments 2*, 4 vols., Londres, Routledge, 1991, 2 850 pp.

² Peter Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assessments 1*, *op. cit.*, vol. III, “Economics and Economic History”, y *Max Weber Critical Assessments 2*, *op. cit.*, vol. II, “The Protestant Ethic Thesis”.

³ Peter Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assessments 2*, vol. II, “The Protestant Ethic Thesis”. *op. cit.*, p. 55.

⁴ *Ibid.*, pp. 56-59.

⁵ *Ibid.*, p. 59.

⁶ Ver María José Fariñas Dulce, *La sociología del derecho de Max Weber*, Madrid, civitas, 1991. Esta edición es una versión considerablemente aumentada de la tesis doctoral de Fariñas publicada previamente en México, ver María José Fariñas Dulce, *La sociología del derecho de Max Weber*, México, UNAM, 1989. Aquí citaremos la versión española más extensa de 1991.

⁷ María José Fariñas Dulce, *op. cit.*, p. 362: “No se trata pues de entrar a analizar el capitalismo moderno en sus orígenes y funcionamiento”.

⁸ *Ibid.*, pp. 364-368.

⁹ Ver Derek Sayer, *Capitalism and Modernity. An excursus on Marx and Weber*, Londres, Routledge, 1991.

¹⁰ *Ibid.*, p. 3: “Of course, what I argue here is not without precedent, and owes much to the earlier work of others, notably Karl Löwith’s classic essay; still to my mind, the best study yet written on Marx and Weber”; *ibid.*, p. 157: “Karl Löwith’s classic essay, *Max Weber and Karl Marx* remains unsurpassed, to my mind, as an account of what Weber understood by ‘rationalization’, and the many affinities between his views and Marx’s”.

¹¹ *Ibid.*, pp. 123 y 152.

¹² *Ibid.*, p. 123.

¹³ *Ibid.*, p. 129.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 129-130.

¹⁵ *Ibid.*, p. 130: “Weber by no means held that Protestantism ‘caused’ capitalism. The latter was for him the product of a long and very complex chain of contingencies, ably reconstructed by Randall Collins in 1986. But it is, he maintains, the social ethic of ascetic Protestantism which ‘stood at the cradle of the modern economic man’, the subject of this very peculiar and intensely moral economy. The affinities between the Protestant Ethic and the ‘spirit of capitalism’ are therefore legion”. Cfr. También Max Weber, *EP*, p. 277.

¹⁶ Derek Sayer, *op. cit.*, p. 133, donde cita el siguiente párrafo de la *EP*, p. 273, para apoyar dicha interpretación de una causalidad muy indirecta: “[...] la valoración ética del trabajo incesante, continuado y sistemático en la profesión, como medio ascético superior y como comprobación absolutamente segura y visible de regeneración y de autenticidad de la fe, tenía que constituir la más poderosa expansión de la concepción de la vida que hemos llamado ‘espíritu del capitalismo’”.

¹⁷ Derek Sayer, *op. cit.*, pp. 133, 143-148.

¹⁸ Ralph Schroeder, *Max Weber and the Sociology of Culture*, Londres, Sage Publications, 1992.

¹⁹ *Ibid.*, p. 2. Schroeder sintetiza también los resultados de su investigación de manera consecuente al afirmar, en la página 141, que “Hemos visto que a pesar del carácter fragmentario de los escritos weberianos, éstos se

encuentran unificados por el siguiente interés central: ofrecer una rendición de cuentas del papel de la cultura en la vida social. Y aunque Weber no propone una teoría del cambio cultural de manera sistemática, hemos sido capaces, no obstante, de llegar a una comprensión analíticamente consistente de ésta”.

²⁰ *Ibid.*, pp. 17-27.

²¹ *Ibid.*, p. 109.

²² *Ibid.*, p. 151. Más adelante, Schroeder reitera la idea del predominio del protestantismo en el surgimiento del racionalismo occidental moderno cuando afirma en la página 154: “Otros factores pudieron haber desempeñado un importante papel en el surgimiento del racionalismo occidental. Sin embargo, lo que Weber reclama es haber puesto al descubierto un solo factor (necesario) en este desarrollo”.

²³ *Ibid.*, pp. 155-158.

²⁴ *Ibid.*, pp. 156-157.

²⁵ *Ibid.*, pp. 160-163.

²⁶ Ver Stephen Kalberg, “Culture and the Locus of Work in Contemporary Western Germany: A Weberian Configurational Analysis”, en Richard Münch y Neil J. Smelser (eds.), *Theory of Culture*, Berkeley, University of California Press, 1992, pp. 324-365; y Klaus Eder, “Culture and Crisis: Making Sense of the Crisis of the Work Society”, en *ibid.*, pp. 366-399.

²⁷ Stephen Kalberg, *op. cit.*, pp. 326-329; Klaus Eder, *op. cit.*, pp. 378-382.

²⁸ Stephen Kalberg, *op. cit.*, p. 357.

²⁹ Klaus Eder, *op. cit.*, p. 381.

³⁰ *Ibid.*, p. 388.

³¹ *Ibid.*, p. 389.

³² Richard Münch y Neil J. Smelser (eds.), *Theory of Culture*, *op. cit.*, p. xii.

³³ Ver Rafael llano Cifuentes, *La sociología comprensiva como teoría de la cultura. Un análisis de las categorías fundamentales del pensamiento de Max Weber*, Madrid, consejo superior de investigaciones científicas, 1992.

³⁴ *Ibid.*, p. 465.

³⁵ Ver Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, traducción y estudio preliminar de José María García Blanco, Madrid, Tecnos, 1985, especialmente pp. 50-51, 72-74, 135-138.

³⁶ Max Weber, “La ‘objetividad’ cognoscitiva en las ciencias sociales y la política social” [1904], *Ensayos de metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1973, especialmente pp. 53-79.

³⁷ Alfred Weber, *Kulturgeschichte als Kultursoziologie*, Leiden, 1935. Traducido al castellano como *Historia de la cultura*, Luis Recaséns Siches (trad.), México, 1941.

³⁸ Wolfgang Schluchter, “Zwei Wege von der Nationalökonomie zur Kultursoziologie. Max Weber und Alfred Weber” [“Dos caminos de la economía política a la sociología de la cultura: Max Weber y Alfred Weber”], en Hans G. Nutzinger (ed.), *Zwischen Nationalökonomie und Universalgeschichte. Alfred Webers Entwurf einer umfassenden Sozialwissenschaft in heutiger sicht*, Marburgo, Metropolis, 1995, pp. 199-221. La cita aquí traducida proviene de la página 220.

- ³⁹ Rafael llano Cifuentes, *op. cit.*, p. 434.
- ⁴⁰ *Ibid.*, p. 492.
- ⁴¹ *Ibid.*, p. 452.
- ⁴² *Ibid.*, p. 509, nota 62.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 509.
- ⁴⁴ *Ibid.*, pp. 164-165.
- ⁴⁵ Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- ⁴⁶ Paul Münich, "The Thesis before Weber: An Archaeology", en Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *op. cit.*, pp. 51-71.
- ⁴⁷ Friedrich Wilhelm Graf, "The German Theological Sources and Protestant Church Politics", en *ibid.*, pp. 27-49; Hans Rollmann, "Meet me in St. Louis: Troeltsch and Weber in America", en *ibid.*, pp. 357-383; Hubert Treiber, "Nietzsche's Monastery for Freer Spirits and Weber's Sect", en *ibid.*, pp. 133-159; Klaus Lichtblau, "The Protestant Ethic versus the 'New Ethic'", en *ibid.*, pp. 179-193; Harvey S. Goldman, "Weber's Ascetic Practices of the Self", en *ibid.*, pp. 161-177.
- ⁴⁸ Hartmut Lehmann, "The Rise of Capitalism: Weber versus Sombart", en *ibid.*, pp. 195-208.
- ⁴⁹ Thomas Nipperdey, "Max Weber, Protestantism, and the Debate around 1900", en *ibid.*, pp. 73-81.
- ⁵⁰ David Zaret, "The Use and Abuse of Textual Data", en *ibid.*, pp. 245-272, y Guy Oakes, "the things that Would not die: notes on refutation", en *ibid.*, pp. 285-294.
- ⁵¹ Kaspar von Greyerz, "Biographical Evidence on Predestination, Covenant, and Special Providence", en *ibid.*, pp. 273-284.
- ⁵² Gianfranco Poggi, "Historical Viability, Sociological Significance, and Personal Judgment", en *ibid.*, pp. 295-304.
- ⁵³ Malcolm MacKinnon, "The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics", en *ibid.*, pp. 211-243.
- ⁵⁴ *Ibid.*, p. 212.
- ⁵⁵ *Ibid.*, pp. 214-215.
- ⁵⁶ *Ibid.*, p. 222.
- ⁵⁷ *Ibid.*, p. 225.
- ⁵⁸ *Ibid.*, pp. 225-226.
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 232.
- ⁶⁰ *Ibid.*, p. 233.
- ⁶¹ *Ibid.*, pp. 242-243.
- ⁶² *Ibid.*, p. 243. Para la cita interna ver Max Weber, *Historia económica general*, *op. cit.*, p. 54.
- ⁶³ James A. Henretta, "The Protestant Ethic and the Reality of Capitalism in Colonial America", en Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *Weber's Protestant Ethic*, *op.cit.*, pp. 327-346.

- ⁶⁴ *Ibid.*, p. 343.
- ⁶⁵ Margaret C. Jacob y Matthew Kadane, “Missing, Now Found in the Eighteenth Century: Weber’s Protestant Capitalist”, *American Historical Review*, núm. 108, 2003, pp. 20-49.
- ⁶⁶ *Ibid.*, p. 24.
- ⁶⁷ Ver Michael Novak, *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York, The Free Press, 1993.
- ⁶⁸ *Ibid.*, p. 2.
- ⁶⁹ *Ibid.*, pp. 7-8.
- ⁷⁰ *Ibid.*, p. 10.
- ⁷¹ *Ibid.*, p. 11.
- ⁷² *Ibid.*, p. 12.
- ⁷³ *Ibid.*, pp. 17-33. En el capítulo dedicado a la década de los años treinta de la presente investigación, también ofrecimos ya una discusión de las características y peculiaridades de este libro de Fanfani.
- ⁷⁴ *Ibid.*, pp. 34-35.
- ⁷⁵ *Ibid.*, p. 231.
- ⁷⁶ *Ibid.*, pp. 229, 232.
- ⁷⁷ *Ibid.*, p. 237: “Mi propia esperanza es que los países pobres de Europa del este y América Latina (para quienes este libro fue principalmente escrito) pronto se unan a otros países que antes eran pobres, como Corea del sur, Taiwán, Singapur, Hong Kong, etcétera, los cuales han demostrado que la pobreza *no* es una condición inmutable”.
- ⁷⁸ Ver Max Weber, *Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus*, editada con un estudio introductorio de Klaus Lichtblau y Johannes Weiß, Weinheim, beltz-athenaum, 1993. [“edición del texto con base en la primera versión de 1904/1905 con un apéndice de las más importantes adiciones y modificaciones de la segunda versión de 1920”].
- ⁷⁹ Ver Klaus Lichtblau y Johannes Weiß, “Einleitung der Herausgeber” [“introducción de los editores”] a Max Weber, *Die protestantische Ethik...*, *op. cit.*, pp. vii-xxiv.
- ⁸⁰ Philip S. Gorski, “The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia”, *American Journal of Sociology*, vol. 99, núm. 2, septiembre de 1993, pp. 265-316.
- ⁸¹ *Ibid.*, pp. 306-307.
- ⁸² Ilana Friedrich Silber, “Monasticism and the ‘Protestant Ethic’: Ascetism, Rationality and Wealth in the Medieval West”, *The British Journal of Sociology*, vol. 44, núm. 1, marzo de 1993, pp. 103-123.
- ⁸³ *Ibid.*, p. 119.
- ⁸⁴ *Ibid.*, p. 120.
- ⁸⁵ Ver Gina Zabłudovsky Kuper, *Patrimonialismo y modernización. Poder y dominación en la sociología del Oriente de Max Weber*, México, UNAM/FCE, 1993.
- ⁸⁶ Bertha Lerner, *Democracia política o dictadura de las burocracias. Una lectura de Max Weber con miras al porvenir*, México, UNAM/FCE, 1993.

- ⁸⁷ Ver Annette Disselkamp, *L'éthique protestante de Max Weber*, Paris, puf, 1994.
- ⁸⁸ *Ibid.*, p. 18.
- ⁸⁹ *Idem.*
- ⁹⁰ *Ibid.*, p. 17: "De ce point de vue, et paradoxalement, l'histoire de la réception de *L'éthique protestante* est en grande partie l'histoire d'un malentendu. Tandis que les uns affirment que Weber (à tort) vu dans le protestantisme la cause de la montée du capitalisme, les autres soutiennent qu'il n'est pas question, dans *L'éthique protestante*, de un tel rapport causal".
- ⁹¹ *Ibid.*, todo el segundo capítulo que lleva por título "Cause et affinité", pp. 29-41.
- ⁹² *Ibid.*, p. 48.
- ⁹³ *Ibid.*, p. 82.
- ⁹⁴ *Ibid.*, p. 85.
- ⁹⁵ *Ibid.*, p. 89.
- ⁹⁶ *Ibid.*, pp. 96-97.
- ⁹⁷ *Ibid.*, p. 101. La expresión de que Weber concibe el espíritu del capitalismo a partir de intereses "exclusivamente religiosos" y, por tanto, como algo "caído del cielo" se encuentra en la página 73.
- ⁹⁸ *Ibid.*, p. 102.
- ⁹⁹ *Ibid.*, p. 149.
- ¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 153.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, pp. 169-186.
- ¹⁰² *Ibid.*, pp. 189-190.
- ¹⁰³ *Ibid.*, p. 203.
- ¹⁰⁴ *Idem.*
- ¹⁰⁵ Max Weber, *EP*, p. 288.
- ¹⁰⁶ Annette Disselkamp, *L'éthique protestante de Max Weber, op. cit.*, pp. 191-199.
- ¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 192, 196.
- ¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 202.
- ¹⁰⁹ Stephen Kalberg, *Max Weber's Comparative Historical Sociology*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- ¹¹⁰ *Ibid.*, p. 10.
- ¹¹¹ *Ibid.*, p. 11.
- ¹¹² *Ibid.*, p. 52.
- ¹¹³ *Ibid.*, pp. 52-53.
- ¹¹⁴ *Ibid.*, p. 203.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 204-205.

¹¹⁶ Ver Tatsuro Hanyu, “Max Webers Quellenbehandlung in der ‘Protestantische Ethik’: Der ‘Berufs’ Begriff”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XXV, núm. 1, 1994, pp. 72-101.

¹¹⁷ Ver David Chalcraft, “Bringing the text back in: on ways of reading the iron cage metaphor in the two editions of *The Protestant Ethic*”, en Larry J. Ray y Michael Reed (eds.), *Organizing Modernity. New Weberian Perspectives on Work, Organization and Society*, Londres, Routledge, 1994, pp. 16-45. En esta compilación, Ray y Reed incluyen aportaciones dirigidas a revalorar las potencialidades de aplicación de la obra weberiana, a la luz de debates contemporáneos sobre las estructuras organizativas e institucionales de la modernidad, poniendo especial énfasis en la realidad dual de la modernidad como un proceso con potencialidades tanto para la desarticulación de las estructuras racionales como para la profundización de la “colonización del mundo de vida”. De tal modo que ante el colapso del comunismo y las reorientaciones neoliberales de las sociedades industriales avanzadas, varios de estos estudios proponen retomar las aportaciones weberianas para estudiar las nuevas formas organizativas y el tipo de refundamentación ética y motivacional, así como de la nueva actitud hacia el trabajo que podría inyectarse a estas sociedades. Independientemente de su valor intrínseco, estas aportaciones no afectan en nada al debate centenario en torno a la tesis weberiana sobre el protestantismo desde el momento en que rebasan el específico marco de validez, expresamente delimitado por Weber, para la evaluación y “puesta a prueba” de su tesis. Por ello, aunque estas aportaciones se inspiran para sus propios objetivos en la obra de Weber, en realidad no sirven ni para apoyar ni refutar la tesis sobre la ética protestante pues la extrapolan a fin de abordar situaciones no contempladas por ésta y, en este sentido, caen fuera de los objetivos de la presente investigación. La gran excepción la representa el artículo de Chalcraft y por ello será el único que consideraremos aquí.

¹¹⁸ David Chalcraft, *op. cit.*, pp. 29-32.

¹¹⁹ *Ibid.*, p. 39.

¹²⁰ *Idem.*

¹²¹ Ver Peter Ghosh, “Some Problems with Talcott Parsons’ Version of ‘The Protestant Ethic’”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XXXV, núm. 1, 1994, pp. 104-123.

¹²² *Ibid.*, p. 105.

¹²³ *Idem.*

¹²⁴ *Ibid.*, p. 106.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 107.

¹²⁶ *Ibid.*, pp. 108-109.

¹²⁷ Max Weber, *EP*, p. 119.

¹²⁸ Peter Ghosh, “Some Problems with Talcott Parsons...”, *op. cit.*, pp. 110-111.

¹²⁹ *Ibid.*, pp. 111-114.

¹³⁰ *Ibid.*, pp. 118, 121.

¹³¹ *Ibid.*, pp. 122-123. Posteriormente, también en Francia se haría un llamado semejante, con lo cual se anunciaban ya las ediciones críticas que sobre el clásico texto de Weber se harían a partir del año 2000. Mi propia edición crítica tomó muy en cuenta los errores de traducción y edición señalados por estos críticos y, por ello, revisé con especial cuidado la traducción de términos como *Beruf*, *Lebensführung* y *afinidades electivas*. Para el caso francés, ver Jean-Pierre Grossein, “Peut-on lire en français *L’Éthique protestante et l’esprit du*

capitalisme?”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XL, núm. 1, 1999, pp. 125-147. Más adelante analizaremos este reclamo francés. En el caso del mundo de habla hispana, no hubo ningún llamado previo a la necesidad de contar con una edición crítica del clásico texto weberiano, simplemente la hicimos cuando nos lo solicitó la gerencia editorial del FCE.

¹³² Ver Asher Horowitz y Terry Maley (eds.), *The Barbarism of Reason. Max Weber and the Twilight of Enlightenment*, Toronto, University of Toronto Press, 1994.

¹³³ Ver Enrique Serrano Gómez, *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Barcelona, México, Anthropos/UAM-Iztapalapa, 1994.

¹³⁴ *Ibid.*, p. 89.

¹³⁵ *Ibid.*, p. 90.

¹³⁶ Dirk Käsler, *Einführung in das Studium Max Webers* [“introducción al estudio de Max Weber”], Múnich, C. H. Beck, 1979.

¹³⁷ Dirk Käsler, *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung* [“Max Weber. Una introducción a su vida, obra e influencia”], Fráncfort, campus, 1995.

¹³⁸ *Ibid.*, p. 121.

¹³⁹ Dirk Käsler, *Einführung in das Studium Max Webers*, *op. cit.*, pp. 227-228.

¹⁴⁰ Dirk Käsler, *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, *op. cit.*, p. 121.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 182.

¹⁴² *Ibid.*, p. 122: “Dabei behauptete Weber *keine kausale Adäquanz*, sondern eine ‘*sinnhafte*’ *Adequanz*, d.h. er sagte *nicht*, wenn a (= Puritanismus) dann b (= Kapitalismus), sondern vielmehr: wenn a (= Kapitalismus) und b (= Berufsethos, Innerweltliche Askese) zusammentreffen, *kann sich* (‘Chance’) der moderne Kapitalismus als herrschende Wirtschaftsform durchsetzen und hat dieses in den von ihm untersuchten historischen Fällen getan”.

¹⁴³ *Ibid.*, pp. 122-123.

¹⁴⁴ Max Weber, *EP*, p. 286.

¹⁴⁵ Dirk Käsler, *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, *op. cit.*, p. 124: “[...] die Prämisse, daß der subjektiv gemeinte *Sinn* einzelner handelnder Individuen, über die Aggregation in Sozialen Gruppen, ein zentral wichtiger Bestandteil sozio-ökonomischer Wirklichkeit ist, und daher für das Wissenschaftliche *Verstehen* von ebenso großer Bedeutung. Das soziale Handeln von Menschen wurde zum Ausgangspunkt der Methodologie einer ‘Verstehenden Soziologie’, die bis heute historisch mit dem Namen Max Weber und dessen Studien zur Kulturbedeutung des Protestantismus verbunden ist”.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 266.

¹⁴⁷ *Ibid.*, pp. 7-8, 256.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 264.

¹⁴⁹ *Idem.*

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 257-258.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 259.

¹⁵² *Ibid.*, pp. 262-264.

- ¹⁵³ *Ibid.*, pp. 265-266.
- ¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 264.
- ¹⁵⁵ Wilhelm Hennis, “Die ‘Protestantische Ethik’ — ein ‘überdeterminierter’ Text?”, *Sociologia Internationalis*, vol. 33, 1995, pp. 1-17; “Max Webers ‘Vorbericht für eine Erhebung zur Soziologie des Zeitungswesens’”, *Politisches DENken*, anuario de 1995, pp. 307-322; “Freiheit durch Assoziation — Zwischen Tocqueville und Max Weber”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 4 de enero de 1995, p. N5; “Kapitalismus als Schicksal — Russische Soziologie im Aufbruch”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 1 de marzo de 1995, p. N6; todos éstos posteriormente reimpresos en Wilhelm Hennis, *Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werks*, Tübinga, Mohr, 2003. Ver también Wilhelm Hennis, “Die ‘Cultureprobleme des Kapitalismus’ — Umriss zu einer ‘intellektuellen Biographie Max Webers’” [1995], en *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, Tübinga, Mohr, 1996, pp. 214-222, el “Prólogo” de este libro está fechado en otoño de 1995 y el texto referido aparece marcado como “1995. Unveröffentlicht” (“1995. Inédito”).
- ¹⁵⁶ Wilhelm Hennis, “Ein Kampf um Weber: Seine Briefe und seine Editoren”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 11 de abril de 1995, p. 124, reproducido en *Max Weber und Thukydides*, *op. cit.*, pp. 87-93.
- ¹⁵⁷ Wilhelm Hennis, “Ein Kampf um Weber”, en *Max Weber und Thukydides*, *op. cit.*, p. 88.
- ¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 89.
- ¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 92.
- ¹⁶⁰ *Ibid.*, pp. 92-93.
- ¹⁶¹ *Ibid.*, p. 93.
- ¹⁶² *Idem.* “Wer sich schnell und zuverlässig über Leben, Werk und Wirkung Webers informieren will, dem steht jetzt die vorzügliche Einführung Dirk Käslers wieder zur Verfügung”.
- ¹⁶³ De hecho en la primera nota (*ibid.*, p. 87) Hennis advierte que se trata de una reseña de la segunda parte de la correspondencia de Weber publicada en la *Gesamtausgabe* y, al mismo tiempo, una reseña de “Dirk Käsler, *Max Weber. Eine Einführung in Leben, Werk und Wirkung*, Campus Verlag, Fráncfort am Main, 1995, 311 pp.
- ¹⁶⁴ Wilhelm Hennis, “Die ‘Protestantische Ethik’ — Ein ‘überdeterminierter’ Text? Friedrich Tenbruck zum Gedächtnis” (reseña crítica de la primera edición comparada de las dos versiones de *La ética protestante*, de Max Weber, a cargo de Klaus Lichtblau y Johannes Weiß, atenaüm, 1993), *Sociologia Internationalis*, vol. 33, 1995, pp. 1-17, reproducido en Wilhelm Hennis, *Max Weber und Thukydides*, *op. cit.*, pp. 114-129.
- ¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 119.
- ¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 119: “Ich kann beim besten Willen nicht einmal nachvollziehen, daß die Einsicht in den okzidentalen ‘Entzauberungsprozeß’ für Weber eine so umstürzend neue Einsicht gewesen sein kann, wie das seit Marianne über Tenbruck bis in unsere Tage immer wieder behauptet wird”.
- ¹⁶⁷ *Idem.* “Der grundlegende Sachverhalt der religiösen Entzauberung [...] war Weber natürlich von Kindheit an vertraut”.
- ¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 120: “Die ‘Entzauberung’ der Welt... enthält doch keine ‘Entdeckung’. Daran war doch nichts wirklich ‘neu’”.
- ¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 123-124: “Wer nicht von Kapitalismus reden will, soll doch bitte von Rationalismus schweigen!”. De manera estilística Hennis alude aquí implícitamente a la sabia proposición 7 del *Tractatus Logico-Philosophicus*, de Wittgenstein: “Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen” (“de lo que no se puede hablar, mejor es callarse”).

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 125: “Erlaubt uns die pe-Textstufenforschung die die Lichtblau/Weiß Ausgabe ermöglicht, tiefere Einblicke in das Werk? Ich kann es nicht erkennen”.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 127: “Gespannt wartet man auf die Edition der pe im Rahmen der MWG. Hartmut Lehmanns Beitrag im Washingtoner Tagungsband stimmt nicht sehr hoffnungsfroh”.

¹⁷² Hartmut Lehmann, *Max Webers “Protestantische Ethik”. Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996.

¹⁷³ Wilhelm Hennis, “Die ‘Cultureprobleme des Kapitalismus’. Umriss zu einer ‘intellektuellen Biographie’ Max Webers” [1995] [“Los ‘problemas culturales’ del capitalismo. Trazos para una ‘biografía intelectual’ de Max Weber”], en *Max Webers Wissenschaft vom Menschen*, Tübingen, Mohr, 1996, pp. 175-222.

¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 220: “WuG ist Webers Buch über die durch den Kapitalismus in die Welt gekommen ‘Cultureprobleme’”.

¹⁷⁵ Wolfgang Schluchter, “Die Entstehung der bürgerlichen Lebensführung. Max Webers Erklärungsmodell”, en Gerhard Wagner y Heinz Zipprian (eds.), *Max Webers Wissenschaftslehre. Interpretation und Kritik*, Frankfurt, Suhrkamp, 2004, pp. 700-712; reproducido posteriormente en Wolfgang Schluchter, *Unversöhnte Moderne [Modernidad implacable]*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996, pp. 186-199.

¹⁷⁶ Wolfgang Schluchter, *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie*, vol. I, Frankfurt, Suhrkamp, 1988, pp. 90-91.

¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 102-107.

¹⁷⁸ Wolfgang Schluchter, “Ethik und Kapitalismus. Die zwei Thesen Max Webers”, *Berliner Journal für Soziologie*, núm. 3, 1995, pp. 335-347, reproducido en Wolfgang Schluchter, *Unversöhnte Moderne, op. cit.*, pp. 200-222.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 204 -205.

¹⁸⁰ *Ibid.*, pp. 200-201.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 214-218.

¹⁸² *Ibid.*, p. 222.

¹⁸³ Ver Richard H. Roberts (ed.), *Religion and the Transformations of Capitalism. Comparative Approaches*, Londres, Routledge, 1995.

¹⁸⁴ Ver David N. Gellner, “Max Weber, Capitalism and the Religion of India”, en Richard H. Roberts (ed.), *op. cit.*, pp. 21-46.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 22.

¹⁸⁶ *Ibid.*, pp. 23-24.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 25.

¹⁸⁸ *Ibid.*, pp. 25-26.

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 26.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 27.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 41.

- ¹⁹² *Idem.*
- ¹⁹³ J. A. Hughes *et al.*, *Understanding Classical Sociology. Marx, Weber, Durkheim*, Londres, sage, 1995. [segunda edición, 2003].
- ¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 103.
- ¹⁹⁵ *Idem.*
- ¹⁹⁶ Richard F. Hamilton, *The Social Misconstruction of Reality. Validity and Verification in the Scholarly Community*, New Haven, Yale University Press, 1996.
- ¹⁹⁷ Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad* [1968], Silvia Zuleta (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1991.
- ¹⁹⁸ Richard F. Hamilton, *op. cit.*, p. 1.
- ¹⁹⁹ *Ibid.*, pp. 22-24.
- ²⁰⁰ *Ibid.*, p. 26.
- ²⁰¹ Ver capítulo VII de la presente investigación tanto para las críticas de Kurt Samuelsson a la tesis de Weber como para la crítica unánime de otros intérpretes contemporáneos, Bellah, Moore y Hansen a la mala calidad de la investigación de Samuelsson.
- ²⁰² Max Weber, *EP*, p. 80.
- ²⁰³ Richard F. Hamilton, *The Social Misconstruction of Reality, op. cit.*, p. 38.
- ²⁰⁴ *Ibid.*, p. 50.
- ²⁰⁵ *Idem.*
- ²⁰⁶ *Idem.* La cita que Hamilton toma de Gordon Marshall proviene de *In Search of the Spirit of Capitalism. An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*, Londres, Hutchison, 1982, p. 152, pero éste no la usa en una sección para definir los objetivos esenciales de la tesis weberiana, sino para ubicarla dentro del contexto del “debate” con Marx, y por ello agrega ahí muchos otros elementos y condicionantes que Hamilton ya no cita ni menciona.
- ²⁰⁷ Richard F. Hamilton, *op. cit.*, p. 1.
- ²⁰⁸ *Ibid.*, pp. 51 y 59.
- ²⁰⁹ *Ibid.*, pp. 85-87.
- ²¹⁰ *Ibid.*, p. 88.
- ²¹¹ *Ibid.*, pp. 95-96.
- ²¹² *Ibid.*, p. 102.
- ²¹³ *Ibid.*, pp. 71-73.
- ²¹⁴ *Supra*, capítulo X de esta misma investigación, donde se refiere el insatisfactorio balance del estado de la polémica por parte de MacKinnon y la refutación de su posición por parte de Zaret y Oakes.
- ²¹⁵ Richard F. Hamilton, *op. cit.*, p. 88.
- ²¹⁶ Hartmut Lehmann, *Max Webers “Protestantisches Ethik”*, *op. cit.*, p. 104.

- ²¹⁷ Richard F. Hamilton, *op. cit.*, p. 89.
- ²¹⁸ *Ibid.*, p. 90.
- ²¹⁹ David S. Landes, *The Unbound Prometheus: Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present*, Cambridge, Cambridge University Press, 1969.
- ²²⁰ David S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations. Why are some so Rich and some so Poor*, Nueva York, W. W. Norton & co. Ltd. Ver especialmente pp. 174-178 y su conclusión en la p. 516: "If we learn anything from the history of economic development, it is that culture makes all the difference (Here Max Weber was right on)".
- ²²¹ Ver Lawrence E. Harris y Samuel P. Huntington (eds.), *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*, Nueva York, Basic Books, 2000. Ver en especial pp. 11-13 del artículo de David S. Landes, "Culture Makes Almost All the Difference".
- ²²² David S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations*, *op. cit.*, p. 174.
- ²²³ Richard F. Hamilton, *op. cit.*, p. 94: "A serious disparity has been shown in the treatments of the Weber thesis. It is highly regarded in sociology but is given little attention in the two fields most likely to have expert knowledge of the subject, Reformation history and economic history [...]. The non specialist sociologists do not know what the specialists have said and done".
- ²²⁴ *Ibid.*, p. 93.
- ²²⁵ *Ibid.*, p. 50. Para las críticas a Samuelsson, ver *supra*, capítulo VI, pp. 346-350.
- ²²⁶ Ver William E. Connolly, "Essentially Contested Concepts in Politics", en *The Terms of Political Discourse*, Oxford, Basil Blackwell, 1974, pp. 9-44.
- ²²⁷ Richard F. Hamilton, *op. cit.*, p. 97.
- ²²⁸ *Ibid.*, pp. 97-100.
- ²²⁹ *Ibid.*, p. 101.
- ²³⁰ Max Weber, *EP*, p. 195: "Sebastián Franck supo ver la médula de esta forma de religiosidad, cuando dijo que lo propio de la Reforma estuvo en convertir a cada cristiano en un monje para toda su vida. Con esto se pusieron barreras a la huida ascética del mundo, y a partir de entonces las naturalezas más serias y apasionadamente interiores que antes habían proporcionado al monacato sus mejores figuras viéronse obligadas a realizar sus ideales ascéticos en el mundo, en el trabajo profesional".
- ²³¹ Richard F. Hamilton, *op. cit.*, pp. 102-103.
- ²³² *Ibid.*, p. 103.
- ²³³ *Ibid.*, p. 105.
- ²³⁴ *Ibid.*, p. 106.
- ²³⁵ Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Tubinga, Mohr, 1987, p. 11: "Man hat die 'WeberThese' lange als kausalthypothese über den Ursprung des Kapitalismus mißverstanden. Das tut unter den deutschen Weberforschern heute wohl niemand mehr".
- ²³⁶ Stephen Kalberg, "On The Neglect of Weber's Protestant Ethic as a Theoretical Treatise: Demarcating the Parameters of Post-War American Sociological Theory", *Sociological Theory*, vol. 14, núm. 1, marzo de 1996, pp. 49-70.

- ²³⁷ *Ibid.*, pp. 50-64.
- ²³⁸ *Ibid.*, p. 52.
- ²³⁹ *Ibid.*, p. 53.
- ²⁴⁰ *Ibid.*, p. 54.
- ²⁴¹ *Ibid.*, p. 56.
- ²⁴² *Ibid.*, p. 57.
- ²⁴³ *Ibid.*, p. 58.
- ²⁴⁴ *Ibid.*, p. 64.
- ²⁴⁵ *Ibid.*, p. 65.
- ²⁴⁶ *Ibid.*, pp. 66-67.
- ²⁴⁷ Ver Max Weber, *Sociologie des religions*, Jean-Pierre Grossein (trad. Y selecc.), París, Gallimard, 1996.
- ²⁴⁸ Jean-Pierre Grossein, “Présentation” a Max Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 112.
- ²⁴⁹ *Ibid.*, p. 63.
- ²⁵⁰ *Ibid.*, p. 68.
- ²⁵¹ *Ibid.*, pp. 61-62.
- ²⁵² *Ibid.*, p. 62.
- ²⁵³ *Ibid.*, p. 61, nota 1.
- ²⁵⁴ *Ibid.*, p. 62.
- ²⁵⁵ *Ibid.*, p. 109.
- ²⁵⁶ *Ibid.*, p. 65, nota 1.
- ²⁵⁷ *Ibid.*, p. 74.
- ²⁵⁸ Ver más adelante el análisis que haremos de Jean-Pierre Grossein, “Peut-on lire en français L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme?”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 40, 1999, pp. 125-147; y Max Weber, *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme, suivi d’autres essais*, Jean-Pierre Grossein (ed., trad. y presentación), París, Gallimard, 2004.
- ²⁵⁹ Yolanda ruano de la Fuente, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, Madrid, Trotta, 1996.
- ²⁶⁰ *Ibid.*, p. 177: “La pregunta por la modernización queda centrada, por ello, en los componentes subjetivos o condiciones internas del proceso histórico-social de racionalización: en la significación que el nuevo *ethos* ascético-racional posee en la historia del estilo de vida moderno y del racionalismo económico, en cuanto componente de modernización. Pues tal racionalización subjetiva en la dirección del dominio ascético-racional del mundo mediante el trabajo proporcionó el impulso decisivo para que la externa racionalización de la vida económica y política se consolidase en un proceso autosustentante de racionalización como el que es hoy”.
- ²⁶¹ *Ibid.*, p. 178.

- ²⁶² *Ibid.*, p. 186.
- ²⁶³ *Ibid.*, p. 190.
- ²⁶⁴ *Ibid.*, p. 189.
- ²⁶⁵ *Ibid.*, pp. 199-200.
- ²⁶⁶ *Ibid.*, p. 215.
- ²⁶⁷ Yolanda ruano de la Fuente, *La libertad como destino. El sujeto moderno en Max Weber*, Madrid, biblioteca nueva, 2001, pp. 75-76.
- ²⁶⁸ *Ibid.*, pp. 115-116.
- ²⁶⁹ Ver Fritz K. Ringer, *El ocaso de los mandarines alemanes. La comunidad académica alemana, 1890-1933* [1969], José M. Pomares (trad.), Barcelona, Pomares-corredor, 1995.
- ²⁷⁰ Ver Fritz Ringer, *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and the Social Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1997.
- ²⁷¹ *Ibid.*, p. 162.
- ²⁷² *Idem.*
- ²⁷³ *Ibid.*, p. 163.
- ²⁷⁴ *Idem.*
- ²⁷⁵ *Ibid.*, p. 164.
- ²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 166-167.
- ²⁷⁷ *Ibid.*, p. 170.
- ²⁷⁸ Groupe de Recherche sur la culture de Weimar (comp.), *L'Éthique protestante de Max Weber et l'esprit de la Modernité*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1997.
- ²⁷⁹ Gérard Raulet, "Einleitende Bemerkungen zur methodologischen Problematik von Webers Protestantismus-Kapitalismus-These", en Groupe de Recherche (comp.), *op. cit.*, p. 11.
- ²⁸⁰ *Ibid.*, p. 15: "Wenn dem so ist, dann nimmt aber der Zusammenhang, die 'Adäquanz', zwischen protestantischer Ethik und Geist des Kapitalismus keineswegs die Form eines Kausalverhältnisses an, sondern viel eher die einer bloßen Konvergenz oder gar Koinzidenz zwischen zwei unabhängig voneinander sich entwickelnden 'Rationalitäten', so daß der Zusammenhang, den Weber demonstrieren will, nicht über den Stautus eines historischen Zufalls hinausgelangen Kann. Weber hat bei seiner Bekämpfung einseitiger Kausalitäten vollbewußt diese Gefahr ins Auge Gefaßt. Ihm war gerade der Nachweis der *Pluralität der Rationalisierungen* das Entscheidende".
- ²⁸¹ *Ibid.*, p. 16: "Den Zusammenhang Zwischen der religiösen Ethik und dem kapitalistischen Geist bezeichnet er als eine 'Wahlverwandschaft' [...] Webers Verteidiger selbst haben sich deshalb nicht selten auf eine Position zurückgezogen, die von jeglichem eigentlichen kausalen Charakter absieht und sich dabei auf Webers Begriff der 'Wahlverwandschaft' beruft. So Reinhard Bendix, Julein Freund oder Raymond Aron".
- ²⁸² *Ibid.*, pp. 24-25.
- ²⁸³ Constans Seyfarth, "Die protestantische Ethik und die Entwicklung des Berufsmenschentums in der Modernen Kultur", en Groupe de Recherche (comp.), *op. cit.*, pp. 26-47.

- ²⁸⁴ *Ibid.*, p. 36.
- ²⁸⁵ *Ibid.*, pp. 37-38.
- ²⁸⁶ Gilbert Melio, "Religion, Rationalité et Désenchantement dans *L'Éthique protestante*", en Groupe de Recherche, *op. cit.*, pp. 78 y 81.
- ²⁸⁷ *Ibid.*, p. 71.
- ²⁸⁸ Angelika Schober, "La question de l'ascèse", en Groupe de Recherche (comp.), *op.cit.*, p. 87: "L'ascèse produit le mal. Cela veut dire aussi que les relations humaines se déshumanisent".
- ²⁸⁹ *Ibid.*, p. 88.
- ²⁹⁰ *Ibid.*, p. 89.
- ²⁹¹ *Ibid.*, p. 93.
- ²⁹² Hinnerk Bruhns, "Économie et religion chez Werner Sombart et Max Weber", en Groupe de Recherche (comp.), *op. cit.*, pp. 95-120.
- ²⁹³ *Ibid.*, p. 120.
- ²⁹⁴ *Ibid.*, p. 119.
- ²⁹⁵ Manfred Gangl, "Judentum, Katholizismus, Protestantismus und der 'Geist' des Kapitalismus", en Groupe de Recherche (comp.), *op. cit.*, p. 139.
- ²⁹⁶ Catherine Colliot-Thélène, "Religion et quotidienneté. *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme* à la lumière de *L'Éthique économique des grandes religions du monde*", en Groupe de Recherche (comp.), *op. cit.*, pp. 158-174.
- ²⁹⁷ Max Weber, "Mi palabra final a mis críticos", *EP*, pp. 495-496.
- ²⁹⁸ Catherine Colliot-Thélène, "Religion et quotidienneté", *op. cit.*, pp. 158-159.
- ²⁹⁹ *Ibid.*, p. 160.
- ³⁰⁰ *Ibid.*, p. 161.
- ³⁰¹ *Ibid.*, p. 174.
- ³⁰² Wolfgang J. Mommsen, "Die Wirtschaftsgesinnung des modernen, marktorientierten Kapitalismus", en Groupe de Recherche (comp.), *op. cit.*, pp. 208-224.
- ³⁰³ *Ibid.*, pp. 215-216.
- ³⁰⁴ *Ibid.*, p. 216: "Von einer strengen kausalen Verknüpfung von protestantischer Religiosität und kapitalistischer Entwicklung kann also bei Weber nicht die Rede sein, auch wenn er in den frühen Aufsätzen dies nicht so deutlich klar gemacht hat wie späterhin".
- ³⁰⁵ *Ibid.*, pp. 216-217: "Auch bei Max Weber läßt sich nachweisen, daß er den Zusammenhang zwischen religiosität und wirtschaftlicher leistung durchaus als Korrelation, nicht als stringenten Kausalzusammenhang gesehen hat".
- ³⁰⁶ *Ibid.*, p. 217.
- ³⁰⁷ *Ibid.*, pp. 218-221.

- 308 *Ibid.*, pp. 221-224.
- 309 *Ibid.*, pp. 221-222: “die idealtypische Präsentation des kapitalistischen systems, die sich in den späten teilen von *Wirtschaft und Gesellschaft* findet, ist demsprechend weit weniger deterministisch, als die frühen studien über die ‘Protestantische ethik und der Geist des (modernen) Kapitalismus vermuten lassen [...]. Hier stoßen wir auf ein weit vielschichtigeres Modell des kapitalistischen systems, oder genauer, einer Mehrzahl möglicher kapitalistischer systeme, als dies in der Protestantischen ethik vorgestellt wird”.
- 310 Hartmann Tyrell, “Protestantische Ethik-und kein Ende”, en Groupe de Recherche, *op. cit.*, pp. 247-260.
- 311 *Ibid.*, p. 251.
- 312 *Ibid.*, p. 254: “Am Anfang stand ein ‘Wollen’, am Ende ein ‘Müssen’: ein ‘stahlernes Gehäuse”.
- 313 *Ibid.*, p. 247.
- 314 *Ibid.*, p. 260.
- 315 Jean-Marie Paul, “Du metier a la predestination, ou de Luther a Calvin”, en Groupe de Recherche (comp.), *op. cit.*, p. 61.
- 316 Pierre Vaydat, “*L’Éthique protestante*, ne serait-elle pas également un écrit politique?”, en Groupe de Recherche (comp.), *op. cit.*, pp. 225-246.
- 317 *Ibid.*, pp. 228-229.
- 318 Ver S. Hewa, “The Protestant Ethic and Rockefeller Benevolence: The Religious Impulse in American Philantropy”, *Journal for the Theory of Social Behavior*, vol. 27, núm. 4, 1997, pp. 419-452.
- 319 Ver K. Blackburn, “The Protestant Work Ethic and the Australian Mercantile Elite, 1880-1914”, *Journal of Religious History*, vol. 21, núm. 2, 1997, pp. 193-208.
- 320 *Ibid.*, pp. 205-206.
- 321 George Becker, “Reaplication and Reanalysis of Offenbacher’s School Enrolment Study: Implications for the Weber and Merton Thesis”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 36, núm. 4, 1997, pp. 483-496.
- 322 *Ibid.*, pp. 488-489.
- 323 Gaye Tuchman, “Historical Social Science. Methodologies, Methods, and Meanings”, en Norman K. Denzin e Yvonna S. Lincoln (eds.), *Handbook of Qualitative Research*, Londres, Sage Publications, 1994, pp. 306-323.
- 324 *Ibid.*, p. 315.
- 325 Alan Scott, “Modernity’s Machine Metaphor”, *British Journal of Sociology*, vol. 48, núm. 4, diciembre de 1997, pp. 561-575.
- 326 David Chalcraft, “Bringing the Text Back in: on Ways of Reading the Iron Cage Metaphor in the Two Editions of *The Protestant Ethic*”, en Larry J. Ray y Michael Reed (eds.), *Organizing Modernity. New Weberian Perspectives on Work, Organization and Society*, Londres, Routledge, 1994, pp. 16-45. Ver más arriba el análisis que hicimos de este artículo, en páginas 987-988.
- 327 Alan Scott, “Modernity’s Machine Metaphor”, *op. cit.*, pp. 562-563.
- 328 *Ibid.*, p. 562.
- 329 *Ibid.*, p. 563.

³³⁰ *Ibid.*, pp. 571-573.

³³¹ Ver C. Sarno, “On the Place of Allegory in the Methodological Conventions of a Critical Sociology: A Case Study of Max Weber’s Protestant Ethic”, *Critical Sociology*, vol. 30, núm. 2, 2004, pp. 265-282.

³³² Manuel Gil Antón, *Conocimiento científico y acción social. Crítica epistemológica a la concepción de ciencia en Max Weber*, rolando García (pról.), Barcelona, Gedisa, 1997.

³³³ *Ibid.*, p. 225.

³³⁴ *Ibid.*, pp. 64-103.

³³⁵ Wilhelm Hennis, “Der Fluch der Kröte. Fritz Ringer erklärt noch einmal Webers Methodologie” [“el flagelo de las ranas. Fritz Ringer explica una vez más la metodología de Weber”], *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 27 de agosto de 1998, p. 37, posteriormente reproducido en Wilhelm Hennis, *Max Weber und Thukydides*, Tübinga, Mohr, 2003, pp. 156-157. Es justo mencionar que también Manuel Gil cita el pasaje de 1913 donde Weber condenó la pestilencia metodológica, “el flagelo de las ranas” y la anatomía de las piernas al que hace referencia Hennis para criticar el libro de Ringer y que proviene del libro de Baumgarten sobre Weber de 1964; ver Manuel Gil Antón, *op. cit.*, p. 20, pero Gil cita ese pasaje con una intención y en una dirección muy diferentes a las de Hennis.

³³⁶ Roberto González León, *El debate sobre el capitalismo en la sociología alemana. La ascesis en la obra de Max Weber*, Madrid, centro de investigaciones sociológicas, 1998.

³³⁷ *Ibid.*, p. 3.

³³⁸ *Idem.*

³³⁹ *Ibid.*, pp. 3-4.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 42.

³⁴¹ *Ibid.*, pp. 12-13.

³⁴² *Ibid.*, p. 35.

³⁴³ *Ibid.*, pp. 54-67.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 74.

³⁴⁵ Max Weber, *EP*, p. 274, nota 84.

³⁴⁶ Roberto González León, *El debate sobre el capitalismo...*, *op. cit.*, p. 75.

³⁴⁷ Georg von Below, *Probleme der Wirtschaftsgeschichte*, Tübinga, Mohr, 1920, especialmente capítulo VII, “Die entstehung des modernen Kapitalismus”, pp. 399-500; Paul Jostock, *Der Ausgang des Kapitalismus*, Múnich/Lepzig, Duncker & Humblot, 1928; Jakob Strieder, *Zur Genesis des modernen Kapitalismus*, Múnich/Leipzig, Duncker & Humblot, 1903; y Jakob Strieder, *Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen*, Múnich/Leipzig, Duncker & Humblot, 1925.

³⁴⁸ Roberto González León, *El debate sobre el capitalismo...*, *op. cit.*, pp. 77-85.

³⁴⁹ *Ibid.*, p. 88.

³⁵⁰ *Ibid.*, pp. 89-162.

³⁵¹ *Ibid.*, pp. 90-107.

- ³⁵² *Ibid.*, p. 109. Ética protestante, lo cual no es poca cosa.
- ³⁵³ *Ibid.*, pp. 155-156.
- ³⁵⁴ *Ibid.*, pp. 163-194.
- ³⁵⁵ *Ibid.*, p. 187.
- ³⁵⁶ *Ibid.*, p. 188.
- ³⁵⁷ *Ibid.*, p. 190.
- ³⁵⁸ *Ibid.*, pp. 76, 194.
- ³⁵⁹ Friedhelm Guttandin, *Einführung in die "Protestantische Ethik" Max Webers*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1998.
- ³⁶⁰ *Ibid.*, p. 9.
- ³⁶¹ *Ibid.*, p. 10.
- ³⁶² *Idem.*
- ³⁶³ *Ibid.*, pp. 10-11.
- ³⁶⁴ *Ibid.*, pp. 11-12.
- ³⁶⁵ *Ibid.*, pp. 182-200.
- ³⁶⁶ *Ibid.*, p. 14: "1) der Einfluß religiöser Ideen auf das Verhalten, insbesondere auf das wirtschaftliche Verhalten; 2) die paradoxe Verwirklichung von Ideen; 3) die Besonderheit der okzidentalen Kultur, insbesondere ihr Meschentyp und der spezifische Habitus, den diese Kultur hervorbringt; und 4) die Herausbildung des modernen Kapitalismus".
- ³⁶⁷ *Ibid.*, p. 16: "Im Zusammenhang der Gars wird die Formierung des kapitalistischen Geistes nicht mehr rein für sich, sondern als Ende eines größeren welthistorischen Processes der Rationalisierung betrachtet. Die ursprüngliche Frage der Protestantismusaufsätze nach dem Verhältnis von Protestantismus und modernen Kapitalismus gerät im Zusammenhang der GARS etwas in den Hintergrund zugunsten der Untersuchung universalhistorischer Rationalitätsentwicklungen".
- ³⁶⁸ *Ibid.*, pp. 17-18.
- ³⁶⁹ *Ibid.*, pp. 27-30.
- ³⁷⁰ *Ibid.*, pp. 36-37.
- ³⁷¹ *Ibid.*, pp. 37-39.
- ³⁷² *Ibid.*, p. 37: "In seinen Versuchen [...] geht Weber schließlich scheinbar so weit, einer eindeutigen Kausalbeziehung zwischen protestantischer Ethik und kapitalistischem Geist den Abschied zu geben. Anstelle von 'Kausalbeziehungen' spricht er nun von 'Wahlverwandschaften' zwischen gewissen Formen des religiösen Glaubens und der Berufsethik. Über solche Wahlverwandschaften wirkte die religiöse Bewegung auf die Entwicklung der materiellen Kultur ein. Erst nachdem dieses Verhältnis der Wahlverwandschaft untersucht sei, könnte überhaupt der Versuch gemacht werden zu analysieren, inwiefern die geschichtliche Entstehung des modernen Kapitalismus jenen religiösen Aspekten oder anderen Bedingungen in Form einer Kausalbeziehungen zuzurechnen sei".
- ³⁷³ *Ibid.*, pp. 110-111.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 111: “Erst indem das Verstehen der Kausalanalyse als Hilfsmittel dient, erhält es Wissenschaftliche Bedeutung”.

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 113: “Zentral für Kausalkonstruktionen im Bereich der Kulturwissenschaften wird nun Webers Konzept des Idealtypus”.

³⁷⁶ *Ibid.*, pp. 120-122.

³⁷⁷ *Ibid.*, p. 123.

³⁷⁸ *Idem.*

³⁷⁹ Friedhelm Guttandin, *Einführung in die “Protestantische Ethik” Max Webers, op. cit.*, p. 130: “Anhand der Berufskonzeption Luthers entwickelte Max Weber die beiden entscheidenden Gesichtspunkte, die Aufschluß über die Wahlverwandschaft des Protestantismus mit dem Geist des Kapitalismus geben. Es sind dies die Berufsethik bei gleichzeitiger Rationalisierung der Lebensführung”.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 134.

³⁸¹ *Ibid.*, p. 146.

³⁸² *Ibid.*, p. 147: “Das Konzept ‘Wahlverwandschaft’ scheint also nicht nur vorsichtiger, weil weniger weitreichend und damit weniger angreifbar als das Konzept ‘Kausalrichtung’, es bietet Weber neben dem Vorteil einer behutsamen Annäherung an die Problematik auch die Möglichkeit, komparativ vorzugehen. Er kann von einer mehr oder weniger großen Wahlverwandschaft sprechen, bei Kausalität wäre dies wohl schlecht möglich. Dieses verfahren wird schon durch die Art und Weise deutlich, in der Weber die andere protestantischen Kirchen und Sekten beurteilt. Nicht alle Richtungen innerhalb des Protestantismus waren in gleicher Weise zu einer solchen Methodisierung der Lebensführung in der Lage”.

³⁸³ *Ibid.*, p. 149: “Weber sucht also nicht einen repräsentativen, sondern einen typischen Vertreter des asketischen Protestantismus aus. In diesem Sinne betrachtet er auch den Puritanismus insgesamt für den asketischen Protestantismus als repräsentativ, da er die konsequenteste Fundierung der Berufsideologie liefere”.

³⁸⁴ *Idem.*

³⁸⁵ *Ibid.*, p. 155.

³⁸⁶ *Ibid.*, p. 185.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 187.

³⁸⁸ *Ibid.*, pp. 191-192.

³⁸⁹ *Ibid.*, pp. 192-196.

³⁹⁰ *Ibid.*, pp. 197-198.

³⁹¹ *Ibid.*, pp. 199-200.

³⁹² Jorge Velázquez Delgado, *¿Qué es el Renacimiento? La idea del Renacimiento en la conciencia histórica de la modernidad*, México, UAM-Iztapalapa, 1998.

³⁹³ *Ibid.*, pp. 151-178.

³⁹⁴ *Ibid.*, p. 171.

³⁹⁵ *Ibid.*, p. 157.

³⁹⁶ *Idem.*

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 161.

³⁹⁸ *Ibid.*, pp. 161-162.

³⁹⁹ Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1938, p. xi. Para las páginas donde Weber aborda, en su réplica a Sombart, la cuestión del Renacimiento, ver Max Weber, *EP*, pp. 100-104, nota 11. Ahí Weber menciona que él no ignora el pensamiento de aquellos pensadores del Renacimiento que escribieron “en un sentido relativamente favorable al capital” (p. 103), pero que su propio interés no era el de investigar ahí este tema: “Es cierto que en este lugar no me he preocupado para nada de investigar esta serie causal, sencillamente porque no interesa para una investigación sobre ‘la ética protestante y el espíritu del capitalismo’. Pero ya en otro lugar demuestro que, lejos de desconocer su fundamental importancia, pensaba y tengo buenas razones para seguir pensando que la esfera y la dirección de su influencia han sido absolutamente distintos de los de la ética protestante [lo que influyó el Renacimiento] no fue el modo de conducción de vida de la incipiente burguesía, sino la política de los estadistas y los reyes; y por eso mismo queremos separar pulcramente ambas series causales, convergentes en parte, en modo alguno en todo” (p.104). Así, al comparar a Alberti con Franklin, Weber agrega que mientras los escritos del primero eran para una élite, los del segundo se usaban para educar a amplios sectores sociales, incluso en las escuelas.

⁴⁰⁰ Ver Jorge Velázquez Delgado, *op. cit.*, p. 156, nota 4.

⁴⁰¹ Ver Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, *op. cit.*, pp. 74-75, donde al hablar de las relaciones del ascetismo intramundano del calvinismo con el desarrollo del espíritu capitalista, especialmente en Norteamérica, Troeltsch afirma: “Creo que Weber ha logrado demostrarlo por completo [...] que, por otra parte, el luteranismo ha reforzado su actitud tradicional en la decadencia económica de Alemania. No es menester investigar, en esta ocasión, en qué grado circunstanciado ha surgido también de este espíritu capitalista del calvinismo el desarrollo especial del sistema capitalista y qué otras fuerzas han participado en su creación y consolidación. Ya se puede ver por lo dicho que la aportación del protestantismo al moderno desarrollo económico, y con ello a una de las características capitales del mundo moderno, no corresponde, en general, al protestantismo en su totalidad, sino, de preferencia, al calvinismo, al pietismo y a las sectas, y también que, en ellos, esta aportación es sólo indirecta y no buscada”. En suma, Troeltsch no hace aquí más que repetir lo expresado por Weber en sus célebres ensayos.

⁴⁰² *Ibid.*, p. 91.

⁴⁰³ Jorge Velázquez Delgado, *op. cit.*, p. 177. La página citada del libro de Troeltsch es la 38.

⁴⁰⁴ Ernst Troeltsch, *El protestantismo y el mundo moderno*, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁰⁵ Ernst Troeltsch, “Renaissance und Reformation”, *Historische Zeitschrift*, núm. 110, 1913, pp. 519-556, recopilado posteriormente en el cuarto volumen de sus obras. Ver Ernst Troeltsch, “Renaissance und Reformation”, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, edición póstuma a cargo de Hans Baron, Tübinga, Mohr, 1925, pp. 261-296.

⁴⁰⁶ Wilhelm Windelband, *Geschichte der neuen Philosophie*, vol. I, 1907, pp. 25-27, citado en Ernst Troeltsch, “Renaissance und Reformatio”, *gs iv*, *op. cit.*, p. 262. Hay una traducción castellana del texto de Windelband, *Historia de la filosofía moderna. En su relación con la cultura general y las ciencias particulares*, 2 vols., Elsa Tabering (trad.), Buenos Aires, nova, 1951.

⁴⁰⁷ Ernst Troeltsch, “Renaissance und Reformation”, *op. cit.*, pp. 263-265: “Diese Beobachtungen und Erwägungen zeigen uns sicherlich, daß eine gewisse Wahlverwandschaft und Berührungsmöglichkeit allerdings besteht” (p. 265).

- ⁴⁰⁸ *Ibid.*, p. 270.
- ⁴⁰⁹ *Ibid.*, p. 274.
- ⁴¹⁰ *Ibid.*, p. 276.
- ⁴¹¹ *Idem.*
- ⁴¹² *Ibid.*, p. 280.
- ⁴¹³ *Ibid.*, pp. 281-282.
- ⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 289.
- ⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 292.
- ⁴¹⁶ *Ibid.*, pp. 295-296.
- ⁴¹⁷ Max Weber, *Historia económica general*, Manuel Sánchez Sarto (trad.), México, FCE, 1942, pp. 378-379, también incluido como apéndice en Max Weber, *EP*, p. 459.
- ⁴¹⁸ Jorge Velázquez Delgado, *op. cit.*, p. 161.
- ⁴¹⁹ Max Weber, *Historia económica general*, *op. cit.*, pp. 379-380. También, Max Weber, *EP*, pp. 459-460.
- ⁴²⁰ Ver Michael Löwy, “Weber et Marx. Protestantisme et capitalisme”, *La PenSée*, núm. 314, abril-junio de 1998, pp. 15-23. Los otros artículos de este número son uno de Catherine Colliot-Thélène, que señala las limitaciones de la interpretación de Habermas de la obra de Weber entre otras cosas porque no fue capaz de ver cómo la práctica de Weber en cuanto historiador comparativo anticipa el tipo de historia que años después haría en Francia Marc Bloch; ver Catherine Colliot-Thélène, “Des usages de Max Weber”, *La PenSée*, *op. cit.*, pp. 5-14. Otro artículo de un autor musulmán revalora la interpretación de Weber sobre el Islam en cuanto plataforma de mediación para poder estudiar y entender adecuadamente la naturaleza del éxito reciente del fundamentalismo islámico; ver Mohammad R. Nafissi, “Reconcevoir l’orientalisme: Weber et l’Islam”, *La PenSée*, *op. cit.*, pp. 25-38; dos artículos más revaloran la importancia de Weber como economista tanto por las obras que escribió en el siglo XIX, antes de “convertirse” en sociólogo, como por la manera en que su noción pluralizada de *racionalidad* relativiza la limitada racionalidad instrumental con la que trabajan los modelos económicos neoclásicos: ver Hinnerk Bruhns, “Lectures économiques de Max Weber” y Jean Lojkine, “Max Weber et la rationalité économique”, *La PenSée*, *op. cit.*, pp. 39-55 y 57-69, respectivamente.
- ⁴²¹ Michael Löwy, “Weber et Marx. Protestantisme et capitalisme”, *op. cit.*, pp. 15-17. “Le problème paraît clair et les différences entre les deux thèses évidentes ; mais il y a un petit fait que détruit la Belle harmonie de ce tableau: ce que nous avons présente ci-dessous comme le “résumé” de la conception de Marx est une citation littérale de Max Weber! [...]. Et ce n’est pas tout: ce que nous avons présenté comme le ‘résumé’ de la conception de Weber est en réalité une thèse qu’il considèrerait déraisonnable et doctrinaire” (p. 17).
- ⁴²² *Ibid.*, p. 19.
- ⁴²³ *Ibid.*, p. 21.
- ⁴²⁴ *Ibid.*, pp. 21-22.
- ⁴²⁵ *Ibid.*, p. 22.
- ⁴²⁶ *Ibid.*, pp. 22-23.
- ⁴²⁷ David. S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations. Why are Some so Rich and Some so Poor*, Nueva York, W. W. Norton & co. Ltd, ver especialmente su conclusión en la p. 516: “If we learn anything from the

history of economic development, it is that culture makes all the difference (Here Max Weber was right on)”.

⁴²⁸ David. S. Landes, *The Wealth and Poverty of Nations*, *op. cit.*, p. 174.

⁴²⁹ *Ibid.*, pp. 177-178.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 383.

⁴³¹ *Ibid.*, pp. 177, 181.

⁴³² Wolfgang Schluchter, *Die Entstehung des modernen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Entwicklungsgeschichte des Okzidents*, Fráncfort, Suhrkamp, 1998, ver especialmente el prólogo de 1998, pp. 9-37.

⁴³³ Richard Swedberg, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, Princeton, Princeton University Press, 1998.

⁴³⁴ Max Weber, *Essays in Economic Sociology*, Richard Swedberg (ed. E introd.), Princeton, Princeton University Press, 1999, especialmente pp. 3-39 para la introducción de Swedberg.

⁴³⁵ Richard Swedberg, *Max Weber and the Idea of Economic Sociology*, *op. cit.*, p. 129.

⁴³⁶ Richard Swedberg, “Introduction”, Max Weber, *Essays in Economic Sociology*, *op. cit.*, p. 36.

⁴³⁷ Ver Wilhelm Hennis, “Richard Swedbergs Cicerone zu Max Weber”, *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 10 de junio de 1999, p. 55, reproducido posteriormente en Wilhelm Hennis, *Max Weber und Thukydides*, Tubinga, Mohr, 2003, pp. 162-163: “Die deutsche Nationalökonomie der Jahre nach 1945 glaubte sich von der spezifisch deutschen Tradition der Volkswirtschaftslehre radikal abkehren zu sollen; die besten Kenner ihrer Geschichte sind daher Ausländer, und Richard Swedberg und Keith Tribe gehören wohl zu dem winzig kleinen Kreis, die den von Swedberg erschlossenen Text auch historisch-kritisch edieren könnten. Es ist zu hoffen, daß dieses Buch eines schwedischen Soziologen auch deutsche NationalökonomInnen endlich zu ernsthaften Bemühungen um diesen Text veranlaßt” (p. 163).

⁴³⁸ Jean-Pierre Grossein, “Peut-on lire en français *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*?”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 40, núm. 1, 1999, pp. 125-147: “Il ne s’agit pas là d’une querelle autour du ‘vrai’ Weber. La seule question qui vaille *ici* est de savoir si les analyses wébériennes sont gravement altérées para la traduction. Il me semble qu’au terme de ce parcours, la réponse ne fait pas de doute : les déficiences du texte français entravent lourdement la compréhension du raisonnement wébérien dans sa complexité et ses sinuosités. Ces déficiences, nous l’avons vu, relèvent de trois registres : un manque de culture historique et théologique, une ignorance des enjeux méthodologiques et épistémologiques du texte, enfin et surtout, une incompétence linguistique flagrante. Ces errements son tels que je ne vois pas d’autre solution que d’entreprendre une nouvelle traduction qui soit à la hauteur des enjeux esquissés. C’est en tout cas la voie dans laquelle je me suis engagé” (p. 147).

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 125.

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 126.

⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 127: “L’imprécision, la approximation, la confusion, au bout du Compte, qui naissent de ces erreurs sont encore renforcées para l’accumulation des omisions ou, à l’inverse, par des ajouts intempestifs”.

⁴⁴² *Ibid.*, pp. 129-130.

⁴⁴³ Max Weber, *EP*, p. 104.

⁴⁴⁴ Jean-Pierre Grossein, “Peut-on lire...”, *op cit.*, p. 130: “cet ordre de choses” en vez de *Kausalreihe* o

“serie causal”.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 131.

⁴⁴⁶ Raymond Boudon, *Études sur les sociologues classiques*, París, Presses universitaires de France, 1998, pp. 59-60, citado en Grossein, “Peut on lire...”, *op. cit.*, p. 130, nota 21.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 143

⁴⁴⁸ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß. Die Stadt* (vol. I/22-5), Wilfried Nippel (ed.), Tübinga, Mohr, 1999.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, pp. 100-216.

⁴⁵⁰ Ver Wilfried Nippel, “Einleitung” y “Die Stadt. Editorischer Bericht”, en Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft...*, *op. cit.*, pp. 1-43 y 45-58, respectivamente.

⁴⁵¹ Max Scheler, *Ethik und Kapitalismus. Zum Problem des kapitalistischen Geistes*, Klaus Lichtblau (ed. E introd.), Berlín, Philo, 1999.

⁴⁵² Klaus Lichtblau, “Einleitung” a Max Scheler, *Ethik und Kapitalismus*, *op. cit.*, pp. 7-31.

⁴⁵³ Ed Andrew, *Closing the Iron Cage. The Scientific Management of Work and Leisure*, Montreal, Black Rose Books, 1999.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, pp. 9-12.

⁴⁵⁵ Michael Schwalbe, *Unlocking the Iron Cage. The Men's Movement, Gender Politics, and American Culture*, Nueva York, Oxford University Press, 1996.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, pp. 33, 70, 73, 259, nota 2.

⁴⁵⁷ Pertti Aho y Kari Palonen (eds.), *Dis-embalming Max Weber*, Jyväskylä, Finlandia, Sophi, 1999.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, pp. 21-28.

⁴⁵⁹ Stefan Breuer, *Georg Jellinek und Max Weber. Von der sozialen zur soziologischen Staatslehre*, Baden-Baden, Nomos Verlag, 1999.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 21. Breuer cita ahí la siguiente fuente, Georg Jellinek, *Allgemeine Staatslehre*, Berlín, Häring, 1900, p. 323.

⁴⁶¹ Ver Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers. Gesammelte Aufsätze zu Max Weber*, Harald Homann (ed.), Tübinga, Mohr, 1999, 267 pp.

⁴⁶² Ver, en especial, Friedrich Tenbruck, “Das Werk Max Webers” [1975] y “Wie gut kennen wir Max Weber?” [1975], en Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers* [1999], *op. cit.*, pp. 59-98 y 99-122, respectivamente.

⁴⁶³ Ver Harald Homann, “Einleitung” a Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers*, *op. cit.*, p. xxiv.

¹ Ver Alastair Hamilton, “Max Weber’s *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”, en Stephen Turner (ed.), *The Cambridge Companion to Weber*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 151-171.

² *Ibid.*, p. 161.

³ *Ibid.*, p. 171.

⁴ *Idem.*

⁵ *Ibid.*, p. 169.

⁶ Ver Max Weber, *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, Isabelle Kalinowski (trad., introd. y notas), París, Flammarion, 2000. Esta edición incluye también la traducción anotada del ensayo de Weber de 1920 sobre “Las sectas y el espíritu del capitalismo” en Norteamérica.

⁷ Isabelle Kalinowski, “Introducción” a Max Weber, *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme*, *op. cit.*, pp. 14-15.

⁸ *Ibid.*, pp. 15-16.

⁹ *Ibid.*, pp. 26-36.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 36-40.

¹¹ *Ibid.*, p. 24. En 1965, Julien Freund tradujo al francés una serie de ensayos metodológicos de Weber que publicó con el título de *Essais sur la théorie de la Science*, París, Plon, 1965. En ellos incluye los mismos ensayos que se tradujeron al español con el título de *Ensayos sobre metodología sociológica*, José Luis Etcheverry (trad.), Buenos Aires, Amorrortu, 1973.

¹² Isabelle Kalinowski, *op. cit.*, pp. 18-19.

¹³ *Ibid.*, p. 19.

¹⁴ Ver Max Weber, *L’Éthique protestante...*, *op. cit.*, p. 152.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 345-374.

¹⁶ Lawrence E. Harrison y Samuel P. Huntington (eds.), *Culture Matters. How Values Shape Human Progress*, Nueva York, Basic Books, 2000.

¹⁷ Samuel P. Huntington, “Foreword: Cultures Counts”, en *Culture Matters...*, *op. cit.*, p. xiv.

¹⁸ *Ibid.*, p. xv.

¹⁹ Lawrence E. Harrison, “Introduction: Why Culture Matters”, *Culture Matters...*, *op. cit.*, p. xxi.

²⁰ David Landes, “Culture Makes Almost All the Difference”, en *Culture Matters...*, *op. cit.*, p. 2: “Max Weber was right. If we learn anything from the history of economic development, it is that culture makes almost all the difference”.

²¹ *Ibid.*, p. 6.

²² *Ibid.*, p. 10.

²³ *Ibid.*, p. 11.

²⁴ *Ibid.*, p. 12.

²⁵ *Ibid.*, pp. 12-13.

²⁶ Lucien W. Pye, “Asian Values: from Dynamos to Dominoes?”, en *Culture Matters...*, *op. cit.*, pp. 247-248.

²⁷ *Ibid.*, p. 247.

²⁸ Max Weber, *The Religion of China*, Hans Gerth (trad.), Nueva York, The Free Press, 1951, p. 248, citado por Lucien W. Pye, *op. cit.*, p. 248, las cursivas fueron agregadas por Pye para subrayar su argumento. Puede consultarse una traducción algo diferente al castellano en: Max Weber, *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, José Almaraz y Julio Carabaña (trads.), Madrid, Taurus, 1983, p. 434: “Según todos los indicios, el chino sería tan capaz como el japonés, probablemente más capaz aún, de *asimilar* el capitalismo que se desarrolló plenamente en el aspecto técnico y económico en el universo cultural moderno”.

²⁹ Lucien W. Pye, *op. cit.*, p. 248.

³⁰ Lawrence E. Harrison, “Promoting Progressive Cultural Change”, en *Culture Matters...*, *op. cit.*, p. 298.

³¹ *Ibid.*, pp. 306-307.

³² Eleazar Ramos Lara, *Racionalidad y desencantamiento del mundo en Max Weber*, México, McGraw-Hill interamericana/UAM-Iztapalapa, 2000.

³³ *Ibid.*, pp. 10, 13, 106.

³⁴ *Ibid.*, p. 23.

³⁵ *Idem.* compárese con Francisco Gil Villegas, “El concepto de *racionalidad* en la obra de Max Weber”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 44-47: “Debido a este perspectivismo axiológico, para Weber no tiene sentido decir, por ejemplo, que aun la racionalización más precisa y técnica en la economía o en la burocracia puede ser considerada ‘válida’ como ‘progreso’ frente a la ética del hinduismo.[...] cada cultura tiene su propio valor y su propia racionalidad y hay que esforzarse por respetar su singularidad histórica [puesto que] no hay forma de demostrar la superioridad de una forma cultural sobre la otra [...]. El perspectivismo histórico de Weber se encuentra así íntimamente relacionado con su pluralismo axiológico y su concepción relativista del sentido de la racionalidad [...]. La defensa del pluralismo cultural se basa en un pluralismo axiológico primigenio, en donde cada valor representa una forma especial de racionalidad tan válida como cualquier otra. Weber trasciende así la noción eurocentrista de que el desarrollo del racionalismo es un fenómeno específicamente occidental. Por el contrario, Weber afirma que en el Oriente se desarrollaron formas de racionalidad que desde cierta perspectiva son superiores a las de occidente. El racionalismo es quizá más apto para la aparición del capitalismo burocrático, pero esto no implica que sea inmanentemente superior a otras formas de racionalidad. Desde una perspectiva de racionalidad sustantiva, la racionalización formal de occidente tiende a desembocar en una esclavitud irracional y, por lo tanto, Weber rechaza la concepción evolutiva unilineal de la historia”.

³⁶ Eleazar Ramos Lara, *op. cit.*, p. 55.

³⁷ *Ibid.*, p. 60.

³⁸ *Ibid.*, p. 74.

³⁹ *Ibid.*, p. 78.

⁴⁰ *Ibid.*, pp. 87-88.

⁴¹ *Ibid.*, p. 89.

⁴² *Ibid.*, p. 95-96.

- ⁴³ *Ibid.*, p. 96.
- ⁴⁴ *Ibid.*, pp. 93-103.
- ⁴⁵ *Ibid.*, p. 94. El pasaje crucial para esta interpretación “evolutiva” de Weber, que arranca con Seyfarth y Sprondel en 1973 —no mencionados por Ramos Lara— y es retomado después por Tenbruck y Schluchter, se encuentra en Max Weber, *EP*, p. 167: “Este radical abandono (no llevado a sus últimas consecuencias por el luteranismo) de la posibilidad de una salvación eclesiástico sacramental era el factor decisivo frente al catolicismo. Con él llega a su culminación el proceso de ‘*desencantamiento del mundo*’, que comenzó con las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para buscar la salvación”.
- ⁴⁶ *Ibid.*, pp. 94-95.
- ⁴⁷ *Ibid.*, pp. 96, 98.
- ⁴⁸ *Ibid.*, pp. 101-102.
- ⁴⁹ *Ibid.*, p. 103.
- ⁵⁰ Klaus Lichtblau, *Kulturkrise und Soziologie um die Jahrhundertwende. Zur Genealogie der Kultursociologie in Deutschland*, Fráncfort, Suhrkamp, 1996, especialmente pp. 151-158, para la discusión de las razones por las cuales la noción de la *Entzauberung* puede provenir directamente de la idea de Nietzsche.
- ⁵¹ Max Scheler, “Der Bourgeois und die religiösen Mächte” [1913-1914], recopilado en *Ethik und Kapitalismus*, Berlín, Philo, 1999, p. 106.
- ⁵² Para una discusión de la influencia de Nietzsche en las concepciones éticas de Weber, Scheler, Simmel y varios más, ver Francisco Gil Villegas, “Nietzsche y la cultura alemana en el primer tercio del siglo XX”, en Paulina Rivero Weber y Greta Rivara (comps.), *Perspectivas Nietzscheanas. Reflexiones en torno al pensamiento de Nietzsche*, México, UNAM, 2003, pp. 281-294.
- ⁵³ Cfr. Wolfgang Schluchter, *Rationalismus der Weltbeherrschung*, Fráncfort, Suhrkamp, 1980, especialmente pp. 22-40, y el resumen crítico ofrecido en el capítulo IX de esta investigación.
- ⁵⁴ David Chalcraft y Sam Whimster, “Editorial”, *Max Weber Studies*, vol. I, núm. 1, noviembre de 2000, p. 7.
- ⁵⁵ *Ibid.*, p. 8.
- ⁵⁶ Richard Jenkins, “Disenchantment, Enchantment and Re-Enchantment: Max Weber at the Millennium”, *Max Weber Studies*, vol. I, núm. 1, noviembre de 2000, pp. 11-32.
- ⁵⁷ *Ibid.*, pp. 12-14.
- ⁵⁸ *Ibid.*, pp. 23-29.
- ⁵⁹ *Ibid.*, p. 20.
- ⁶⁰ George Ritzer, “The McDonaldization of Society”, *Journal of American Culture*, vol. 6, 1983, pp. 100-107.
- ⁶¹ George Ritzer, *The McDonaldization of Society*, Thousand Oaks, California, Pine Forge Press, 2000.
- ⁶² *Ibid.*, p. 52.
- ⁶³ *Ibid.*, pp. 53-54.
- ⁶⁴ George Ritzer, *Modern Sociological Theory*, Nueva York, McGraw-Hill, 2000, pp. 27-28; George Ritzer, *Teoría sociológica clásica*, María casado Rodríguez (trad.), Madrid, McGraw-Hill interamericana de España,

2001, p. 307.

⁶⁵ George Ritzer, *Teoría sociológica clásica*, *op. cit.*, pp. 307-309.

⁶⁶ George Ritzer, *Modern Sociological Theory*, *op. cit.*, pp. 442-443: “The Holocaust had all the characteristics of ‘McDonaldization’. There was certainly an emphasis on efficiency”.

⁶⁷ Ralph Schroeder, “Weber, Pynchon and the American Prospect”, *Max Weber Studies*, vol. I, núm. 2, mayo de 2001, pp. 161-167.

⁶⁸ Stephen Kalberg, “The Modern World as a Monolithic Iron Cage? Utilizing Max Weber to Define the Internal Dynamics of the American Political Culture Today”, *Max Weber Studies*, vol. I, núm. 2, mayo de 2001, pp. 178-195.

⁶⁹ David Chalcraft y Sam Whimster, “Editorial”, *Max Weber Studies*, vol II, núm. 1, noviembre de 2001, p. 7.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 8.

⁷¹ David Chalcraft *et al.*, “Issues of Translation The Protestant Ethic Debate: Fischer’s First Critique and Max Weber’s First Reply (1907)”, *Max Weber Studies*, vol. II, núm. 1, *op. cit.*, pp. 15-32.

⁷² Ver David Chalcraft, The Lamentable Chain of Misunderstandings: Weber’s Debate with H. Karl Fischer”, *Max Weber Studies*, vol. II, núm. 1, *op. cit.*, pp. 65-80.

⁷³ *Ibid.*, pp. 78-79.

⁷⁴ Gordon C. Wells, “Issues of Language and Translation in Max Weber’s Protestant Ethic Writings”, *Max Weber Studies*, vol. II, núm. 1, noviembre de 2001, pp. 33-40; Stephen Kalberg, “The *Spirit of Capitalism* Revisited: On the New Translation of Weber’s *Protestant Ethic* (1920)”, *ibid.*, pp. 41-58.

⁷⁵ Peter Ghosh, “Translation as a Conceptual Act”, *Max Weber Studies*, vol. II, núm. 1, noviembre de 2001, pp. 59-63.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 60. Ver también *supra*, capítulo XI, pp. 988-990.

⁷⁷ Eduardo Bericat Alastuey, “Max Weber o el enigma emocional del origen del capitalismo”, *reis, Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 95, julio-septiembre de 2001, pp. 9-36.

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 20-24.

⁷⁹ *Ibid.*, pp. 28-32.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 33.

⁸¹ Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte. Nachlaß, Gesamtausgabe*, vol. 22/1, *Gemeinschaften*, Wolfgang J. Mommsen (ed.), Michael Meyer (colab.), Tübinga, Mohr, 2001; Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft. Die Wirtschaft und die gesellschaftlichen Ordnungen und Mächte, Nachlaß, Gesamtausgabe*, vol. 22/2, *Religiöse Gemeinschaften*, Hans G. Kippenberg (ed.), Petra schilm (colab.), Tübinga, Mohr, 2001.

⁸² Hans Kippenberg, “einleitung” a Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft, Religiöse Gemeinschaften*, *op. cit.*, pp. 1-74.

⁸³ *Ibid.*, p. 1.

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 50-72.

⁸⁵ *Ibid.*, pp. 34-50.

⁸⁶ *Ibid.*, pp. 6-7.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 7.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 17-19. La traducción castellana del texto de Marianne citado por Kippenberg puede encontrarse en Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, María Antonia Neira (trad.), México, FCE, 1995, pp. 330-331: “El proceso de *racionalización* disuelve las nociones mágicas y ‘desencanta’ cada vez más al mundo, dejándolo sin Dios. La religión cambia, de magia a doctrina. Y ahora, tras la desintegración de la imagen primitiva del mundo, aparecen dos tendencias: una tendencia al dominio *racional* del mundo, y una hacia la expansión *mística*. Pero las religiones no sólo reciben su sello propio del creciente desencantamiento del pensamiento; el proceso de racionalización avanza por varios caminos, y su desarrollo autónomo abarca todas las creaciones de la civilización: la economía, el Estado, la ley, la ciencia y el arte. En particular, todas las formas de la cultura occidental han sido decisivamente determinadas por un *modo de pensar* metódico, desarrollado al principio por los griegos, al que se agregó en la época de la Reforma un determinado modo de conducción de vida metódica orientado por los fines [“Zwecken orienterte methodische *Lebensführung*”] [...]. Weber consideró que este reconocimiento del carácter especial del *racionalismo* occidental [okzidentalen *Rationalismus*] y del papel que le tocó desempeñar en la cultura occidental [abendländische Kultur] como uno de sus descubrimientos de mayor importancia. Como resultado, su problemática original [ursprüngliche Fragestellung] sobre la relación entre la religión y la economía fue ampliada por él hasta abarcar la mucha más amplia de la *peculiaridad de la cultura occidental en su totalidad* [nach der *Eigenart der ganzen abendländischen Kultur*]. Hemos corregido la traducción castellana de acuerdo con el original en alemán, entre otras cosas porque en la parte crucial, donde se habla del gran “descubrimiento” de Weber, se tradujo “okzidentalen *Rationalismus*” por “*racionalismo* oriental” (p. 331), lo cual evidentemente cambia todo el significado de la frase en cuestión.

⁸⁹ Hans Kippenberg, “einleitung”, *op. cit.*, pp. 54-56.

⁹⁰ *Ibid.*, pp. 34-38.

⁹¹ *Ibid.*, p. 62.

⁹² *Ibid.*, pp. 62-63.

⁹³ *Ibid.*, pp. 44-50.

⁹⁴ Max Weber, *Economía y sociedad...*, *op. cit.*, p. 909. Hemos modificado ligeramente la traducción de Ferrater Mora donde habla de “vías de desarrollo” en lugar de “vías de tránsito” siguiendo la valiosa pista hacia este pasaje decisivo proporcionada en Hans Kippenberg, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁹⁵ Ver Hans G. Kippenberg y Martin Riesebrodt (eds.), *Max Webers “Religiossystematik”*, Tübinga, Mohr, 2001. Ver especialmente los artículos de Hans Kippenberg (pp. 1-30) y Hubert Treiber sobre la cuestión del ascetismo (pp. 263-278).

⁹⁶ Precisamente por ello, en mi edición de este texto incluí como apéndices algunos de los pasajes más relevantes de la llamada *Religionssystematik*, los cuales ayudan a entender mejor a la tesis weberiana sobre el protestantismo, ver Max Weber, *EP*, pp. 394-419.

⁹⁷ Ver David J. Chalcroft y Austin Harrington (eds.), *The Protestant Ethic Debate. Max Weber’s Replies to his Critics, 1907-1910*, Liverpool, Liverpool University Press, 2001.

⁹⁸ Max Weber, *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, Joaquín Abellán (trad., nota preliminar y glosario), Madrid, 2001.

⁹⁹ Joaquín Abellán, “Estudio preliminar” a Max Weber, *La ética protestante y el “espíritu” del capitalismo*, *op. cit.*, p. 18.

- ¹⁰⁰ *Ibid.*, p. 21.
- ¹⁰¹ *Ibid.*, p. 27.
- ¹⁰² *Ibid.*, pp. 32-35.
- ¹⁰³ Max Weber, *La ética protestante...*, *op. cit.*, p. 107.
- ¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 317.
- ¹⁰⁵ David J. Chalcraft, "Introduction", en David J. Chalcraft y Austin Harrington (eds.), *The Protestant Ethic Debate. Max Weber's Replies to his Critics, 1907-1910*, *op. cit.*, p. 1.
- ¹⁰⁶ *Idem.*
- ¹⁰⁷ *Ibid.*, p. 2.
- ¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 7.
- ¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 8.
- ¹¹⁰ *Ibid.*, p. 9.
- ¹¹¹ *Idem.*
- ¹¹² *Ibid.*, p. 10.
- ¹¹³ *Ibid.*, pp. 10-11.
- ¹¹⁴ *Ibid.*, pp. 11-12.
- ¹¹⁵ *Ibid.*, p. 12.
- ¹¹⁶ *Ibid.*, p. 19. De manera independiente a la sugerencia de Chalcraft, y más bien siguiendo el modelo de una edición de 1978 a cargo de Winckelmann que era la más usada durante mis años de estudiante en Heidelberg, fue que decidí traducir e incluir como apéndice final de mi edición crítica al *Antikritisches Schlußwort*, de 1910 de Weber, precisamente por las razones que Hennis había esgrimido al respecto desde 1987.
- ¹¹⁷ David Chalcraft, "Introduction", *op. cit.*, p. 8.
- ¹¹⁸ Ver Max Weber, *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings*, Peter Baehr y Gordon C. Wells (trad., ed. y est. Introd.), Harmondsworth, Middlesex, Penguin Books, 2002.
- ¹¹⁹ Peter Baehr y Gordon C. Wells, "Introduction" a Max Weber, *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism*, *op. cit.*, p. xviii.
- ¹²⁰ *Ibid.*, p. xxi.
- ¹²¹ *Ibid.*, pp. xxi-xxii.
- ¹²² *Ibid.*, pp. xxiii-xxiv.
- ¹²³ Peter Baehr, "The 'Iron Cage' and the 'Shell as Hard as Steel': Parsons, Weber, and the *stahlhartes Gehäuse* Metaphor in the *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*", *History and Theory*, vol. 40, núm. 2, mayo de 2001, pp. 153-169.
- ¹²⁴ *Ibid.*, p. 161.
- ¹²⁵ *Ibid.*, p. 162.

- ¹²⁶ *Ibid.*, p. 164.
- ¹²⁷ *Idem.*
- ¹²⁸ *Ibid.*, p. 166.
- ¹²⁹ *Ibid.*, p. 169. En mi propia edición crítica de 2003, corregí la traducción de Legaz Lacambra y dejé la expresión de “la jaula de hierro” dada mi experiencia docente en el que muchos estudiantes de doctorado me preguntaban que dónde se encontraba esa frase emblemática de la obra de Weber, ya que no podían encontrarla en ninguna de las traducciones de *La ética protestante* al castellano. Dada la propia vida independiente del término, así como su mayor influencia y difusión que la traducción literal de éste, decidí incluirlo en mi revisión a la traducción de Legaz Lacambra y agregar en una nota del aparato crítico las variaciones semánticas, así como la traducción literal del término original en alemán. Ver Max Weber, *EP*, p. 286 y nota crítica en las páginas 349-350. En la segunda edición de 2011 decidí usar la traducción literal de un “caparazón duro como el acero”.
- ¹³⁰ Peter Baehr y Gordon C. Wells, “Introduction” a Max Weber, *The Protestant Ethic...*, *op. cit.*, p. xxiv.
- ¹³¹ *Idem.*
- ¹³² *Ibid.*, p. xxv.
- ¹³³ *Ibid.*, p. xxvii.
- ¹³⁴ *Ibid.*, p. xxiii.
- ¹³⁵ Ambos citados en *ibid.*, pp. xxxi-xxxii.
- ¹³⁶ *Ibid.*, p. xxxii.
- ¹³⁷ Ver Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Stephen Kalberg (trad., introd. y notas), los Ángeles, California, Roxbury Publishing Company, 2002.
- ¹³⁸ Stephen Kalberg, “introduction to the *Protestant Ethic*”, Max Weber, *op. cit.*, pp. xi-lxxxi.
- ¹³⁹ *Ibid.*, p. xx.
- ¹⁴⁰ *Ibid.*, p. xxi.
- ¹⁴¹ *Ibid.*, p. xxiii.
- ¹⁴² *Ibid.*, pp. xxvi-xxvii.
- ¹⁴³ *Ibid.*, p. xxviii.
- ¹⁴⁴ *Ibid.*, p. xxxviii.
- ¹⁴⁵ *Ibid.*, p. xli.
- ¹⁴⁶ *Ibid.*, p. xliii: “To Weber, the rational work ethic of the Puritans gave a strong boost to the development of modern capitalism”.
- ¹⁴⁷ *Ibid.*, p. xliv.
- ¹⁴⁸ *Ibid.*, p. xlvi.
- ¹⁴⁹ *Ibid.*, p. xlvii.
- ¹⁵⁰ *Idem.*

- ¹⁵¹ *Ibid.*, p. xlix.
- ¹⁵² *Ibid.*, pp. xlii-líii.
- ¹⁵³ *Ibid.*, p. lv.
- ¹⁵⁴ *Ibid.*, pp. lvi-lvii.
- ¹⁵⁵ *Ibid.*, p. lix.
- ¹⁵⁶ *Idem.*
- ¹⁵⁷ *Ibid.*, p. lxii.
- ¹⁵⁸ *Idem.*
- ¹⁵⁹ *Ibid.*, pp. lxii-lxiii.
- ¹⁶⁰ *Ibid.*, p. xliii.
- ¹⁶¹ *Idem.*
- ¹⁶² Ver Michael Sukale, *Max Weber: Leidenschaft und Diziplin. Leben, Werk, Zeitgenossen*, Tübinga, Mohr, 2002.
- ¹⁶³ *Ibid.*, p. 474: "Im sexuellen Bereich scheint die Ehe der Webers unerfüllt geblieben zu sein".
- ¹⁶⁴ *Ibid.*, pp. 479-487.
- ¹⁶⁵ Ver Steven lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Londres, Allen Lane, 1973. Ver también la gran expectativa alemana para que se escribiera una biografía equivalente en el caso de Weber en Walter M. Sprondel *et al.*, "Soziologie soll Heissen... Einige Anmerkungen zur Weber-Rezeption aus Anlaß des 80 Geburtstages von Johannes Winckelmann", *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 32, 1980, p. 8: "Actualmente todavía hace falta una gran biografía intelectual de Weber que pueda ser puesta en lugar del simple 'retrato de vida' que hizo Marianne Weber. Es decir, falta para Weber una biografía equivalente a la que Steven lukes hizo para Durkheim en 1973".
- ¹⁶⁶ Michael Sukale, *op. cit.*, p. 549.
- ¹⁶⁷ Fritz Ringer, *Max Weber: An Intellectual Biography*, Chicago, the University of Chicago Press, 2004.
- ¹⁶⁸ Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, München, Carl Hanser, 2005.
- ¹⁶⁹ Michael Sukale, *op. cit.*, p. 240.
- ¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 236.
- ¹⁷¹ *Ibid.*, p. 241.
- ¹⁷² Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, pp. 380-381, citado en Michael Sukale, *op. cit.*, p. 239: "die protestantischen Religionsysteme seien zunächst vilemeh'r Wirkung als Ursache des modernen-kapitalistischen Geistes".
- ¹⁷³ Michael Sukale, *op. cit.*, pp. 239 y 241: "Wer weiß, vielleicht mag Sombart sogar gemeint haben, daß Webers Arbeit gerade die historisch-empirische Studie sei, die er sich hier gewünscht habe? [...]. Wahrscheinlich hatte Weber nicht ohne Grund 'Geist' in seiner ersten Veröffentlichung in Anführungszeichen gesetzt-dies muß von den Zeitgenossen als eine direkte Anspielung auf Sombarts Werk aufgefaßt worden sein".

- ¹⁷⁴ *Ibid.*, p. 251.
- ¹⁷⁵ *Ibid.*, pp. 249-251.
- ¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 255: “Weber, Sombart und Troeltsch waren um die Mitte des ersten Jahrzehnts so etwas wie eine ‘Gelehrtenmaffia’ und die Hoffnungsträger der historischen Schule”.
- ¹⁷⁷ *Ibid.*, pp. 260-264.
- ¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 236: “Je älter er würde, desto mehr verlieh Weber der Religion ein kräftiges Eigenleben”.
- ¹⁷⁹ Max Weber, *EP*, p. 97, nota 8, citado en Michael Sukale, *op. cit.*, p. 264.
- ¹⁸⁰ *Idem.*
- ¹⁸¹ *Supra*, “Cohen ‘descubre’ en 1980 la existencia del capitalismo en la Italia del Renacimiento”, capítulo VIII, pp. 688-692.
- ¹⁸² Jere Cohen, *Protestantism and Capitalism. The Mechanisms of Influence*, Nueva York, Aldine de Gruyter, 2002.
- ¹⁸³ Max Weber, *EP*, p. 125.
- ¹⁸⁴ *Supra*, “Cohen ‘descubre’ en 1980 la existencia del capitalismo en la Italia del Renacimiento”, capítulo VIII, pp. 688-692.
- ¹⁸⁵ Jere Cohen, *Protestantism and Capitalism, op. cit.*, p. 1.
- ¹⁸⁶ *Idem.*
- ¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 2.
- ¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 3.
- ¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 4.
- ¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 28.
- ¹⁹¹ *Ibid.*, pp. 28-29.
- ¹⁹² *Ibid.*, p. 29.
- ¹⁹³ *Idem.* Debe recordarse que Parsons tradujo el término de las *afinidades electivas* como “correlaciones”, y dada la incapacidad de Cohen para manejar fuentes en el idioma alemán, mantiene como idénticas ambas nociones, lo cual es fuertemente criticado en las traducciones tanto de Baehr y Wells como de Kalberg, aparecidas en el mismo año de 2002 en que se publicó el libro de Cohen, precisamente porque la traducción de Parsons buscaba darle un rango de “cientificidad” al recurso weberiano que éste no tiene, por lo menos en un sentido positivista. Resulta irónico que sea precisamente el autodenominado “desparsonizador de Weber” (1975) el que preserve en su interpretación algunas de las limitaciones de la traducción de Parsons con todo y su sesgo de cientificidad positivista y funcionalista. ¿acaso no será el desparsonizador a final de cuentas un mero parsoniano con falsa conciencia?
- ¹⁹⁴ *Idem.*
- ¹⁹⁵ Jere Cohen, *Protestantism and Capitalism, op. cit.*, p. 30.
- ¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 31.

- ¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 30.
- ¹⁹⁸ *Ibid.*, pp. 31-32.
- ¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 68.
- ²⁰⁰ *Ibid.*, p. 105.
- ²⁰¹ *Ibid.*, pp. 140-141.
- ²⁰² *Ibid.*, p. 184.
- ²⁰³ *Ibid.*, p. 220.
- ²⁰⁴ *Ibid.*, p. 236.
- ²⁰⁵ *Ibid.*, p. 237.
- ²⁰⁶ *Ibid.*, p. 243.
- ²⁰⁷ *Ibid.*, pp. 253-254.
- ²⁰⁸ *Ibid.*, p. 255.
- ²⁰⁹ *Idem.*
- ²¹⁰ *Ibid.*, p. 260.
- ²¹¹ *Idem.*
- ²¹² *Ibid.*, p. 261.
- ²¹³ *Idem.*
- ²¹⁴ *Ibid.*, p. 272.
- ²¹⁵ *Ibid.*, pp. 262-268.
- ²¹⁶ *Ibid.*, p. 268.
- ²¹⁷ *Ibid.*, p. 269.
- ²¹⁸ *Ibid.*, p. 271.
- ²¹⁹ *Ibid.*, p. 270.
- ²²⁰ *Ibid.*, p. 262.
- ²²¹ Fritz Ringer, "Max Weber on Causal Analysis, Interpretation, and Comparison", *History and Theory*, vol. 41, núm. 2, mayo de 2002, pp. 163-178.
- ²²² Christopher adair-Toteff, "Max Weber's Mysticism", *Archives Européennes de Sociologie*, vol. xliii, núm. 3, 2002, pp. 339-353.
- ²²³ Ver Jacques Attali, *Les Juifs, le monde et l'Argent. Histoire économique du peuple juif*, Paris, Fayard, 2002, pp. 473-480.
- ²²⁴ *Ibid.*, p. 477.
- ²²⁵ Graeme Kirkpatrick, "The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age", *Max Weber Studies*, vol. 2,

núm. 2, noviembre de 2002, pp. 163-185.

²²⁶ Pekka Himanen *et al.*, *The Hacker Ethic and the Spirit of the Information Age*, Londres, Secker & Warburg, 2001.

²²⁷ Graeme Kirkpatrick, *op. cit.*, p. 181.

²²⁸ Ver Max Weber, “Mi palabra final a mis críticos [*Antikritisches Schlusswort zum ‘Geist des Kapitalismus’*]”, Francisco Gil Villegas (trad.), *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLV, núm. 186, septiembre-diciembre 2002, pp. 224-273.

²²⁹ Francisco Gil Villegas, “contexto de la polémica que llevó a Weber a escribir en 1910 su texto: ‘Mi palabra final a mis críticos’”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLV, núm. 186, septiembre-diciembre 2002, pp. 209-223, aquí se citan las páginas 222-223.

²³⁰ Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Francisco Gil Villegas (ed. Crítica, notas, selec. De textos, trad. parcial y est. Introd.), México, FCE, 2003.

²³¹ Publicada primero unos cuantos meses antes en el número 186 de la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* de la UNAM, según ya ha sido mencionado y reconocido en la nota 229.

²³² Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor”, a Max Weber, *EP*, *op. cit.*, p. 10.

²³³ *Ibid.*, pp. 10-11.

²³⁴ *Ibid.*, p. 11.

²³⁵ *Ibid.*, pp. 12-13.

²³⁶ *Ibid.*, pp. 13-15.

²³⁷ *Ibid.*, p. 28.

²³⁸ *Ibid.*, pp. 28-29.

²³⁹ *Ibid.*, pp. 17-20, además de todas las secciones del texto encerradas entre corchetes para indicar las adiciones de 1920 y las diversas notas críticas que señalan, paso a paso, la importancia decisiva que tienen muchas de esas modificaciones.

²⁴⁰ Hartmut Lehmann citado en Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor”, a Max Weber, *EP*, *op. cit.*, p. 18.

²⁴¹ Friedrich Tenbruck, *Das Werk Max Webers. Gesammelten Aufsätze zu Max Weber*, Tubinga, Mohr, Siebeck, 1999, p. 94, nota 32.

²⁴² Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor”, a Max Weber, *EP*, *op. cit.*, pp. 30-31.

²⁴³ *Ibid.*, p. 31. Agregué aquí cursivas al término “explicación causal” a fin de subrayar que nunca he descuidado el paso de la explicación causal.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 32.

²⁴⁵ *Ibid.*, pp. 32-33.

²⁴⁶ Francisco Gil Villegas, “El guardagujas. Acerca de la edición crítica de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* de Max Weber”, *Metapolítica*, vols. 6-7, números de noviembre de 2002 y febrero de 2003, pp. 116-131.

²⁴⁷ Francisco Gil Villegas, “Max Weber y sus fuentes: historia de un argumento”, *La gaceta del Fondo de Cultura Económica*, núm. 390, junio de 2003, pp. 13-15.

²⁴⁸ Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor”, a Max Weber, *EP*, *op. cit.*, pp. 33-34.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 34.

²⁵⁰ *Ibid.*, pp. 35-50.

²⁵¹ Olga Sabido, “Nuevos rieles para un clásico”, *Hoja por hoja. Suplemento mensual de Reforma*, vol. 7, núm. 77, octubre de 2003, p. 17: “Otro de los atisbos del editor fue elegir como portada la imagen de un guardaguasas. Con esta figura metonímica, Weber quiso dar cuenta de la relación flexible y mediada entre las ideas y los intereses materiales”; y María Lilia Pérez Franco, “La ética protestante y el espíritu del capitalismo de Max Weber, introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas M.”, *Sociológica*, UAM-Azcapotzalco, vol. 19, núm. 55, mayo-agosto de 2004, pp. 303-316, especialmente en el apartado intitulado: “El misterio de la equívoca lectura de la hipótesis weberiana acerca de la relación entre la ética protestante y el espíritu del capitalismo” (pp. 306-308).

²⁵² Arturo Ballesteros Leiner, “cien años de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”, *Casa del Tiempo. Revista de la UAM*, núm. 63, abril de 2004, pp. 75-76: “De las doce advertencias del editor para una lectura adecuada de la obra conviene destacar la siguiente: la afirmación atribuida a Weber de que el protestantismo fuera causa genética del capitalismo, lo que se refuta contundentemente con dos ideas básicas: ‘la afinidad electiva’ y la metáfora del ‘guardaguasas’ (esta última incluso motivó el diseño de la portada)” (p. 76).

²⁵³ Gina Zabłudovsky, “La ética en su centenario”, *Nexos*, núm. 327, marzo de 2005, pp. 87-89.

²⁵⁴ María Lilia Pérez Franco, *op. cit.*, especialmente pp. 307-308, 311-312: “Para aquellos que dedicamos un tiempo importante de nuestro quehacer académico a la docencia dirigida a científicos sociales en los distintos niveles formativos, quizá sea este uno de los aspectos más relevantes a valorar en la recepción de esta edición. El detalle con el que se hace observable la hipótesis de investigación de Max Weber, sus pretensiones claramente identificables en el cuerpo del texto y profundizadas por los textos complementarios, en especial por la introducción y las notas críticas, hacen de este libro una contribución generosa para la enseñanza de las ciencias sociales en general, pero en particular para la sociología”.

²⁵⁵ Max Weber, *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages*, Lutz Kaelber (trad. Y est. Introd.), Charles Lemert (pról.), Lanham, Maryland, Rowman & Littlefield, 2003, 196 pp.

²⁵⁶ Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, *op. cit.*, p. 148.

²⁵⁷ Lutz Kaelber, “Introduction. Max Weber’s Dissertation in the Context of His Early Career and Life”, Max Weber, *The History of Commercial Partnerships...*, *op. cit.*, pp. 9-10.

²⁵⁸ Max Weber, *Entwicklung des Solidarhaftprinzips und des Sondervermögens der offenen Handelsgesellschaft aus der Haushalts und Gewerbegemeinschaften in den Italianischen Städten*, Stuttgart, Kröner, 1889. Cuento con una muy cuidada y bien conservada fotocopia de este texto que obtuve durante mis años de estudiante en Heidelberg.

²⁵⁹ Max Weber, *The History of Commercial Partnerships...*, *op. cit.*, pp. 151-167.

²⁶⁰ Cfr. Jere Cohen, “Rational Capitalism in Renaissance Italy”, *American Journal of Sociology*, vol. 85, núm. 6, 1980, pp. 1340-1355.

²⁶¹ Max Weber, *EP*, p. 125.

²⁶² Ver Charles Lemert, “Max Weber, a Man of Many Words”, prólogo a Max Weber, *The History of*

Commercial Partnerships..., *op. cit.*, p. xv: “Lutz Kaelber’s rendition of Weber’s *History of Commercial Partnerships in the Middle Ages* takes us back to the other shoe of Weber’s more famous Thesis”.

²⁶³ *Ibid.*, p. xiii: “Lutz Kaelber’s remarkable translation of and introduction to *History of Commercial partnerships in the Middle Ages* may well be the missing link to a more honest answer to the question for which many wrongly consider *The Protestant Ethic* sufficient”.

²⁶⁴ Lutz Kaelber, “Introduction”, *op. cit.*, pp. 31-32.

²⁶⁵ *Ibid.*, pp. 28-31, 33-36.

²⁶⁶ *Ibid.*, pp. 35-36. Kaelber profundiza en estos aspectos de la continuidad del interés de Weber por las cuestiones jurídicas y urbano-estructurales de la vida económica medieval, a fin de dar cuenta de los orígenes del capitalismo occidental a partir de esa época, en un artículo posterior. Ver Lutz Kaelber, “Max Weber on Usury and Medieval Capitalism: From *The History of Commercial Partnerships* to *The Protestant Ethic*”, *Max Weber Studies*, vol. 4, núm. 1, mayo de 2004, pp. 51-75.

²⁶⁷ Philip S. Gorski, “The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia”, *American Journal of Sociology*, vol. 99, núm. 2, septiembre de 1993, pp. 265-316. Ver también *supra*, capítulo XI, pp. 973-974.

²⁶⁸ Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution. Calvinism and the Rise of the State in Early Modern Europe*, Chicago, the University of Chicago Press, 2003.

²⁶⁹ El ensayo de Otto Hintze, “Kalvinismus und Staatsräson in Brandenburg zu Beginn des 17. Jahrhunderts”, apareció originalmente en la *Historische Zeitschrift*, vol. 144, 1931, pp. 229-286, y se encuentra traducido al inglés como “calvinism and raison d’état in Early Seventeenth Century Brandenburg”, en Felix Gilbert (ed.), *The Historical Essays of Otto Hintze*, Nueva York, Oxford University Press, 1975, pp. 88-154. Ver inicio del capítulo IV, “La cuarta década: de Sudáfrica a Harvard, Londres y México, pasando por la Italia de Mussolini: el problema de la causalidad y las relaciones con el marxismo”, para una exposición detallada de su importancia en la guerra académica de los cien años.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 92.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 153.

²⁷² Philip S. Gorski, *The Disciplinary Revolution...*, *op. cit.*, pp. 34-37.

²⁷³ *Ibid.*, p. 38.

²⁷⁴ *Ibid.*, capítulos 2 y 3 del libro, pp. 39-113, dedicados a analizar respectivamente la revolución disciplinaria “desde abajo”, en el caso de Holanda, y la revolución disciplinaria “desde arriba”, en el caso de Prusia.

²⁷⁵ *Ibid.*, capítulo 4, pp. 114-155.

²⁷⁶ Ver Gert Albert *et al.* (comps.), *Das Weber Paradigma. Studien zur Weiterentwicklung von Max Webers Forschungsprogramm*, Tübingen, Mohr, 2003.

²⁷⁷ Ver Mario Rainer Lepsius, “Eigenart und Potenzial des Weber-Paradigmas”, en Gert Albert *et al.* (comps.), *Das Weber Paradigma*, *op. cit.*, pp. 32-41.

²⁷⁸ Pietro Rossi, “Universalgeschichte und interkultureller Vergleich”, en Gert Albert *et al.* (comps.), *Das Weber Paradigma*, *op. cit.*, pp. 111-121.

²⁷⁹ Hans G. Kippenberg, “Religiöse Gemeinschaften”, en Gert Albert *et al.* (comps.), *Das Weber Paradigma*, *op. cit.*, pp. 211-233.

- ²⁸⁰ *Ibid.*, pp. 215-216.
- ²⁸¹ Friedrich Wilhelm Graf, “Distanz aus Nähe. Einige Anmerkungen zum ‘Weber-Paradigma’ in Perspektiven der neueren Troeltsch-Forschung” [distancia a partir de la proximidad. Algunas observaciones sobre el ‘Paradigma-Weber’ desde la perspectiva de la nueva investigación sobre Troeltsch], en Gert Albert *et al.* (comps.), *Das Weber Paradigma, op. cit.*, pp. 234-251.
- ²⁸² *Ibid.*, p. 237.
- ²⁸³ *Ibid.*, p. 241.
- ²⁸⁴ *Ibid.*, pp. 245-248.
- ²⁸⁵ Harald Wenzel, “Zweckrationalitäten. Max Weber und John Dewey”, y Zenonas Norkus, “Die situationsbezogene und die prozedurale Sicht von Handlungsrationalität in Max Webers Begriffsbildung”, en Gert Albert *et al.* (comps.), *Das Weber Paradigma, op. cit.*, p. 188 y p. 134, respectivamente.
- ²⁸⁶ Hans-Peter Müller, “Kultur und lebensführung-durch arbeit?”, en Gert Albert *et al.* (comps.), *Das Weber Paradigma, op. cit.*, pp. 271-297.
- ²⁸⁷ *Ibid.*, pp. 271-272.
- ²⁸⁸ *Ibid.*, p. 295.
- ²⁸⁹ Karl-sieberg Rehberg, “Person und Institution. Überlegungen zu paradigmatischen Strukturen im Denken Max Webers”, en Gert Albert *et al.* (comps.), *Das Weber Paradigma, op. cit.*, pp. 371-394.
- ²⁹⁰ *Ibid.*, p. 371, nota 2.
- ²⁹¹ Gert Albert, “Das Weber-Paradigma. Eine Einleitung”, en Gert Albert *et al.* (comps.), *Das Weber Paradigma, op. cit.*, pp. 1-2.
- ²⁹² Ver Gert Albert *et al.* (comps.), *Das Weber Paradigma, op. cit.*, pp. 134, 371.
- ²⁹³ Wilhelm Hennis, “Weber und Thukydides. Die ‘hellenische Geisteskultur’ und die Ursprünge von Webers politischer Denkart”, en *Max Weber und Thukydides. Nachträge zur Biographie des Werks*, Tübinga, Mohr, 2003, pp. 3-52.
- ²⁹⁴ *Ibid.*, p. 47.
- ²⁹⁵ *Ibid.*, p. 51, 48.
- ²⁹⁶ *Ibid.*, p. 50, las cursivas en la última frase son de Hennis para probar la influencia de Tucídides, y quizá Burckhardt, en esta reflexión weberiana.
- ²⁹⁷ *Idem.*
- ²⁹⁸ Ver Max Weber, *L’Éthique protestante et l’esprit du capitalisme, op. cit.*
- ²⁹⁹ Jean-Pierre Grossein, “Présentation” a Max Weber, *L’Éthique protestante..., op. cit.*, p. xxiv.
- ³⁰⁰ *Ibid.*, pp. xv-xvi, xix-xxi, xxxviii.
- ³⁰¹ *Ibid.*, p. xxv.
- ³⁰² *Ibid.*, p. xxxii.
- ³⁰³ *Ibid.*, p. xxxi.

³⁰⁴ *Ibid.*, p. xxxvi. Grossein cita como fuente de esta sentencia la siguiente: Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Marianne Weber (ed.), Tübingen, Mohr, 1924, p. 321.

³⁰⁵ Jean-Pierre Grossein, “Présentation”, *op. cit.*, p. xxxv.

³⁰⁶ *Ibid.*, p. xxxiv.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. xxxvii, nota 3.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. xxxviii, nota 2.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. xxxviii.

³¹⁰ Max Weber, *EP*, p. 493.

³¹¹ Jean-Pierre Grossein, “Présentation”, *op. cit.*, p. xxxix.

³¹² *Ibid.*, p. xl.

³¹³ *Ibid.*, p. xlii.

³¹⁴ *Ibid.*, pp. xlv-xlvii.

³¹⁵ Max Weber, *EP*, p. 518.

³¹⁶ Jean-Pierre Grossein, “Présentation”, *op. cit.*, p. xliii.

³¹⁷ *Ibid.*, pp. xliii-xlv.

³¹⁸ *Ibid.*, p. xlvii.

³¹⁹ *Ibid.*, p. xlviii, nota 4.

³²⁰ *Ibid.*, p. xlix.

³²¹ *Ibid.*, p. lii.

³²² *Ibid.*, pp. liv-lvii.

³²³ *Ibid.*, p. lv.

³²⁴ *Ibid.*, p. lvi.

³²⁵ *Ibid.*, p. lvii. Ver también nota 1 en la misma página donde Grossein reconoce su acuerdo con la interpretación de Schluchter en los siguientes términos: “Je suis pleinement en accord sur ce point avec W. Schluchter, cf., en particulier, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus*, *op. cit.*, chap. vi, ainsi que *Religion und Lebensführung*, *op. cit.*, t. II, chap. X”.

³²⁶ *Ibid.*, p. lviii.

³²⁷ Nicholas Gane, *Max Weber and Postmodern Theory. Rationalization versus Re-Enchantment*, Londres, Palgrave/Macmillan, 2004.

³²⁸ *Ibid.*, p. 3.

³²⁹ *Ibid.*, p. 23.

³³⁰ *Ibid.*, pp. 19-26.

³³¹ *Ibid.*, p. 149.

- ³³² *Ibid.*, p. 88.
- ³³³ Ver Kieran Allen, *Max Weber: A Critical Introduction*, Londres, Pluto Press, 2004.
- ³³⁴ *Ibid.*, p. 38.
- ³³⁵ *Ibid.*, pp. 15-31.
- ³³⁶ *Ibid.*, p. 39.
- ³³⁷ *Ibid.*, p. 46.
- ³³⁸ Ver Wolfgang Mommsen, *Max Weber und die Deutsche Politik 1890-1920*, Tubinga, Mohr, 1959, traducido al inglés como Wolfgang Mommsen, *Max Weber and German Politics 1890-1920*, Michael S. Strinberg (trad.), Chicago, the University of Chicago Press, 1984.
- ³³⁹ Arturo Ballesteros Leiner, *La noción de profesión en la sociología de Max Weber: aporías y apotegmas*, tesis de doctorado en sociología, UNAM, FCPyS, junio de 2004.
- ³⁴⁰ *Ibid.*, p. 75.
- ³⁴¹ *Ibid.*, p. 245.
- ³⁴² Ver Roger Bartra, *El duelo de los ángeles. Locura sublime, tedio y melancolía en el pensamiento moderno*, Valencia, Pre-textos, 2004. Agradezco a Andrés Irujo el que haya llamado mi atención sobre este trabajo y me haya prestado su ejemplar personal dedicado por el autor.
- ³⁴³ Ver Stefan Zweig, “La lucha contra el demonio” [1925], Joaquín Verdaguer (trad.), *Obras completas, ensayos y memorias...*, vol. IV, Barcelona, editorial Juventud, 1953, pp. 85-330.
- ³⁴⁴ Roger Bartra, *El duelo de los ángeles...*, *op. cit.*, pp. 69-117.
- ³⁴⁵ Ver Martin Green, *Mountain of Truth. The Conterculture Begins: Ascona, 1900-1920*, Hanover, University Press of New England, 1986, especialmente capítulo V, pp. 156-183.
- ³⁴⁶ Roger Bartra, *El duelo de los ángeles...*, *op. cit.*, p. 69.
- ³⁴⁷ *Ibid.*, p. 70.
- ³⁴⁸ *Ibid.*, pp. 70-71.
- ³⁴⁹ Sam Whimster (ed.), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, Londres, Macmillan, 1999.
- ³⁵⁰ Ver Martin Green, “Weber and Lawrence and Anarchism”, en Sam Whimster (ed.), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, *op. cit.*, pp. 72-82.
- ³⁵¹ Sam Whimster, “introduction to Weber, Ascona and anarchism”, *Max Weber and the Culture of Anarchy*, *op. cit.*, pp. 5-6.
- ³⁵² *Ibid.*, p. 2.
- ³⁵³ *Ibid.*, p. 4.
- ³⁵⁴ *Ibid.*, p. 6.
- ³⁵⁵ La gran familiaridad de Weber con los movimientos contraculturales del anarquismo, el pacifismo y el socialismo radical se remontan a su relación con Roberto Michels, mucho antes de Ascona, tal y como también se subraya y demuestra en Carl Levy, “Max Weber, Anarchism and Libertarian Culture: Personality and Power

Politics”, en Sam Whimster (ed.), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, *op. cit.*, pp. 83-109, especialmente en la p. 95 donde se afirma: “this cultural field was extremely familiar to Weber”.

³⁵⁶ Ver Max Weber, “Letters from Ascona”, en Sam Whimster (ed.), *Max Weber and the Culture of Anarchy*, *op. cit.*, pp. 41-71. Estas cartas, consultadas directamente en 1992 en el archivo estatal de Merseburg, fueron traducidas por Whimster al inglés antes de ser publicadas posteriormente en alemán dentro del proyecto editorial de la *Gesamtausgabe*.

³⁵⁷ Sam Whimster, “Introduction to Weber, Ascona and anarchism”, *op. cit.*, p. 6.

³⁵⁸ *Ibid.*, p. 2: “This volume of essays is concerned with charting Weber’s thinking between the fully formed genius of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* of 1905 and his two late lectures on politics and science”; p. 7: “The questions that Weber flagged up at the end of the Protestant Ethic essay —nullities, prophets, or utilitarian hedonists—, to which he gave his own answers only in 1917 and 1919, belong to the flux of ideas, which at the same time is the encounters of people and their efforts to understand and control the direction of events”.

³⁵⁹ *Ibid.*, pp. 31-36. Ver también Mary Shields, “Max Weber and German Expressionism”, en Sam Whimster (ed.), *op. cit.*, pp. 214-231.

³⁶⁰ Carta citada en Sam Whimster, “Introduction to Weber, Ascona and Anarchism”, *op. cit.*, p. 26.

³⁶¹ Roger Bartra, *op. cit.*, 73.

³⁶² Jean-Pierre Grossein, “Présentation”, *op. cit.*, p. li, nota 4.

³⁶³ Max Weber, *EP*, p. 170 y nota del editor, p. 328.

³⁶⁴ Jean-Pierre Grossein, “Présentation”, *op. cit.*, p. li, nota 4, donde Grossein hace una traducción más precisa que la de Green de la carta de Weber a Else Jaffé del 13 de septiembre de 1907 y cuya versión íntegra en francés puede encontrarse en la *Revue Française de Sociologie*, vol. 43, núm. 4, 2002, pp. 677-683.

³⁶⁵ Howard L. Kaye, “Rationalization as Sublimation: on the Cultural Analyses of Weber and Freud”, *Theory, Culture and Society*, vol. 9, 1992, pp. 45-74.

³⁶⁶ Jean-Pierre Grossein, “Présentation”, *op. cit.*, p. li.

³⁶⁷ Roger Bartra, *op. cit.*, pp. 88-89.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 91.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 105.

³⁷⁰ *Ibid.*, pp. 104-105.

³⁷¹ Mario Rainer Lepsius, “Mina Tobler and Max Weber: Passion Confined”, *Max Weber Studies*, vol. 4, núm. 1, 2004, pp. 9-21.

³⁷² Ver Joachim Radkau, *Max Weber*, *op. cit.*, pp. 564-575.

³⁷³ Alan Sica, *Max Weber: A Comprehensive Bibliography*, New Brunswick, transaction Publishers, 2004.

³⁷⁴ Ver Constans Seyfarth y Gert Schmidt, *Max Weber Bibliographie: Eine Dokumentation der Sekundärliteratur*, Stuttgart, Enke, 1977.

³⁷⁵ Ver Peter Kivisto y William H. Swatos, *Max Weber: A Bio-Bibliography*, Nueva York, Greenwood Press, 1988.

- ³⁷⁶ Alan Sica, *Max Weber and the New Century*, New Brunswick, transaction Publishers, 2004.
- ³⁷⁷ *Ibid.*, pp. 2-3.
- ³⁷⁸ *Ibid.*, pp. 1-2.
- ³⁷⁹ *Ibid.*, pp. 105-129.
- ³⁸⁰ *Ibid.*, pp. 171-178.
- ³⁸¹ *Ibid.*, pp. 179-185.
- ³⁸² *Ibid.*, pp. 77-78.
- ³⁸³ *Ibid.*, pp. 84-85.
- ³⁸⁴ *Ibid.*, pp. 86-87.
- ³⁸⁵ *Ibid.*, p. 88.
- ³⁸⁶ *Ibid.*, pp. 88-89.
- ³⁸⁷ Citado en *ibid.*, p. 89.
- ³⁸⁸ *Ibid.*, p. 90.
- ³⁸⁹ *Ibid.*, p. 98.
- ³⁹⁰ *Ibid.*, p. 99.
- ³⁹¹ *Ibid.*, pp. 142-143.
- ³⁹² *Ibid.*, p. 143, el texto citado y resumido aquí por Sica es James A. Henretta, *The Origins of American Capitalism: Collected Essays*, Boston, Northeastern University Press, 1991, pp. 35-70.
- ³⁹³ *Ibid.*, p. 144.
- ³⁹⁴ *Idem.* El libro citado por Sica es el siguiente: John Owen King III, *The Iron of Melancholy: Structures of Spiritual Conversion in America from the Puritan Conscience to Victorian Neurosis*, Middletown, ct, Wesleyan University Press, 1983. Tal parece, sin embargo, que las potencialidades de este enfoque sí han sido provechosamente exploradas en el mundo hispanoparlante por Roger Bartra, en la obra que analizamos en el inciso anterior.
- ³⁹⁵ Fritz Ringer, *Max Weber: An Intellectual Biography*, Chicago, the University of Chicago Press, 2004.
- ³⁹⁶ Steven Lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Londres, Allen Lane, 1973.
- ³⁹⁷ Fritz Ringer, *El ocaso de los mandarines alemanes. Catedráticos, profesores y la comunidad académica alemana, 1890-1933* [1969], José M. Pomares (trad.), Barcelona, Pomares-corredor, 1995.
- ³⁹⁸ Fritz Ringer, *Max Weber: An Intellectual Biography*, *op. cit.*, pp. 124, 132, 134.
- ³⁹⁹ Ver Francisco Gil Villegas, "Introducción del editor" a Max Weber, *EP*, pp. 47-48 y nota crítica del editor, pp. 315-316.
- ⁴⁰⁰ Fritz Ringer, *Max Weber's Methodology. The Unification of the Cultural and Social Sciences*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, pp. 163-170.

- ⁴⁰¹ Fritz Ringer, *Max Weber: An Intellectual Biography*, *op. cit.*, pp. 114-124.
- ⁴⁰² *Ibid.*, pp. 124-131.
- ⁴⁰³ *Ibid.*, pp. 132-144.
- ⁴⁰⁴ *Ibid.*, p. 137.
- ⁴⁰⁵ Ver Marianne Weber, *Biografía de Max Weber*, *op. cit.*, pp. 285-305.
- ⁴⁰⁶ Ver Fritz Ringer, *Max Weber: An Intellectual Biography*, *op. cit.*, pp. 137-141, donde todas las citas de cartas y referencias de Weber sobre su experiencia en Estados Unidos provienen de la biografía de Marianne sin que Ringer agregue absolutamente nada nuevo.
- ⁴⁰⁷ Ver Michael Sukale, *Max Weber: Leidenschaft und Disziplin*, *op. cit.*, especialmente pp. 245-257.
- ⁴⁰⁸ Ver Joachim Radkau, *Max Weber: Die Leidenschaft des Denkens*, *op. cit.*, especialmente pp. 316-350. Ver en este mismo capítulo, *infra*, pp. 1227-1236.
- ⁴⁰⁹ Niall Ferguson, “Economics, Religion and the Decline of Europe”, *Economic Affairs*, vol. 24, núm. 4, 2004, pp. 37-40; Niall Ferguson, *Colossus: The Price of America’s Empire*, Nueva York, Penguin, 2004, pp. 241-243; la tesis de este autor había sido adelantada un año antes en Niall Ferguson, “Why America Outpaces Europe”, *The New York Times*, 8 de junio de 2003.
- ⁴¹⁰ Wolfgang Schluchter, *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber*, Tübinga, Mohr, 2005.
- ⁴¹¹ Wolfgang Schluchter, “‘Wie Ideen in der Geschichte wirken’: Exemplarisches in der Studie über den asketischen Protestantismus”, en *Handlung, Ordnung und Kultur*, *op. cit.*, pp. 62-85.
- ⁴¹² *Ibid.*, p. 64.
- ⁴¹³ *Ibid.*, p. 68.
- ⁴¹⁴ *Ibid.*, p. 78.
- ⁴¹⁵ *Ibid.*, p. 81.
- ⁴¹⁶ *Ibid.*, p. 83: “Sombart ist auf dem Feld der religion aus Weber sieht doch eigentlich ein kleiner scharlatan”.
- ⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 84.
- ⁴¹⁸ *Ibid.*, p. 85.
- ⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 81.
- ⁴²⁰ Stephen Kalberg, “Max Weber: The Confrontation with Modernity”, en Stephen Kalberg (ed.), *Max Weber: Readings and Commentary on Modernity*, Oxford, Blackwell, 2005, pp. 1-47.
- ⁴²¹ *Ibid.*, p. 10.
- ⁴²² *Ibid.*, p. 12.
- ⁴²³ *Ibid.*, p. 18.
- ⁴²⁴ *Ibid.*, p. 19.
- ⁴²⁵ *Ibid.*, p. 22.

- ⁴²⁶ *Ibid.*, p. 24.
- ⁴²⁷ *Ibid.*, pp. 1-2.
- ⁴²⁸ *Ibid.*, pp. 37-38.
- ⁴²⁹ *Ibid.*, p. 6.
- ⁴³⁰ *Ibid.*, p. 39.
- ⁴³¹ Robert Gibbons, "What is Economic Sociology and Should any Economists Care?", *Journal of Economic Perspectives*, vol. 19, núm. 1, invierno de 2005, pp. 3-7. Otro artículo sobre el mismo tema, aunque con un enfoque mucho más crítico fue el publicado un año antes por Helge Peukert, "Max Weber: Precursor of Economic Sociology and Heterodox Economics?", *The American Journal of Economics and Sociology*, vol. 63, núm. 5, noviembre de 2004, pp. 987-1020.
- ⁴³² Emily Barman y Alya Guseva, "What a Weberian approach to interests can contribute to economic sociology", *Theory and Society. Renewal and Critique in Social Theory*, vol. 34, núm. 1, febrero de 2005, pp. 93-103.
- ⁴³³ *Ibid.*, p. 101.
- ⁴³⁴ Richard Swedberg, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2005.
- ⁴³⁵ *Ibid.*, p. 73.
- ⁴³⁶ *Ibid.*, p. 83.
- ⁴³⁷ *Ibid.*, p. 30.
- ⁴³⁸ *Ibid.*, p. 215.
- ⁴³⁹ *Ibid.*, p. 214.
- ⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 303.
- ⁴⁴¹ *Ibid.*, p. 304.
- ⁴⁴² Ver Francis Fukuyama, "The Calvinist Manifesto", *The New York Times*, 13 de marzo de 2005.
- ⁴⁴³ *Idem.*
- ⁴⁴⁴ *Idem.*
- ⁴⁴⁵ *Idem.*
- ⁴⁴⁶ *Idem.*
- ⁴⁴⁷ Kenneth Hudson y Andrea Coukos, "The Dark Side of the Protestant Ethic: A Comparative Analysis of Welfare Reform", *Sociological Theory*, vol. 23, núm. 1, marzo de 2005, pp. 1-24.
- ⁴⁴⁸ *Ibid.*, p. 2.
- ⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 3.
- ⁴⁵⁰ *Ibid.*, p. 5.
- ⁴⁵¹ *Ibid.*, p. 11.

452 *Idem.*

453 *Ibid.*, p. 22. “Weber’s Protestant ethic thesis has been an intensive source of controversy; that the Protestant ethic and the spirit of capitalism are pervasive in American culture is much less so. Our analysis suggests that the Protestant ethos may be more evident in our thoughts and feelings about the poor than in the way we regard the wealthy. It might be that the best evidence for Weber’s thesis is found, not in that which can be observed directly, but rather in relief ”.

454 James H. Mahon, “Weber’s Protestant Ethic and the Chinese Preference for Sons: An Application of Western Sociology to Eastern Religion”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 1, enero de 2005, pp. 59-80.

455 *Ibid.*, pp. 79-80.

456 Zenonas Norkus, “Was Western Capitalism a Product of an Error in Reasoning? The Weber’s Thesis and Newcomb’s Problem”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 1, enero de 2005, pp. 35-57.

457 *Ibid.*, pp. 55-57.

458 Ver Zenonas Norkus, *Max Weber und Rational Choice*, Marburgo, Metrópolis, 2001, especialmente el capítulo III.

459 William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*, Boulder, Colorado, Paradigm Publishers, 2005.

460 Charles Lemert, “Foreword. 1905: Weber in the year of Miracles”, en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100...*, *op. cit.*, p. ix.

461 *Ibid.*, pp. ix-x.

462 *Ibid.*, p. x.

463 *Ibid.*, p. xi.

464 *Ibid.*, p. x.

465 Lutz Kaelber, “The Centenary of Weber’s Protestant Ethic Essay”, en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100...*, *op. cit.*, p. xvi.

466 *Ibid.*, p. xxxii. Niall Ferguson defiende la tesis weberiana a partir de su diagnóstico de que la superioridad de la economía estadounidense sobre la europea deriva de la mayor influencia de los factores religiosos en la ética de trabajo de la primera, frente a la mayor secularización y menor número de horas de trabajo en la segunda. Para un registro de dónde defiende tal posición, consultar el final de la sección de 2004 en este mismo capítulo de la presente investigación. Ver *supra*, pp. 1185-1186.

467 Ver Hartmut Lehmann, “Friends and Foes. The Formation and Consolidation of The Protestant Ethic Thesis”. en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100...*, *op. cit.*, pp. 1-22.

468 *Ibid.*, pp. 2-7.

469 *Ibid.*, pp. 7-20.

470 *Ibid.*, pp. 21-22.

471 Martin Riesebrodt, “Dimensions of *The Protestant Ethic*”, en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100...*, *op. cit.*, pp. 23-51.

472 *Ibid.*, pp. 26-27.

⁴⁷³ *Ibid.*, pp. 28-29.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, pp. 30-38.

⁴⁷⁵ *Ibid.*, pp. 38-42.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 42.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, p. 44.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 47.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, pp. 50-51.

⁴⁸¹ Donald A. Nielsen, “*The Protestant Ethic and the ‘Spirit’ of Capitalism as Grand narrative. Max Weber’s Philosophy of History*”, en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100...*, *op. cit.*, pp. 53-75.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 56, nota 8.

⁴⁸³ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 68.

⁴⁸⁶ *Ibid.*, p. 69.

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 71.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 73.

⁴⁸⁹ *Ibid.*, p. 75.

⁴⁹⁰ *Idem.*

⁴⁹¹ Lawrence A. Scaff, “Remnants of Romanticism. Max Weber in Oklahoma and Indian Territory”, en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100...*, *op. cit.*, pp. 77-110. El texto de la noticia del *Daily Oklahoman* está reproducido en la página 90, así como otro, aún más distorsionado, que había recogido mediante el telégrafo internacional la prensa berlinesa, y cuyo recorte lo mandó por correo la madre de Weber a Marianne, en el cual se afirmaba que Weber presencié en la cantina de su hotel una balacera entre su contacto en el poblado de Guthrie, Oklahoma, y el peor enemigo de éste, sin que ninguno de los dos disparara a matar, sino nada más con la intención de intimidar, pero que al ser Weber el más intimidado por tan “salvaje demostración” salió corriendo para tomar el tren de regreso a Boston. Scaff aclara que todo eso fue producto de la imaginación, primero del periódico de Oklahoma, y después de la aún mayor distorsión de la prensa berlinesa, pero la noticia quedó registrada para engrosar todavía más el grueso expediente de anécdotas que configuraban en Alemania a Weber como el “mito de Heidelberg”.

⁴⁹² *Ibid.*, pp. 106-110.

⁴⁹³ Stephen Kalberg, “utilizing Max Weber’s ‘iron cage’ to define the Past, Present, and Future of the American Political culture”, en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100...*, *op. cit.*, pp. 191-208. Este artículo de Kalberg se encuentra traducido al español con ligeras modificaciones, cfr. Stephen Kalberg, “¿es el mundo moderno una monolítica jaula de hierro? Aprovechando a Max Weber para caracterizar la actual dinámica interna de la cultura política norteamericana”, José Hernández Prado (trad.), *Sociológica*, UAM-

Azcapotzalco, vol. XX, núm. 59, septiembre-octubre de 2005, pp. 173-195.

⁴⁹⁴ William H. Swatos y Peter Kivisto, “The Contexts of the Publication and Reception of the *Protestant Ethic*”, en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *Protestant Ethic Turns 100...*, *op. cit.*, pp. 111-137.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 116.

⁴⁹⁶ *Ibid.*, p. 119.

⁴⁹⁷ *Ibid.*, pp. 120-121.

⁴⁹⁸ *Ibid.*, p. 137.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, pp. 122-137.

⁵⁰⁰ Lutz Kaelber, “Rational Capitalism, Traditionalism, and Adventure Capitalism. New Research on the Weber Thesis”, en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *The Protestant Ethic Turns 100...*, *op. cit.*, pp. 139-163.

⁵⁰¹ James H. Henretta, “The Protestant Ethic and the Reality of Capitalism in Colonial America”, en *Weber’s Protestant Ethic*, Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), Cambridge University Press, 1993, pp. 327-346, citado en Lutz Kaelber, “Rational Capitalism, Traditionalism, and Adventure Capitalism. New Research on the Weber Thesis”, *op. cit.*, p. 149.

⁵⁰² Anne Kelly Knowles, *Calvinists Incorporated: Welsh Immigrants on Ohio’s Industrial Frontier*, Chicago, University of Chicago Press, 1997, citado en Lutz Kaelber, “Rational Capitalism, Traditionalism, and Adventure Capitalism”, *op. cit.*, p. 150.

⁵⁰³ *Idem.*

⁵⁰⁴ Lutz Kaelber, “Rational Capitalism, Traditionalism, and Adventure Capitalism”, *op. cit.*, p. 151.

⁵⁰⁵ *Idem.*

⁵⁰⁶ *Ibid.*, p. 155.

⁵⁰⁷ *Ibid.*, p. 157.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 158.

⁵⁰⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁵¹⁰ Margaret C. Jacob y Matthew Kadane, “Missing, Now Found in the Eighteenth Century: Weber’s Protestant Capitalist”, *American Historical Review*, núm. 108, 2003, pp. 20-49.

⁵¹¹ *Ibid.*, p. 24, citado por Lutz Kaelber, *op. cit.*, p. 159.

⁵¹² Jere Cohen, citado por Lutz Kaelber, *op. cit.*, p. 162.

⁵¹³ Lutz Kaelber, *op. cit.*, p. 163.

⁵¹⁴ Philip S. Gorski, “The Little Divergence. The Protestant Reformation and Economic Hegemony in Early Modern Europe”, en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *The Protestant Ethic Turns 100...*, *op. cit.*, pp. 165-190.

⁵¹⁵ *Ibid.*, p. 168.

⁵¹⁶ *Ibid.*, pp. 168-187.

⁵¹⁷ *Ibid.*, p. 188.

⁵¹⁸ *Ibid.*, p. 189.

⁵¹⁹ *Idem.*

⁵²⁰ Ver Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf, *Asketischer Protestantismus und der 'Geist' des modernen kapitalismus. Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tubinga, Mohr, 2005.

⁵²¹ Friedrich Wilhelm Graf y Wolfgang Schluchter, "Einführung", en *ibid.*, p. 6: "Wichtiger aber ist die Frage: Hat Max Weber seine ursprüngliche these in diesen Kontroversen präzisiert oder gar revidiert?"

⁵²² *Ibid.*, p. 7: "Was sind die methodischen, theoretischen und sachlichen Gründe, die diese Studie zu einer der bedeutendsten in der Soziologie des 20. Jahrhunderts machten? Was führte dazu, dass Max Weber und Ernst Troeltsch, trotz ähnlicher Ausgangspunkte, am Ende zwei verschiedene Konzepte von Kulturwissenschaft vertraten? Und welches dieser Konzepte ist heute noch relevant? Solche systematischen Problemebestimmungen führen natürlich über biographische Fragen und solche nach dem intellektuellen und sozialen Kontexten hinaus. In den folgenden Beiträgen wird versucht, einigen dieser Forschungsfährten nachzugehen".

⁵²³ Ver Guenther Roth, "Europäisierung, Amerikanisierung und Yankeetum. Zu New Yorker Besuch von Max und Marianne Weber 1904", en *ibid.*, pp. 9-31.

⁵²⁴ Hartmut Lehmann, "Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus", en *ibid.*, pp. 33-47.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 39, donde Lehmann cita la carta del 2 de marzo de 1909 de Max Weber a Ferdinand Tönnies.

⁵²⁶ *Ibid.*, pp. 40-41.

⁵²⁷ *Ibid.*, p. 42.

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 45.

⁵²⁹ Ver Hubert Treiber, "Der 'Eranos' — Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?", en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Asketischer Protestantismus und...*, *op. cit.*, pp. 75-154.

⁵³⁰ Cfr. Hubert Treiber y Karol Sauerland (eds.), *Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise*, Opladen, Westdeutscher Verlag, 1995.

⁵³¹ Hubert Treiber, "Der 'Eranos' — Das Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?", *op. cit.*, p. 78: "Das Tafelvergnügen als ein verdeckter Kooptationsmechanismus".

⁵³² *Ibid.*, p. 121.

⁵³³ *Ibid.*, p. 125: "Am 5.2.1905 hielt Max Weber seinen ersten Vortrag im Eranos über 'Die protestantische Askese und das moderne Erwerbsleben'. Alle Mitglieder des Eranos mit Ausnahme von Troeltsch waren anwesend".

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 127.

⁵³⁵ Ver Max Weber, *EP*, pp. 285-289.

⁵³⁶ Transcripción del acta del 5 de febrero de 1905 del libro de protocolos del grupo Eranos proporcionado por Mario Rainer Lepsius a Hubert Treiber, en Hubert Treiber, "Der 'Eranos'...", *op. cit.*, pp. 126-127. La frase final, decisiva para la correcta interpretación de la tesis weberiana y sobre la cual Fernando Pérez Correa ya había llamado la atención en la presentación de mi edición crítica del texto weberiano el 20 de abril de 2004 en El Colegio de México, dice a la letra: "Der Geist des kapitalismus ist —wie insbesondere an der ethik Baxters zu erläutern versucht wurde—, aus dem Geist der (protestantische) askese geboren". El que la relatoría de la

histórica conferencia de Max Weber finalice precisamente con esta frase, documenta su decisiva importancia para la correcta interpretación de su posterior artículo, al cual Weber agregó cuatro páginas más que a menudo no permiten ver claramente la frase crucial con la que concluye la exposición de su tesis, tal y como lo hizo en su conferencia ante el grupo Eranos.

⁵³⁷ *Ibid.*, pp. 128-129.

⁵³⁸ *Ibid.*, p. 132.

⁵³⁹ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁴⁰ Friedmann Voigt, “Vorbilder und Gegenbilder. Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei Eberhard Gothein, Werner Sombart, Georg Simmel, Georg Jellinek, Max Weber und Ernst Troeltsch”, en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Asketischer Protestantismus und...*, *op. cit.*, pp. 155-184.

⁵⁴¹ Max Weber, *EP*, p. 87.

⁵⁴² Friedmann Voigt, “Vorbilder und Gegenbilder. Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei Eberhard Gothein, Werner Sombart, Georg Simmel, Georg Jellinek, Max Weber und Ernst Troeltsch”, *op. cit.*, p. 158.

⁵⁴³ Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, vol. I, *op. cit.*, p. 390.

⁵⁴⁴ Max Weber, *EP*, p. 87.

⁵⁴⁵ Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus*, *op. cit.*, vol. I, p. 380.

⁵⁴⁶ Friedmann Voigt, “Vorbilder und Gegenbilder. Zur Konzeptualisierung der Kulturbedeutung der Religion bei Eberhard Gothein, Werner Sombart, Georg Simmel, Georg Jellinek, Max Weber und Ernst Troeltsch”, *op. cit.*, p. 158.

⁵⁴⁷ *Ibid.*, pp. 164-171.

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 172.

⁵⁴⁹ *Ibid.*, p. 174.

⁵⁵⁰ *Ibid.*, p. 179.

⁵⁵¹ *Idem*: “In diesem spannungsvollen Zusammenhang von Religion und Kulturdeutung liegt zugleich die Antwort darauf, was die Theologen von Weber und seiner “Protestantischen Ethik” hundert Jahren nach ihrem Erscheinen lernen können”.

⁵⁵² Ver Friedrich Wilhelm Graf, “Wertkonflikt oder Kultursynthese?”, en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Asketischer protestantismus und...*, *op. cit.*, pp. 258-279.

⁵⁵³ *Ibid.*, pp. 262-276.

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 268.

⁵⁵⁵ *Ibid.*, p. 269.

⁵⁵⁶ *Ibid.*, p. 271.

⁵⁵⁷ *Ibid.*, pp. 276-278.

⁵⁵⁸ Ver Eckart Otto, “Die hebräische Prophetie bei Max Weber, Ernst Troeltsch und Hermann Cohen. Ein Diskurs im Weltkrieg zur christlich-jüdischen Kultursynthese”, en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf

(eds.), *Asketischer protestantismus und...*, *op. cit.*, pp. 201-255.

559 Jean-Pierre Grossein, “Die protestantische Ethik und der ‘Geist’ des Kapitalismus. Elemente zur Geschichte ihrer Rezeption in Frankreich”, en *ibid.*, pp. 281-294.

560 *Ibid.*, p. 281.

561 *Ibid.*, p. 282: “In der von Lucien Febvre und Marc Bloch gegründeten Zeitschrift *Annales* kein Wort”.

562 *Ibid.*, p. 295. Para la recepción de Halbwachs, ver *supra*, pp. 197-205.

563 *Ibid.*, pp. 283-285.

564 *Ibid.*, p. 286.

565 Paul Veyne, *Le pain et le cirque*, París, le seuil, 1976, p. 136, citado en Jean-Pierre Grossein, “Zur Geschichte der Rezeption...”, *op. cit.*, p. 287.

566 *Idem.*

567 Carta citada en *ibid.*, p. 289. Para el registro cabe señalar que estos tres eminentes sociólogos franceses judíos estaban emparentados porque los tres descienden de Marx, es decir, de Joseph Marx Isidor, abuelo materno tanto de Durkheim como de Aron y bisabuelo materno de Mauss. Ver el árbol genealógico “Descendance Isidor par laquelle s’établit la parenté Aron-Durkheim-Mauss” en Nicolas Baravez, *Raymond Aron, un moraliste au temps des idéologies*, París, Flammarion, 1993, p. 527. El gran libro de Aron al que hace referencia Mauss en su carta de 1935 no puede ser otro que el de la sociología alemana. Ver Raymond Aron, *La Sociologie allemande contemporaine*, París, Alcan, 1935.

568 Jean-Pierre Grossein, “Zur Geschichte der Rezeption...”, *op. cit.*, pp. 289-290.

569 Georges Gurvitch (comp.), *Traité de sociologie*, vol. I, París, puf, 1959, pp. 14-15, 57, citado en Jean-Pierre Grossein, “Zur Geschichte der Rezeption...”, *op. cit.*, p. 290.

570 *Ibid.*, p. 291. Para un análisis más analítico y detallado de estas importantes aportaciones que Grossein despacha en media página, ver el capítulo pertinente sobre la década de los cincuenta en la presente investigación. Ver *supra*, capítulo VI, pp. 323-325, 333-337 y 356-358.

571 *Ibid.*, p. 294.

572 Ver Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, Múnich, Carl Hanser, 2005; ver también Joachim Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität. Deutschland Zwischen Bismarck und Hitler*, Múnich, Carl Hanser, 1998; *Technik in Deutschland. Von 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, Fráncfort, Suhrkamp, 1989; *Natur und Macht. Eine Weltgeschichte der Umwelt*, Múnich, Beck, 2000.

573 Ver Steven lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work*, Londres, Allen Lane, 1973.

574 Ver, en especial, Dirk Kaesler, “Natur, Nerven und Pollutionen”, *Der Spiegel*, vol. 2006, núm. 4, 23 de enero de 2006, pp. 143-144 y la versión electrónica del 2 de febrero de 2006 mucho más extensa y agresiva del foro de reseñas de *Literaturkritik*, “Natur, Nerven und Pollutionen: trug Max Weber tatsächlich ein Hodenkorsett?” [“Naturaleza, nervios y eyaculaciones o: ¿llevaba de hecho Max Weber un corsé en los testículos?”], www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rez_id=9070. Para la sección donde Radkau se refiere a ese dato propalado por rumores atribuidos a Baumgarten, pero sin ningún documento que lo avale pues el reporte de la autopsia no menciona ninguna anormalidad, ver Joachim Radkau, *Max Weber*, *op. cit.*, p. 903, nota 93. Tiene razón Kaesler en considerar esa “fuente” como muy poco seria, aunque se excede cuando la usa para acusar a Radkau de charlatán.

- ⁵⁷⁵ Joachim Radkau, *Max Weber...*, *op. cit.*, p. 20.
- ⁵⁷⁶ *Ibid.*, pp. 232-234.
- ⁵⁷⁷ *Ibid.*, pp. 117-118.
- ⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 299.
- ⁵⁷⁹ *Ibid.*, p. 342.
- ⁵⁸⁰ *Ibid.*, pp. 318-319, 539-543.
- ⁵⁸¹ *Ibid.*, p. 289.
- ⁵⁸² *Ibid.*, p. 552: “Para una mujer como Else, Max Weber necesitaba la satisfacción sexual para curarlo de su depresión y ya no había ningún prospecto de que pudiera encontrar eso dentro de su matrimonio. El amor espiritual y el corporal no siempre van de la mano, algunas veces la vida puede vivirse plenamente sólo dentro de una relación triangular. Todo esto debió parecerle a Else la cosa más obvia y
- ⁵⁸³ *Ibid.*, p. 551.
- ⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 548.
- ⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 485: “Debe señalarse que se ha prestado muy poca atención al hecho de que el gran drama de Else en la pareja de los Weber se inició con el enamoramiento de Marianne hacia esa mujer encantadora. La historia de la relación entre estas dos mujeres, con sus tensiones y altibajos, es apenas menos apasionante que la historia de amor que surgió posteriormente entre Max y Else [...]. Justo en la época en que ocurrió el colapso de Max Weber, y cuando Marianne debió sentirse a menudo sola con su necesidad de amor, su amistad con Else dio un vuelco apasionado”. Un dato que Radkau no conecta con todo esto es que todos los Weber, Max en 1920, Marianne en 1954 y Alfred en 1958 murieron en los brazos de Else, y que al parecer los tres murieron profundamente enamorados de ella.
- ⁵⁸⁶ *Ibid.*, pp. 556-564.
- ⁵⁸⁷ *Ibid.*, pp. 564-566.
- ⁵⁸⁸ *Ibid.*, pp. 600-613.
- ⁵⁸⁹ *Ibid.*, pp. 797-800.
- ⁵⁹⁰ *Ibid.*, pp. 643-672, es decir, todo el capítulo intitulado “Die Urwüchsigkeit der Gemeinschaft: der versteckte Naturalismus in *Wirtschaft und Gesellschaft*”.
- ⁵⁹¹ *Ibid.*, p. 668: “La dominación carismática, el tipo primigenio de poder, presenta ciertas analogías con la relación erótica y permite reconocer que el éxito de la dominación depende de la disposición de los subordinados a obedecer, más aún, pertenece al placer de éstos en ser mandados: sólo mediante este atisbo se convirtió la teoría de la dominación en una *sociología* de la dominación”.
- ⁵⁹² Ver Max Weber, “Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo”, en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I, *op. cit.*, pp. 437-466.
- ⁵⁹³ Joachim Radkau, *Max Weber...*, *op. cit.*, p. 597.
- ⁵⁹⁴ *Ibid.*, pp. 316-350, 643-672.
- ⁵⁹⁵ *Ibid.*, pp. 699-715.
- ⁵⁹⁶ *Ibid.*, pp. 781-791.

⁵⁹⁷ *Ibid.*, pp. 767-781.

⁵⁹⁸ *Ibid.*, pp. 235-236.

⁵⁹⁹ Coinciden en esta posición, con mayor o menor énfasis, las siguientes reseñas críticas: Dirk Kaesler, “Natur, Nerven und Pollutionen”, *Der Spiegel*, 23 de enero de 2006; Robert Leicht, “Empfindsames Genie. Joachim Radkaus monumentale Max Weber-Biografie erhellt das Persönliche, weniger das Werk und seine Wirkung” [“Genio hipersensible. La monumental biografía de Max Weber hecha por Joachim Radkau esclarece lo personal, pero mucho menos la obra y su influencia”], *Die Zeit*, vol. 2005, núm. 42, 13 de octubre de 2005; Gustav Seibt, “Eruptionen eines schöpferischen Lebens” [“Erupciones de una vida creativa”], *Süddeutsche Zeitung*, 10 de diciembre de 2005; Nils Minkmar, “Das wilde Werben” [“El furioso propalador”], *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19 de octubre de 2005, p. 128; Magnus Schlette, “Die Leiden des grossen Weber” [“Las penas del grande Weber”], *Frankfurter Rundschau*, 7 de diciembre de 2005; Lawrence A. Scaff, “Weber Unbound”, *Archives Européennes de Sociologie*, vol. XLVII, núm. 3, 2006, pp. 437-442; Bryan S. Turner, “Joachim Radkau, *Max Weber. A Biography*”, *Society*, vol. 47, núm. 1, enero de 2010, pp. 63-68; Sara Farris, “Review”, *The Philosopher’s Magazine*, vol. 46, 5 de agosto de 2009, p. 521; Peter Thomas, “being Max Weber”, *New Left Review*, vol. 41, septiembre-octubre de 2006, pp. 147-158; Andreas Anter, “Der kranke Löwe auf der Couch: Max Weber als nervöser Patient bei Joachim Radkau” [“El león enfermo en el couch: Max Weber como paciente nervioso de Joachim Radkau”], *Neue Zürcher Zeitung Literaturbeilage*, núm. 243, 18 de octubre de 2005, pp. 19-20. Y aunque no como reseña crítica, sino como veredicto final de la rigurosa metodología proveniente de la erudita tradición oxoniense en historia de las ideas, también coincide en ello Peter Ghosh, *A Historian Reads Max Weber. Essays on the Protestant Ethic*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2008, p. 4, nota 13: “Joachim Radkau, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens* (Munich, 2005) is a bravura performance, but, as its subtitle suggests, the author is more interested in passion (*Leidenschaft*) than thought (*Denken*). It is emphatically not a work in intellectual history”.

⁶⁰⁰ Joachim Radkau, *Max Weber...*, *op. cit.*, p. 322; en la página siguiente, Radkau insiste en que “consecuentemente el nexo entre protestantismo y capitalismo debe buscarse en la cultura angloamericana” (p. 323); y en las dos siguientes (pp. 324, 325) vuelve a presentar el argumento de Weber en los mismos términos de supuestamente proponer éste la “conexión” entre protestantismo y capitalismo (“*der Zusammenhang zwischen Protestantismus und Kapitalismus*”).

⁶⁰¹ *Ibid.*, p. 330: “La verdad es que la argumentación de Weber se alejó del ‘espíritu’. La conexión entre puritanismo y capitalismo no proviene de los caminos espirituales, sino de una de tipo naturalista: de una consecuencia espiritual no intencionada del ascetismo y sus estrictas reglas metódicas de vida sobre la naturaleza humana que se extiende a las generaciones sucesivas”.

⁶⁰² *Idem.*

⁶⁰³ *Ibid.*, p. 332: “Alguna vez Weber remarcó que la ‘afinidad electiva’ descrita por él entre el capitalismo y el protestantismo tenía un significado exclusivamente histórico y no actual”. De hecho esta es la única mención a este término crucial en las más de mil páginas de la biografía hecha por Radkau, lo cual constituye una muy seria deficiencia en un libro que pretende relacionar la obra y vida de Max Weber, dada la enorme importancia que él asignó a dicho término, y no sólo para relacionar la ética protestante con el espíritu del capitalismo, sino también la economía con la sociedad. Sorprende que Radkau no haya sacado mayor provecho del argumento de Goethe en la novela que lleva ese título, pues las relaciones cruzadas y triangulares descritas en ella le hubieran servido mucho para completar su interpretación de las relaciones entre Max, Else, Alfred y Marianne.

⁶⁰⁴ *Ibid.*, p. 333.

⁶⁰⁵ Ver Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor”, *op. cit.*, pp. 47-48 y nota 16 del editor, pp. 315-316. Para una interpretación diferente, donde la presencia de Schneckeburger en *La ética protestante* también es

fundamental, aunque equiparable y no inferior a la de Ritschl, ver Peter Ghosh, “Max Weber and German theological tradition: the case of Matthias Schneckenburger”, en *A Historian Reads Max Weber...*, *op. cit.*, pp. 171-199. De cualquier modo, el que Radkau no mencione ni una sola vez a Schneckenburger como fuente fundamental de *La ética protestante*, permite sospechar que no la conoce y que, por lo mismo, no estaba capacitado para hacer una biografía de Max Weber, dado que al parecer de Ghosh, *ibid.*, p. 4, sin ese texto “no puede haber una biografía intelectual de Max Weber, porque *La ética protestante* es en un sentido muy real el punto central de su vida”.

⁶⁰⁶ Ver Joachim Radkau, *Max Weber...*, *op. cit.*, p. 916, nota 330, donde se cita por única vez el tomo III de *Der Moderne Kapitalismus* de Sombart publicado en 1927 cuando Max Weber ya tenía siete años bajo tierra y, por lo tanto, dicho tomo no pudo influir sobre él. En cuanto a los dos primeros tomos de la obra, publicados en 1902, y que sí tuvieron una decisiva y reconocida influencia en Weber, Radkau no puede producir *una sola* referencia directa seguramente porque ni los consultó. En vez de ello, cuando se refiere en el texto (*ibid.*, p. 346) a esos primeros tomos, cita fuentes secundarias como los escritos de Hartmut Lehmann o la biografía de Sombart escrita por Friedrich Langer en 1994. Una biografía incapaz de citar estas fuentes primarias básicas y fundamentales para entender a una de las más emblemáticas obras de Max Weber, no es digna de ser considerada una biografía intelectual. Realmente Radkau debió cuidar más su investigación si pretendía escribir la “biografía definitiva” de Weber.

⁶⁰⁷ Cfr. Dirk Kaesler, “Still Waiting for an Intellectual Biography of Max Weber”, *Max Weber Studies*, vol. 7, núm. 1, enero de 2007, pp. 97-118. Otro libro no mencionado por Kaesler, pero que se presentaba como “una nueva biografía erudita” de Max Weber, fue el de Andrew M. Koch, *Romance and Reason. Ontological and Social Sources of Alienation in the Writings of Max Weber*, Lanham, Maryland, Lexington Books, 2006. La tesis básica de Koch es la de Adorno y Horkheimer en la *Dialéctica de la Ilustración* (1947), pero transportada a la obra de Weber para encontrar que en ésta la comprensión de la ilustración y sus estructuras ontológicas y epistemológicas considera a la ilustración misma como una cosmovisión enajenante. Koch recrea el contexto en el que Weber entendió a la enajenación tanto en su aspecto intelectual como vivencial. Pero en todo su libro Koch cita, si acaso, una media docena de veces a *La ética protestante*, básicamente para demostrar que Weber tenía una pluralizada y relativizada noción de racionalidad desde la primera versión de esos ensayos. Lo cual es correcto pero insuficiente para incorporar la obra de Koch en la presente investigación, salvo por esta breve nota. En cuanto a su valor biográfico, el libro resulta tan incompleto que quizá por ello Kaesler no lo consideró digno de mención en el artículo citado al inicio de esta nota. Nosotros hemos sido un poco más generosos.

⁶⁰⁸ Cfr. Michael Sukale, *Max Weber. Leidenschaft und Disziplin...*, *op. cit.* Ver *supra*, pp. 1125-1130.

⁶⁰⁹ *Ibid.*, pp. 237-267.

⁶¹⁰ *Ibid.*, pp. 324-347, 487-500, 521-524.

⁶¹¹ *Ibid.*, pp. 534-557.

⁶¹² *Ibid.*, pp. 474-487.

⁶¹³ Dirk Kaesler, “Natur, Nerven und Pollutionen”, *Der Spiegel*, *op. cit.*, p. 144.

⁶¹⁴ Ver Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus. Vollständige Ausgabe*, Dirk Kaesler (ed. y est. Introd.), Múnich, C. H. Beck, 2004.

⁶¹⁵ Dirk Kaesler, “Vorwort des Herausgebers”, en Max Weber, *Die protestantische Ethik...*, *op. cit.*, pp. 8-12.

⁶¹⁶ *Ibid.*, pp. 12-17.

⁶¹⁷ *Ibid.*, pp. 17-25.

⁶¹⁸ *Ibid.*, pp. 25-28.

- ⁶¹⁹ *Ibid.*, p. 30.
- ⁶²⁰ *Ibid.*, pp. 31-36.
- ⁶²¹ *Ibid.*, pp. 40-45. Las reservas y críticas de Kaesler con respecto a la “gran narrativa” de Weber, a pesar de su superioridad frente a las ya periclitadas del positivismo, el marxismo, la modernización o el “fin de la historia”, provienen expresamente de la crítica posmoderna de Jean-François Lyotard a dichas construcciones en última instancia soteriológicas (ver *ibid.*, p. 43).
- ⁶²² *Ibid.*, pp. 47-54.
- ⁶²³ *Ibid.*, pp. 55-57.
- ⁶²⁴ Ver *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2 y vol. 6, núm. 1, julio de 2005 y enero de 2006. Se trata de un número conmemorativo doble de la revista dedicado al tema de “Max Weber and the Spirit of Modern Capitalism —100 Years On”.
- ⁶²⁵ Cuando falleció Mommsen dicha edición ya estaba muy avanzada para irse a la imprenta, pero no apareció sino hasta un lustro después, por lo que las citas en su último artículo para la *Max Weber Studies* son a las transcripciones de los documentos originales de los archivos. Cfr. Max Weber, *Allgemeine (“theoretische”) Nationalökonomie. Vorlesungen 1894-1898*, Wolfgang J. Mommsen (ed.), con la colaboración de Cristof Judenau, Heino Nau, Klaus Scharfen y Marcus Teifel, vol. III, núm. 1 de la *Gesamtausgabe*, Tübinga, Mohr, 2009.
- ⁶²⁶ Ver Wolfgang J. Mommsen, “From Agrarian Capitalism to the ‘Spirit’ of Modern Capitalism: Max Weber’s Approaches to the *Protestant Ethic*”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, *op. cit.*, pp. 185-203.
- ⁶²⁷ Ver Lawrence Scaff, “The Creation of the Sacred Text: Talcott Parsons Translates *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, *op. cit.*, pp. 205-228. Scaff enviaría este artículo a otras antologías conmemorativas del centenario de *La ética protestante*, y finalmente lo incluiría en 2011 como capítulo XII de uno de sus libros más importantes. Ver Lawrence A. Scaff, *Max Weber in America*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2011, pp. 211-228. Para un artículo de otra autora que coincide básicamente con Scaff en lo relativo a los méritos de la traducción de Parsons, ver Uta Gerhardt, “Much More Than a Mere Translation: Talcott Parson’s Translation into English of Max Weber’s *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. An Essay in Intellectual History”, *Canadian Journal of Sociology*, vol. 32, núm. 1, invierno de 2007, pp. 41-62.
- ⁶²⁸ Hartmut Lehmann, “Weber’s use of scholarly Praise and scholarly criticism in *The Protestant Ethic and the ‘Spirit’ of Capitalism*”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, *op. cit.*, pp. 229-241.
- ⁶²⁹ Ver Peter Ghosh, “Max Weber and William James: ‘Pragmatism’, Psychology, Religion”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, *op. cit.*, pp. 243-280.
- ⁶³⁰ Walter Garrison Runciman, “Puritan American Capitalists and Evolutionary Game Theory”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, *op. cit.*, pp. 281-296.
- ⁶³¹ Sam Whimster, “R. H. Tawney, Ernst Troeltsch and Max Weber on Puritanism and Capitalism”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, *op. cit.*, pp. 297-316.
- ⁶³² *Ibid.*, pp. 307-311.
- ⁶³³ Sandro Segre, “A Weberian Account of Social Norms and Trust in Financial Markets”, *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, *op. cit.*, pp. 345-374.
- ⁶³⁴ Liah Greenfeld, “Nationalism and Modern Economy: Communing with the Spirit of Max Weber”, *Max*

Weber Studies, vol. 5, núm. 2, *op. cit.*, pp. 317-343. Al igual que Scaff, Greenfeld enviaría este artículo a otras antologías conmemorativas del centenario de la ética protestante, pero a diferencia de él su tesis central proviene de un libro publicado antes del artículo. Ver Liah Greenfeld, *The Spirit of Capitalism. Nationalism and Economic Growth*, Cambridge, Harvard University Press, 2001, ver la introducción y las páginas 428-472.

⁶³⁵ Peter Breiner, “The Origins of the Puritan Capitalist and the Vocational Politician —a Series of Just so Stories? Or Why is Weber’s Genealogy of the Vocational Politician So Uncontroversial?”, *Max Weber Studies*, vol. 6, núm. 1, *op. cit.*, pp. 3-31. El artículo que proporciona el marco general de interpretación a éste había sido presentado en junio de 2004 por Breiner como ponencia original en el congreso conmemorativo de la revista *Max Weber Studies*, pero finalmente fue publicado en otro lado. Ver Peter Breiner, “Weber’s *Protestant Ethic* as Hypothetical narrative of original accumulation”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 5, núm. 1, 2005, pp. 11-30.

⁶³⁶ Kari Palonen, “Sombart and Weber on Professional Politicians”, *Max Weber Studies*, vol. 6, núm. 1, *op. cit.*, pp. 33-50.

⁶³⁷ Jack Barbalet, “Max Weber and Judaism: An Insight into the Methodology of *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*”, *Max Weber Studies*, vol. 6, núm. 1, *op. cit.*, pp. 51-67. Con correcciones estilísticas y en una versión un poco más extensa, el contenido de este artículo se incorporaría posteriormente como capítulo final de un libro; ver Jack Barbalet, *Weber, Passion and Profits. “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism” in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, pp. 183-213.

⁶³⁸ Ver Hans-Peter Müller, “Work and the Conduct of Life: Weber’s Legacy”, *Max Weber Studies*, vol. 6, núm. 1, *op. cit.*, pp. 119-145. Las ideas centrales de este artículo fueron posteriormente incorporadas en el capítulo 5 de un sofisticado “estudio introductorio” a la obra de Max Weber, ver Hans-Peter Müller, *Max Weber. Eine Einführung in sein Werk*, Colonia y Viena, Böhlau, 2007, especialmente pp. 84-106.

⁶³⁹ Max Weber, *EP*, p. 273, citado en Hans-Peter Müller, “Work and the Conduct of Life”, *op. cit.*, p. 131.

⁶⁴⁰ *Ibid.*, p. 139.

⁶⁴¹ Pier-Paolo Pasqualoni y Alan Scott, “Capitalism and the Spirit of Critique: Activism and Professional Fate in contemporary social Movement/NGO”, *Max Weber Studies*, vol. 6, núm. 1, *op. cit.*, pp. 147-169.

⁶⁴² Una excepción que confirma la regla para Alemania es la de Heinz Steinert, *Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Fráncfort, campus Verlag, 2010. Se trata de un fallido intento por refutar la tesis weberiana descalificando la metodología del tipo ideal como si se tratara de una mera abstracción generalizadora de “construcciones erradas irrefutables” y sin enmarcar la tesis en la problemática más amplia del significado del proceso de la racionalización occidental, o del destino del hombre en un capitalismo mecánico y deshumanizado. Más adelante, en los apartados correspondientes a 2010, discutiremos más ampliamente este libro para demostrar por qué Steinert falla en su intento de refutación por buscar una miope polémica sin una buena base informativa, al no ser ni siquiera como él mismo lo admite un conocedor de la obra de Weber y salirse por ello de las tendencias interpretativas y el elevado grado de avance de la investigación especializada en Alemania en la obra de Max Weber. Por otro lado, una aportación publicada en la celebración del centenario de *La ética protestante* en Inglaterra, escrita por Peter Breiner, demuestra que lejos de ser una debilidad la metodología del tipo ideal permite explicar mejor el origen de la mentalidad capitalista moderna que otras explicaciones sobre los orígenes de la acumulación del capital que no pudieron usar dicha metodología, por ejemplo, la de Adam Smith o la de la escuela austríaca de la utilidad marginal. Ver Peter Breiner, “Weber’s *Protestant Ethic* as Hypothetical Narrative of Original Accumulation”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 5, núm. 1, marzo de 2005, pp. 11-30. En el mismo número conmemorativo de esta revista aparecen otros artículos que o bien retoman temas discutidos previamente por el autor, como el de Chalcraft sobre las pulverizadoras respuestas de Weber a sus primeros críticos como Rachfahl y Sombart, o que fueron publicados en otros volúmenes conmemorativos de 2005 como el de Scaff sobre las aventuras de Weber en el oeste estadounidense, o bien que no tienen ya una incidencia directa sobre la polémica centenaria, sino que más bien explican cómo fue

recibida la tesis weberiana en Japón y China. Ver David J. Chalcraft, “Reading Weber’s Patterns of Response to Critics of the *Protestant Ethic*”, pp. 31-51; Lawrence A. Scaff, “Remnants of Romanticism: Max Weber in Oklahoma and Indian Territory”, pp. 53-72; Wolfgang Schwentker, “The Spirit of Modernity: Max Weber’s *Protestant Ethic* and Japanese social sciences”, pp. 73-92; y Lauren Pfister, “Protestant Ethics among Chinese Missionaries”, pp. 93-114.

⁶⁴³ Ver Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociales, 2005.

⁶⁴⁴ Gianfranco Poggi, “Releyendo un ensayo de hace cien años”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 3-9.

⁶⁴⁵ Hartmut Lehmann, “El pluralismo metodológico en *La ética protestante* de Max Weber”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 11-20. La afirmación sobre la escasa metodología sociológica se encuentra en la página 18. Este artículo fue posteriormente incorporado, en su versión alemana original, como el quinto capítulo de Hartmut Lehmann, *Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber*, Gotinga, Wallstein Verlag, 2009, pp. 71-82.

⁶⁴⁶ Ver Wolfgang Schluchter, “El estudio originario sobre el protestantismo en su controversia”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 21-42.

⁶⁴⁷ *Supra*, pp. 1186-1188: “La reconstrucción de Schluchter en 2005 sobre ‘cómo influyen las ideas en la historia’ a partir del ejemplo de *La ética protestante*”. Para la publicación del artículo en la compilación española Schluchter modificó el título original alemán, pero el contenido es el mismo. Cfr. Wolfgang Schluchter, “‘Wie Ideen in der Geschichte wirken’: Exemplarisches in der Studie über den asketischen Protestantismus”, en *Handlung, Ordnung und Kultur. Studien zu einem Forschungsprogramm im Anschluss an Max Weber*, Tubinga, Mohr, 2005, pp. 62-85. Ese mismo artículo lo publicó Schluchter, con el mismo título en alemán, en otro libro del mismo año, ver Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Asketischer Protestantismus und der ‘Geist’ des modernen Kapitalismus*, *op. cit.*, pp. 49-73. Hay una traducción Argentina del mismo texto, mejor que la de la compilación española en Wolfgang Schluchter, “‘cómo influyen las ideas en la historia’. Ejemplificación a partir del estudio sobre el protestantismo ascético”, en *Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*, lía E. Cavadas (trad.), Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 87-114.

⁶⁴⁸ Ver José María García Blanco, “Reflexiones sobre teoría y método de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 43-64. La referencia a la crítica de Brentano se encuentra en la página 61, y la propuesta de reconstrucción mediante Luhmann en las páginas 62-63.

⁶⁴⁹ *Supra*, capítulo IX: “Las grandes aportaciones alemanas de la década de 1970: Seyfarth, Sprondel, Mommsen, Tenbruck y Schluchter”, e inicio del capítulo X: “La deformada interpretación de Habermas en 1981 sobre la noción de racionalidad en Weber”. Sobre lo inválido de la crítica de Brentano a la supuesta petición de principio tautológico en Weber, y en la que abundó posteriormente en 1930 el jesuita Johann Baptist Kraus; *supra*, “Las duras críticas del ‘venerado maestro’ Lujo Brentano” del capítulo I, y el final del inciso “Escolasticismo, puritanismo y capitalismo en la crítica de 1930 de J. B. Kraus” en el capítulo II.

⁶⁵⁰ Johannes Weiss, “El objeto religioso y la objetividad de la sociología de la religión”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 65-73.

⁶⁵¹ *Ibid.*, pp. 72-73: “Desde Marx hasta Bourdieu, pasando por Durkheim, ya está presente la idea de que la única manera, adecuada y apta, de abordar las experiencias, acciones e instituciones religiosas se basa en desvelar sus condiciones y funciones sociales”.

⁶⁵² *Ibid.*, p. 73.

⁶⁵³ *Idem.* Las deficiencias y limitaciones de la interpretación neoevolutiva de Johannes Weiss, así como la

reducción de la obra weberiana a propuestas que tienen mucho más en común con Luhmann y Habermas pero no con Weber mismo, se remontan a 1975. Ver la fundamentación de esta crítica *supra*, inciso del capítulo IX intitulado “Weiß en 1975 o la fundamentación neoevolutiva de la sociología de Weber”, y también el inciso “Las aportaciones de Lepsius y del coloquio de Constanza en 1977” del mismo capítulo.

⁶⁵⁴ Para una exposición sobre cómo se relacionan esos dos pasos metodológicos secuenciales para garantizar la objetividad externa de una comprensión interpretativa interna, precisamente en los célebres ensayos de Weber sobre la ética protestante, ver “Introducción del editor”, *EP*, pp. 30-32. Ver también la “Introducción” a la presente investigación.

⁶⁵⁵ El artículo de Lawrence Scaff sobre la traducción de Parsons de *La ética protestante* en cuanto “creación del mito sagrado” apareció publicada originalmente en *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, *op. cit.*, pp. 205-228; el de Martin Riesebrodt sobre las dimensiones de *La ética protestante* apareció publicado en el primer semestre de 2005 en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *The Protestant Ethic Turns 100...*, *op. cit.*, pp. 23-51. Para su análisis crítico pormenorizado, *supra*, pp. 1201-1203 y 1240-1241.

⁶⁵⁶ El artículo de Liah Greenfeld sobre el nacionalismo y el crecimiento económico en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 177-198, fue publicado en *Max Weber Studies*, vol. 5, núm. 2, *op. cit.*, pp. 317-343; el de Stephen Kalberg sobre la jaula de hierro en la cultura política estadounidense en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 263-281, se publicó como capítulo 8 de Swatos y Kaelber (eds.), *The Protestant Ethic Turns 100...*, *op. cit.*, pp. 191-208 y una versión embrionaria del mismo artículo había aparecido antes en *Max Weber Studies*, vol. 1, núm. 2, mayo de 2001, pp. 178-195, y el de Lutz Kaelber sobre el capitalismo racional y el capitalismo aventurero en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 303-324, se publicó como capítulo 6 de William H. Swatos y Lutz Kaelber, *op. cit.*, pp. 139-163. Para el análisis crítico de esos tres artículos en la presente investigación, ver *supra*, pp. 1206-1211 y 1244.

⁶⁵⁷ Ver José Almaraz, “Max Weber: de los valores a la acción. La naturalización de la teoría”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 159-176.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, p. 159.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, pp. 171-172.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, p. 173.

⁶⁶¹ *Ibid.*, p. 176.

⁶⁶² Ver Sandro Segre, “Troeltsch y Weber: sobre religión y capitalismo moderno”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 147-157.

⁶⁶³ *Supra*, el inciso del capítulo I, “Emile Doumergue y su crítica de 1917 a la interpretación de Calvino en la tesis weberiana”.

⁶⁶⁴ Cfr. Ernst Troeltsch, “Moralisten, englische”, en A. Hauck (ed.), *Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3a ed., Leipzig, vol. 13, pp. 436-461, reproducido en Ernst Troeltsch, *Gesammelte Schriften*, vol. 4, Tübinga, Mohr, 1925, pp. 374-429. Segre cita y menciona un par de veces este importante y decisivo escrito en su artículo, pero no abunda en sus detalles, lo cual hubiera sido especialmente deseable en una contribución a un volumen conmemorativo sobre el primer centenario de la aparición de los ensayos de Weber sobre *La ética protestante*.

⁶⁶⁵ Ver Ernst Troeltsch, “Meine bücher” [1922], en *Gesammelte Schriften*, vol. 4, *op. cit.*, pp. 1115; también Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor”, *op. cit.*, pp. 42-48.

⁶⁶⁶ Ver Hubert Treiber, “Der ‘Eranos’ —Die Glanzstück im Heidelberger Mythenkranz?”, en Wolfgang Schluchter y Friedrich Wilhelm Graf (eds.), *Asketischer Protestantismus und der ‘Geist’ des modernen*

Kapitalismus..., *op. cit.*, pp. 75-153. Todos los demás artículos de este importante volumen colectivo, que reúne las ponencias de un seminario internacional celebrado en Heidelberg en abril de 2004, constituyen un material informativo de fundamental importancia para cualquiera interesado en reconstruir la relación de Weber con Troeltsch, sobre todo si se considera que la correspondencia entre Weber y Troeltsch fue destruida, a diferencia, por ejemplo, de la de Weber con Michels, Sombart, Simmel, Rickert, Lukács o Jaspers.

⁶⁶⁷ Ver Javier Rodríguez Martínez, “El espíritu capitalista y la educación económica de la nación” en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 121-145.

⁶⁶⁸ Cabe señalar que Rodríguez cita una vez a Radkau para reconstruir el ambiente de las enfermedades nerviosas en Alemania, pero se trata no de la biografía dedicada a Weber, sino del libro de 1998. Cfr. Joachim Radkau, *Das Zeitalter der Nervosität...*, *op. cit.*, pp. 10, 309-339.

⁶⁶⁹ Ver Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübinga, Mohr, 1987.

⁶⁷⁰ José Antonio Santiago, “La ética protestante y el ‘espíritu’ del capitalismo como marco analítico para el estudio de la génesis y el desarrollo del nacionalismo”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 467-485.

⁶⁷¹ *Ibid.*, pp. 480-482.

⁶⁷² Ver José Luis Villacañas, “Ética protestante y ética católica. Las reflexiones de Max Weber sobre los jesuitas”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 243-262.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 62.

⁶⁷⁴ Carlos Moya, “Opus Dei y modernización tecnocrática en España”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 283-301.

⁶⁷⁵ Stefan Breuer, “El espíritu de rechazo del mundo como génesis de la modernidad”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 327-352.

⁶⁷⁶ Yolanda ruano de la Fuente, “Razón y libertad en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Del deber profesional al trabajo cosificado”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 387-412.

⁶⁷⁷ Josetxo Beriain, “Dos caras de una misma modernidad: desencantamiento (Max Weber) y encantamiento (Thomas Mann)”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 413-445.

⁶⁷⁸ José María González García, “trabajo profesional y renuncia a la universalidad fáustica. Goethe en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 447-465.

⁶⁷⁹ Robert J. Antonio, “Max Weber en Estados Unidos: las fusiones Weber-Marx, el Weber posmoderno y después”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 353-385.

⁶⁸⁰ José María Ripalda, “El oficio de la ciencia”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 487-496.

⁶⁸¹ Gina Zabłudovsky, “La emigración republicana española y el pensamiento alemán en México: la traducción de *Economía y sociedad*”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 497-511.

⁶⁸² Ver Peter Ghosh, “La idea de ‘puritanismo’ de Max Weber: un estudio de caso en la construcción empírica de *La ética protestante*”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, pp. 201-241. Éste es un artículo publicado en su versión original inglesa en 2003, ver Peter Ghosh, “Max Weber’s idea of ‘Puritanism’: a case study in the empirical construction of the *Protestant Ethic*”, *History of European Ideas*, vol. 29, núm. 2, junio de 2003, pp. 183-221. Posteriormente fue incorporado como el segundo capítulo de Peter Ghosh, *A Historian Reads Max Weber. Essays on the Protestant Ethic*, *op. cit.*, pp. 5-49.

⁶⁸³ Peter Ghosh, “La idea del ‘puritanismo’”, en Javier Rodríguez Martínez (ed.), *op. cit.*, p. 204.

⁶⁸⁴ Ver Max Weber, “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” [1904], en *Ensayos sobre metodología sociológica*, *op. cit.*, pp. 86 y 91, pero especialmente la página 89: “podemos inferir que la formación de conceptos típicos en el sentido de la exclusión de lo ‘contingente’ encuentra su lugar propio también en el caso de los *individuos históricos*”. Y en cuanto a su utilidad para la investigación histórica, Weber estipula que “el fin de la formación de conceptos típico-ideales es en todas partes obtener nítida conciencia, no de lo genérico, sino, la inversa, de la *especificidad* de fenómenos culturales” (p. 90).

⁶⁸⁵ *Ibid.*, p. 217.

⁶⁸⁶ *Ibid.*, p. 218.

⁶⁸⁷ *Supra*, “La tesis Weber-Tawney y el caso del puritanismo inglés” del capítulo III; “Escolasticismo, puritanismo y capitalismo en la crítica de 1930 de J. B. Kraus”, capítulo II; “La crítica de los historiadores Charles y Catherine George”, “Raymond Aron vuelve a imponer el orden con su crítica de 1959 al reduccionismo de Leo Strauss”, capítulo VI; “La tesis de Michael Walzer sobre la revolución de los ‘santos puritanos’ y la deuda politológica con la tesis weberiana”; “Charles H. George identifica en 1968 a Walzer como un ‘weberiano con falsa conciencia’”; “La crítica de Quentin Skinner a la tesis de Walzer”; “Tawney vs. Walzer”, estos últimos cuatro incisos en el capítulo VII; y “Gordon Marshall y la validez de la tesis weberiana para el caso de Escocia” del capítulo VIII.

⁶⁸⁸ Peter Ghosh, “La idea del ‘puritanismo’...”, *op. cit.*, pp. 210-213.

⁶⁸⁹ *Ibid.*, p. 219.

⁶⁹⁰ *Supra*, “W. Cunningham acepta y adopta para sí en 1914 la ‘tesis Weber-Troeltsch’”, capítulo I.

⁶⁹¹ Eduardo Weisz, reseña de Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *Revista Española de Sociología*, núm. 7, 2007, pp. 242-250.

⁶⁹² *Ibid.*, p. 249. Un año antes de la reseña de Weisz había aparecido otra que en términos generales también coincide con esa apreciación. Ver Javier Callejo, reseña de Javier Rodríguez Martínez (ed.), *En el centenario de La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, núm. 12, julio-diciembre de 2006, pp. 210-218.

⁶⁹³ Julio Pinto, “Editorial”, *Revista Argentina de Ciencia Política*, núm. 9/10, 2005-2006, p. 8. La fecha de aparición en el colofón de este número doble de la revista es agosto de 2006.

⁶⁹⁴ Ver Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Max Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, Buenos Aires, Gorla, 2007.

⁶⁹⁵ Ver José Almaraz, “En el centenario de *La ética protestante*: claves para una lectura de las contradicciones de la globalización”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 27-49.

⁶⁹⁶ *Ibid.*, p. 48.

⁶⁹⁷ Ver Francisco Gil Villegas, “causalidad y afinidades electivas: el último lustro de la guerra académica de los cien años”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 51-71.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, p. 69.

⁶⁹⁹ Dirk Kaesler, “Max Weber: el clásico viviente”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, p. 86.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 80.

⁷⁰¹ *Supra*, pp. 1236-1239, “La edición ‘completa’ de *La ética protestante* a cargo de Dirk Kaesler en 2004-2005”.

⁷⁰² Michael Löwy, “El concepto de afinidad electiva en Max Weber”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz, *op. cit.*, pp. 89-105.

⁷⁰³ *Ibid.*, pp. 94-98. Como cordial complemento de colaboración al minucioso traductor Eduardo Weisz, quien proporcionó las referencias en castellano de las obras citadas en el original por Löwy, pero no pudo encontrar las referencias citadas en cinco casos, apporto los siguientes datos: la página de referencia en la nota 11, página 94 del artículo de Löwy, se encuentra en mi traducción de la segunda respuesta de Weber a Rachfahl en Max Weber, *EP*, p. 463; la de la nota 23, página 99, es del texto central de la *EP* y se encuentra en la p. 222 de mi edición donde Weber refiere que “el calvinismo parece tener mucho mayor *afinidad electiva* con el frío espíritu jurídico y activo del empresario burgués capitalista”; y la referencia de la nota 30 del artículo de Löwy también proviene de la segunda respuesta a Rachfahl que en mi edición está de nuevo en la página 463 donde Weber menciona que la “afinidad electiva” no siempre está presente entre los sindicatos y el espíritu sindicalista, ni entre el imperio colonial y el espíritu del imperialismo. Por otro lado, aunque en 2005 ya había traducido tres de las cuatro respuestas de Weber a sus críticos (las dos a Fischer aparecieron en el número 59 de la revista *Sociológica* de septiembre-diciembre de 2005, pp. 209-229), me faltaba traducir la primera respuesta de Weber a Rachfahl, la cual ya está disponible en una versión muy corregida y aumentada de mi edición crítica de la *EP* donde se incluye la traducción integral de las cuatro respuestas de Weber a sus primeros críticos. Para las dos llamadas de Löwy en las notas 12 y 25 de su artículo, ver Max Weber, “Primera respuesta de Max Weber a Felix Rachfahl” (Francisco Gil Villegas, trad.), en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, nueva edición crítica corregida y aumentada de Francisco Gil Villegas, México, FCE, 2011, p. 450 (para ambas notas).

⁷⁰⁴ Michael Löwy, *op. cit.*, p. 101.

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 104.

⁷⁰⁶ Wolfgang Schluchter, “Max Weber y la sociología de la religión. Un proyecto desde una perspectiva comparativa y de desarrollo histórico”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 107-134.

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 133. El artículo mencionado constituye una aportación original que Schluchter preparó especialmente para las Jornadas internacionales de Buenos Aires, no obstante, en ellas Schluchter impartió otro par de conferencias. En la primera habló de las características, estado actual y problemas que afronta el proyecto editorial de la *Gesamtausgabe*, especialmente a un año de la trágica muerte de Mommsen de quien dependían muchos proyectos de esa edición crítico integral de las obras de Max Weber. En otra, Schluchter expuso el tema de la ética protestante a partir de la cuestión sobre cómo influyen las ideas en la historia, para lo cual se basó en el artículo de 2005 que ya había publicado dos veces en Alemania. Dicho artículo, incluido en un libro dedicado al programa de investigación de Weber sería después traducido en Buenos Aires en un libro cuya edición quedó al cuidado de Eduardo Weisz. Ver Wolfgang Schluchter, *Acción, orden y cultura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*, lí E. Cavadas (trad.), Buenos Aires, Prometeo, 2008, pp. 87-114.

⁷⁰⁸ Eduardo Weisz, “Religión y procesos histórico-universales 1904-1920: una vez más sobre la unidad temática en Max Weber”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 135-154.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 151: “Desde diferentes aproximaciones hemos intentado sostener la existencia de una filosofía particular de la historia en Weber. También queremos señalar que leemos en el intento de este autor un sesgo idealista, en la medida en que son las ideas religiosas las que desatan y motorizan el proceso histórico de la racionalización hasta que, ya en la modernidad, la religión pierde su capacidad determinante en la evolución social”.

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 152: “Sin embargo, en su construcción teórica del proceso de racionalización, en sus etapas típicas, las ideas juegan un rol determinante [lo que nos permite] ver en nuestro autor una concepción evolutiva construida en forma de una filosofía idealista de la historia”.

⁷¹¹ *Supra*, “La defensa en 1980 de los discípulos de Winckelmann contra las críticas de Tenbruck”, capítulo

IX, pp. 777-784.

⁷¹² *Supra*, “La perspectiva historicista y antievolucionista de Mommsen en 1974”, capítulo IX, pp. 704-712 .

⁷¹³ *Supra*, “El pensamiento histórico-universal de Max Weber en la interpretación de Wolfgang J. Mommsen”, capítulo VII, pp. 444-450.

⁷¹⁴ Perla Aronson, “El carácter revolucionario del cambio. La quimera de las revoluciones”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 215-233.

⁷¹⁵ *Ibid.*, pp. 222-226.

⁷¹⁶ *Ibid.*, p. 231.

⁷¹⁷ Stephen Kalberg, “Max Weber, sobre el protestantismo ascético y las asociaciones civiles. Explorando los orígenes de la integración social y los estándares éticos de la esfera pública de los Estados Unidos”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 157-175.

⁷¹⁸ *Ibid.*, p. 173.

⁷¹⁹ *Ibid.*, pp. 157-158.

⁷²⁰ José María González García, “Las enseñanzas del viejo Goethe en ‘la ética protestante’ de Max Weber”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 251-269.

⁷²¹ Yolanda ruano de la Fuente, “Modernidad, politeísmo y tragedia: una interpretación weberiana”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 291-311.

⁷²² *Ibid.*, p. 310.

⁷²³ En el capítulo VI de su *Filosofía del dinero*, Simmel anticipó todos los elementos publicados posteriormente en forma de ensayos sobre la “tragedia de la cultura de la modernidad” al analizar no sólo los efectos sociales del dinero, en especial el cálculo del mismo, sino también la manera en que el dinero, en calidad de medio instrumental original para conseguir otros fines, acaba por convertirse en un fin en sí mismo. Al ocurrir la perversión del medio transformado en fin, se genera una estructura enajenante autónoma que confina y oprime la libertad del ser humano al que el dinero, en principio, debía servir como mero instrumento. Este análisis impresionó a Weber en 1901 y tuvo una gran influencia en dos de sus preocupaciones centrales: la cuestión de la *calculabilidad* como criterio definitorio de la racionalidad formal propia del capitalismo, y la visión de la burocracia como un medio original que se transforma en un fin en sí mismo y acaba por oprimir la libertad del ser humano. También la lectura del libro de 1907 de Simmel sobre *Schopenhauer y Nietzsche* influyó en Weber, pero para otros problemas como la dominación, la ética de responsabilidad y la ética del resentimiento, pues para entonces Weber ya había redactado los ensayos sobre el protestantismo. Para estas relaciones ver Francisco Gil Villegas, “Max Weber y Georg Simmel”, *Sociológica*, vol. I, núm. 1, primavera de 1986, pp. 73-79; Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías*, México, El Colegio de México/FCE, 1996, pp. 151-162, 180 y 218-224; y la “Introducción del editor” a Max Weber, *EP*, pp. 36-38.

⁷²⁴ Ernesto Funes, “significación, racionalización, dominación: el legado de la vocación weberiana”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 235-249. La cita sobre las diversas racionalidades está en la página 248.

⁷²⁵ *Idem.*

⁷²⁶ Una excelente reseña crítica que se centra precisamente en estas aportaciones politológicas puede encontrarse en Nathalie Goldwaser, reseña de Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *La vigencia del pensamiento de Weber a cien años de “La ética protestante y el espíritu del capitalismo”*, *Dianoia*, vol. LIV,

núm. 62, mayo de 2009, pp. 149-154.

⁷²⁷ Nora Rabotnikof, “De la democracia desencantada al desencanto democrático”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 177-194.

⁷²⁸ Ricardo Sidicaro, “consideraciones desde Max Weber sobre el previsible fracaso de la Argentina del siglo XXI”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 195-212.

⁷²⁹ Bettina Levy, “La dimensión política de la formulación weberiana sobre la acción: contingencia y racionalidad”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 271-289.

⁷³⁰ Gina Zabłudovsky, “El concepto de burocracia de cara al siglo XXI”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 359-377.

⁷³¹ Luis Aguilar Villanueva, “críticas y desafíos gerenciales a la burocracia weberiana”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 317-333.

⁷³² *Ibid.*, p. 331.

⁷³³ Julio Pinto, “El pietismo en la vida y la obra de Max Weber. Su riqueza heurística”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, pp. 335-358.

⁷³⁴ *Supra*, “Otto Hintze, ¿el Weber prusiano?”, capítulo IV, pp. 234-237.

⁷³⁵ Julio Pinto, “El pietismo...”, *op. cit.*, pp. 347-354.

⁷³⁶ *Ibid.*, p. 354.

⁷³⁷ *Ibid.*, p. 356.

⁷³⁸ Julio Pinto, “Editorial”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (eds.), *op. cit.*, p. 8.

⁷³⁹ Ver Wolfgang Schluchter, “Libertad individual y vínculo social. Sobre utilidad y desventaja de las instituciones para los hombres”, y Luis Aguilar Villanueva, “El ‘individualismo metodológico’ de Max Weber”, *Revista Argentina de Ciencia Política*, núm. 9/10, agosto de 2006, pp. 107-121 y 123-139, respectivamente.

⁷⁴⁰ Francisco Gil Villegas, “La deuda politológica hacia la tesis de Max Weber sobre la ética protestante”, *Revista Argentina de Ciencia Política*, *op. cit.*, pp. 141-169.

⁷⁴¹ Paulina Perla Aronson, “La ‘Ética Protestante y el espíritu del capitalismo’. Análisis de las partes, sinopsis de la unidad”, *Revista Argentina de Ciencia Política*, *op. cit.*, pp. 171-179.

⁷⁴² *Ibid.*, pp. 171, 175.

⁷⁴³ *Ibid.*, p. 172.

⁷⁴⁴ *Ibid.*, pp. 172-173.

⁷⁴⁵ *Ibid.*, p. 173.

⁷⁴⁶ *Ibid.*, p. 174.

⁷⁴⁷ *Ibid.*, p. 175.

⁷⁴⁸ *Ibid.*, p. 177.

⁷⁴⁹ *Ibid.*, p. 178.

⁷⁵⁰ *Idem.*

⁷⁵¹ Ver Paulina Perla Aronson, “Ethos protestante y modernidad. A propósito del centenario de la publicación de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”, *Revista Argentina de Sociología*, vol. 4, núm. 7, noviembre-diciembre de 2006, pp. 162-168.

⁷⁵² Ver Perla Aronson y Eduardo Weisz (comps.), *Sociedad y religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*, Buenos Aires, Prometeo, 2005. Libro aparecido en el mismo año de las Jornadas internacionales en Buenos Aires para celebrar el centenario de *La ética protestante*. Aunque en la portada de ese libro Aronson y Weisz aparecen como “compiladores”, en realidad son mucho más que eso porque aportan dos contribuciones propias de gran rigor analítico y evidente originalidad. Ver Perla Aronson, “Prólogo: los cimientos del orden social moderno”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (comps.), *op. cit.*, pp. 9-24; y Eduardo Weisz, “introducción. Max Weber: un proceso de racionalización e historia universal”, en Perla Aronson y Eduardo Weisz (comps.), *op. cit.*, pp. 25-36. Para la importante labor de Weisz en la difusión en español de la obra de Schluchter, ver Wolfgang Schluchter, *Acción, orden y cultura*, Buenos Aires, Prometeo, 2008.

⁷⁵³ Ver Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad*, México, Ediciones Quinto Sol, 2008.

⁷⁵⁴ Ver María Lilia Pérez Franco (coord.), *Sociológica*, vol. XX, núm. 59, septiembre-diciembre de 2005. La traducción de las dos respuestas de Weber a Karl Fischer aparece en las páginas 209-229, las cuales van precedidas de un estudio introductorio del traductor. Cfr. Francisco Gil Villegas, “contexto de la polémica que llevó a Max Weber a escribir en 1907 y 1908 sus dos respuestas a Karl Fischer”, *ibid.*, pp. 197-207.

⁷⁵⁵ María Lilia Pérez Franco, “Presentación”, *Sociológica, op. cit.*, pp. 16-17.

⁷⁵⁶ María Lilia Pérez Franco, “La noción de ‘espíritu’ en las sociologías de Werner Sombart y Max Weber”, *ibid.*, pp. 27-59.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁵⁹ Arturo Ballesteros Leiner, “La noción *beruf* en la sociología de Max Weber y su inserción en la sociología de profesiones”, *ibid.*, pp. 61-91.

⁷⁶⁰ Francisco Gil Villegas, “cien años de debate en torno a la tesis weberiana sobre la ética protestante”, *ibid.*, pp. 137-169.

⁷⁶¹ Stephen Kalberg, “¿es el mundo moderno una monolítica jaula de hierro? Aprovechando a Max Weber para caracterizar la actual dinámica interna de la cultura política norteamericana”, *ibid.*, pp. 173-195. José Hernández Prado tradujo este artículo publicado en 2001. Ver Stephen Kalberg, “the Modern World as a Monolithic iron cage? Utilizing Max Weber to Define the Internal Dynamics of the American Political Culture Today”, *Max Weber Studies*, vol. 1, núm. 2, mayo de 2001, pp. 178-195.

⁷⁶² *Supra*, pp. 1101 y 1206-1207 de este mismo capítulo.

⁷⁶³ Stephen Kalberg, “¿es el mundo moderno una monolítica jaula de hierro? ”, *op. cit.*, p. 191.

⁷⁶⁴ Manuel Gil Antón, “Max Weber: el valor de las preguntas”, *Sociológica*, núm. 59, *op. cit.*, pp. 93-114.

⁷⁶⁵ Gina Zabudovsky, “La conceptualización de los intelectuales en el pensamiento de Max Weber”, *ibid.*, pp. 115-135.

⁷⁶⁶ Vania Salles, “Dos estudios agrarios de Weber”, *ibid.*, pp. 233-248.

⁷⁶⁷ Francisco Gil Villegas, “Max Weber y la filosofía alemana en el debate centenario sobre la tesis de la ética protestante”, en Luis Gómez (coord.), *Max Weber. Obra, tiempo, actualidad, op. cit.*, pp. 15-48.

- ⁷⁶⁸ *Ibid.*, pp. 46-47.
- ⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 48.
- ⁷⁷⁰ Lidia Girola, “Sombart y Weber”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 49-65.
- ⁷⁷¹ Por ejemplo, Henri Sée, *Origen y evolución del capitalismo moderno*, M. Garza (trad.), México, FCE, 1937, pp. 137-139. Otros autores franceses que sostenían la misma posición, aunque no habían sido traducidos al castellano, de todos modos sí fueron difundidos en América Latina y leídos en el idioma original, por ejemplo, Henri Hauser, *Les débuts du capitalisme*, París, Alcan, 1927.
- ⁷⁷² Ver René Barragán, “Religión y economía en el pensamiento sociológico de Max Weber”, *Revista Mexicana de Sociología*, vol. I, núm. 1, marzo-abril de 1939, pp. 66-75.
- ⁷⁷³ Lidia Girola, “Sombart y Weber”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, p. 57.
- ⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 64.
- ⁷⁷⁵ Arturo Ballesteros Leiner, “Max Weber y la noción de profesión (*Beruf*) en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 171-192.
- ⁷⁷⁶ *Ibid.*, p. 173.
- ⁷⁷⁷ *Ibid.*, p. 174.
- ⁷⁷⁸ *Ibid.*, pp. 179-186.
- ⁷⁷⁹ *Ibid.*, pp. 187-190.
- ⁷⁸⁰ *Ibid.*, pp. 190-191.
- ⁷⁸¹ Ver Carlos Ballesteros, “sobre la actualidad de la sociología de la religión de Max Weber”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 265-275.
- ⁷⁸² *Ibid.*, p. 274. Para una crítica del reduccionismo de Habermas de la plural noción de racionalidad en Weber, ver Francisco Gil Villegas, “una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Habermas”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXIII, núm. 67, enero-abril de 2005, pp. 3-41. Pero también *supra*, “La deformada interpretación de Habermas en 1981 sobre la noción de racionalidad en Weber”, inicio del capítulo X, pp. 786-812.
- ⁷⁸³ Laura A. Moya y Margarita Olvera, “Max Weber y Carl Menger: teoría, tipos ideales e individualismo metodológico”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 66-93.
- ⁷⁸⁴ *Ibid.*, p. 81.
- ⁷⁸⁵ *Ibid.*, p. 82.
- ⁷⁸⁶ *Idem.*
- ⁷⁸⁷ *Ibid.*, p. 91.
- ⁷⁸⁸ La carta es multicitada entre los alemanes, pero la única traducción al castellano que pude encontrar está en Wolfgang, J. Mommsen, *Max Weber. Sociedad, política e historia*, Barcelona, alfa, 1981, pp. 329-330, nota 45.
- ⁷⁸⁹ Ver Donald N. Levine, “The Structure of Simmel’s Social Thought”, en Kurt H. Wolff (ed.), *Georg Simmel 1858-1918*, Columbus, Ohio State University Press, 1959, pp. 9-32.

⁷⁹⁰ Ver Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Lioba Simon y José María García Blanco (trads.), Madrid, Tecnos, 1985, p. 140.

⁷⁹¹ Ver Max Weber, *Allgemeine (“theoretische”) Nationalökonomie. Vorlesungen 1894-1898*, *op. cit.*

⁷⁹² La última versión póstuma (1922) de la tipología de la sociología de dominación refleja la experiencia austríaca de Weber en dos aspectos: 1) por un lado, es una versión mucho más breve, por no tener tantos ejemplos históricos, pero también por la mayor precisión conceptual, es un texto más preciso y lacónico donde los tipos se acercan a la exposición de un modelo económico; 2) casi nadie lo nota, pero Weber ya no habla ahí de tipos “ideales”, sino de tipos “puros”, y eso es por influencia vienesa, ya sea de los economistas o de la teoría “pura” del derecho kelseniana o de ambas, pues tenían una estrecha comunidad entre sí. Cfr. Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 706-716.

⁷⁹³ Ver Olga Sabido Ramos, “Las afinidades electivas entre Max Weber y Georg Simmel. A propósito de una sociología del extraño”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 94-120.

⁷⁹⁴ Puede consultarse para esto el estudio más completo sobre el tema, donde Weber aparece como un *outsider* especialmente perceptivo y observador dado su entrenamiento como científico social. Ver Lawrence Scaff, *Max Weber in America*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

⁷⁹⁵ Max Weber, *EP*, pp. 358-360.

⁷⁹⁶ Lawrence Scaff, *Max Weber in America*, *op. cit.*, pp. 112-113.

⁷⁹⁷ Horacio Radetich, “Mi Weber”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 115-120.

⁷⁹⁸ Albert Salomon, “German sociology”, en Georges Gurvitch y Wilbert Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology*, Nueva York, The Philosophical Library, 1945, p. 596. *Supra*, capítulo V: “Albert Salomon interpreta en 1945 la obra de Weber como un diálogo perenne con ‘el fantasma de Marx’”.

⁷⁹⁹ Horacio Radetich, *op. cit.*, p. 120.

⁸⁰⁰ Luis Gómez, “Max Weber o una genealogía del comprensión sociológica”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 123-132.

⁸⁰¹ Luis Gómez, “Epílogo: Herr Simmel y Frau Weber”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 307-312.

⁸⁰² Gina Zabudovsky, “Los intelectuales, la religión y la política en el pensamiento de Max Weber”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 133-149. Este artículo se incorporó posteriormente en un libro de investigación más amplia. Ver Gina Zabudovsky Kuper, *Intelectuales y burocracia. Vigencia de Max Weber*, Barcelona, Anthropos/UNAM, 2009, pp. 95-115. Se trata de una investigación muy original porque hay muy pocos estudios que aborden específicamente el papel de los intelectuales en la sociología de Max Weber, en especial en su sociología de la religión, y el de Zabudovsky es el único en español.

⁸⁰³ Vania Salles, “Los textos agrarios de Max Weber: un acercamiento”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 150-167.

⁸⁰⁴ Fernando Pérez Correa, “La política en Max Weber”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 168-170.

⁸⁰⁵ Ver David Beetham, *Max Weber and the Theory of Modern Politics*, Londres, Allen & Unwin, 1974. Hay traducción castellana: David Beetham, *Max Weber y la teoría política moderna*, Fernando Pérez Cebrian (trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1979.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, especialmente el capítulo IX, pp. 397-444, de la traducción castellana.

⁸⁰⁷ Víctor Alarcón Olguín, “Los estudios sobre la bolsa en la obra de Max Weber”, en Luis Gómez (coord.),

op. cit., pp. 193-204.

⁸⁰⁸ Carlos de la Torre Martínez, “La relatividad de los valores en Max Weber: su influencia en la filosofía del derecho neokantiana”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 205-212.

⁸⁰⁹ Luis F. Aguilar, “Racionalidad en Max Weber”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 215-219.

⁸¹⁰ *Ibid.*, p. 217.

⁸¹¹ *Ibid.*, p. 218.

⁸¹² *Idem.*

⁸¹³ *Ibid.*, p. 219.

⁸¹⁴ *Idem.*

⁸¹⁵ Ver Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tubinga, Mohr, 1987, pp. 7, 38 y 42.

⁸¹⁶ *Ibid.*, pp. 70-73.

⁸¹⁷ *Ibid.*, pp. 87-88. Ver la cita que Hennis toma de la lección inaugural de Weber en 1895, traducida en Max Weber, “el Estado nacional y la política económica alemana”, en *Escritos políticos*, vol. I, edición de José Aricó, México, Folios, 1982, p. 17: “[...] la noción de que la ciencia del *hombre*, y por lo tanto la economía política, debe preocuparse ante todo por la *calidad de los hombres* que son formados y alimentados por esas condiciones de vida económicas y sociales”.

⁸¹⁸ *Ibid.*, pp. 73-88. Pero ver también la propuesta de reforma de política pública a largo plazo en Max Weber, “el Estado nacional y la política económica alemana”, en *Escritos políticos*, *op. cit.*, p. 16: “El pensamiento que nos conmueve, orientándonos más allá de nuestra generación, no nos lleva a preguntarnos cómo *vivirán* los hombres del futuro, sino cómo *serán*; pensamiento que, en realidad, está también en la base de todo trabajo político-económico. No deseamos alimentar en ellos el bienestar sino aquellas cualidades asociadas con el conocimiento que constituyen la dignidad humana y la noble majestad de nuestra naturaleza”.

⁸¹⁹ Ver Jorge Galindo, “Max Weber: racionalización y diferenciación”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 220-249.

⁸²⁰ *Ibid.*, pp. 248-249.

⁸²¹ Alan arias Marín, “A modo de confesiones: filosofía política y teoría social. Max Weber y la escuela de Frankfurt”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 250-264.

⁸²² Alan arias Marín, “Max Weber ¿impertinente hoy?”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 289-293.

⁸²³ José Luis Talancón, “Racionalidad social en torno al riesgo y la incertidumbre frente a la ciencia contemporánea. Una perspectiva sociológica sobre el control social del conocimiento en las obras de Karl Marx y Max Weber”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 276-288.

⁸²⁴ Alfredo Andrade Carreño, “Las categorías weberianas y la matriz disciplinar en la sociología mexicana”, en Luis Gómez (coord.), *op. cit.*, pp. 294-305.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 305.

⁸²⁶ Ver Fernando Díaz y Díaz, *Caciques y caudillos: Santa Anna y Juan Álvarez*, México, El Colegio de México, 1974; y Fernando salmerón castro, “caciques. Una revisión teórica sobre el control político local”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XXX, núm. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 107-

⁸²⁷ Ver Francisco Gil Villegas, “Descentralización y democracia: una perspectiva teórica”, en blanca torres (comp.), *Descentralización y democracia en México*, México, El Colegio de México, 1986, pp. 33-67, con comentarios críticos de Rafael Segovia y Luis F. Aguilar Villanueva en *ibid.*, pp. 83-90; y Francisco Gil Villegas, “Los fundamentos políticos de la teoría de la administración pública”, *Foro Internacional*, vol. XXXIII, núm. 131, enero-marzo de 1993, pp. 30-53.

⁸²⁸ Francisco Gil Villegas, “comentario a la ponencia de Robert Keohane” y Luis F. Aguilar Villanueva, “Las contribuciones de la teoría a la decisión política”, en blanca torres (coord.), *Interdependencia: ¿Un enfoque útil para el análisis de las relaciones México-Estados Unidos?*, México, El Colegio de México, 1990, pp. 76-79 y 279-309, respectivamente; Francisco Gil Villegas, “El estudio de la política exterior en México: enfoques dominantes, temas principales y una propuesta teórico-metodológica”, *Foro Internacional*, vol. XXIX, núm. 116, abril-junio de 1989, pp. 662-692. También, Francisco Gil Villegas, “Las fuentes germánicas de Morgenthau y la vigencia del realismo político: homenaje a la obra de Mario Ojeda”, en Gustavo Vega (coord.), *Alcances y límites de la política exterior de México ante el nuevo escenario internacional*, México, El Colegio de México, 2009, pp. 259-285.

⁸²⁹ Francisco Gil Villegas, “La crisis de legitimidad en la última etapa del sexenio de José López Portillo”, *Foro Internacional*, vol. XXV, núm. 98, octubre-diciembre de 1984, pp. 190-201.

⁸³⁰ Por ejemplo, los tres artículos de Francisco Gil Villegas, Zabłudovsky y Fernández del castillo que aparecen en la sección “Vigencia de Max Weber” de la *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XXX, núm. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 25-83. También la primera traducción al español de Max Weber, “Mi palabra final a mis críticos”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, vol. XLV, núm. 186, septiembre-diciembre de 2002, pp. 25-83.

⁸³¹ Gina Zabłudovsky, *La dominación patrimonial en la obra de Max Weber*, México, FCE, 1989.

⁸³² Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías. Lukács y Ortega como precursores de Heidegger en el Zeitgeist de la modernidad (1900-1929)*, México, FCE/El Colegio de México, 1996.

⁸³³ Ver Mark D. Isaacs, *Centennial Rumination on Max Weber's The Protestant ethic and the spirit of capitalism*, Boca Raton, Florida, Dissertation. Com, 2006. El título formal de la tesis no hacía ninguna referencia a la rumia y, por lo tanto, reflejaba mucho mejor su espíritu y propósito: *Paradigm Lost? A Centennial Reflection on Max Weber's the Protestant ethic and the spirit of capitalism (1904-1905) And the Future Prospects for Capitalism in this Secular, Global and Multicultural Post-Modern Era*.

⁸³⁴ *Ibid.*, pp. 27-28: “[...] uno de los problemas generales que unifica a los críticos de Weber es que todos tienden a definir, entender y usar mal los términos esenciales de Weber. Como resultado, sus críticas tienden a estar mal dirigidas. En cuanto grupo, los críticos típicamente atacan a Weber por cosas que no escribió o dijo”.

⁸³⁵ *Ibid.*, p. 2.

⁸³⁶ *Ibid.*, p. 9. La referencia al recurso de las afinidades electivas se encuentra en *ibid.*, p. 48.

⁸³⁷ *Ibid.*, pp. 11, 18.

⁸³⁸ Max Weber, *EP*, p. 286.

⁸³⁹ Mark D. Isaacs, *op. cit.*, p. 16.

⁸⁴⁰ *Ibid.*, p. 145: “Tal y como lo ha mostrado Weber, el capitalismo moderno, el individualismo, la prensa libre y las repúblicas democráticas son funciones de la ética protestante. Así, sin la raíz de la ética protestante, no podríamos esperar ver el fruto del espíritu ‘o cultura’ del capitalismo moderno”.

- ⁸⁴¹ *Ibid.*, p. 96.
- ⁸⁴² *Ibid.*, pp. 14-15.
- ⁸⁴³ *Ibid.*, p. 31. Pero ver también p. 164: “bien entendida la tesis de Max Weber podemos percatarnos cómo se hizo rico occidente, y también podemos ver que ni el Islam o el posmodernismo pueden ofrecer un conjunto de valores capaces de conducir a sus adherentes a un futuro libre y de abundancia. En verdad os digo, ¡Max Weber es una voz que el mundo debe escuchar!”.
- ⁸⁴⁴ Ver Karl Jaspers, “Max Weber. Político, investigador y filósofo”, en *Conferencias y ensayos sobre historia de la filosofía*, Rufino Jiménez Peña (trad.), Madrid, Gredos, 1972, p. 348.
- ⁸⁴⁵ Mark. D. Issacs, *op. cit.*, p. 242.
- ⁸⁴⁶ *Ibid.*, pp. 165-186.
- ⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 172.
- ⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 186. Por supuesto que Isaacs no aborda los casos de Japón, China y el sudeste asiático.
- ⁸⁴⁹ Ver Catherine Colliot-Thélène, *La Sociologie de Max Weber*, París, la découverte, 2006, especialmente las pp. 24-26, 48-49. Como aportación francesa de una excelente visión general e introductoria a la obra de Max Weber, el libro de Colliot-Thélène toma en cuenta buena parte del estado actual del conocimiento de la obra de Weber en Alemania y cita tanto las ediciones críticas de la *Gesamtausgabe* como la excelente edición francesa de *La ética protestante* traducida y publicada por Jean-Pierre Grossein en 2004 en donde se incluye también la traducción francesa de las cuatro respuestas de Max Weber a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl. Colliot-thélène hace un provechoso uso de las respuestas de 1910 de Weber a Rachfahl para precisar mejor el propósito original de los ensayos de Weber sobre el protestantismo. Ver Max Weber, *L'Éthique Protestante et l'esprit du Capitalisme. Suivi d'autres essais*, JeanPierre Grossein (ed., trad., notas y est. Introd.), París, Gallimard, 2004, especialmente las pp. 344-446.
- ⁸⁵⁰ Catherine Colliot Thélène, *La Sociologie de Max Weber*, *op. cit.*, pp. 48-49.
- ⁸⁵¹ Ver Sam Whimster, *Understanding Weber*, Londres, Routledge, 2007. El título refiere intencionalmente a la traducción inglesa de *Verstehen* por *Understanding*, dado que para Whimster esa noción metodológica resulta fundamental e insoslayable en toda la obra de Max Weber, pero muy especialmente en sus ensayos sobre la ética protestante, dado que Weber es ante todo “un genial hermeneuta” (p. 54) que pone en práctica magistralmente la hermenéutica y el recurso de la *Verstehen* aunque la haya discutido poco en sus ensayos metodológicos.
- ⁸⁵² Para esto último, ver en especial el capítulo 1 intitulado: “Weber before Weberian sociology Revisited”, en Sam Whimster, *Understanding Weber*, *op. cit.*, pp. 11-28.
- ⁸⁵³ Max Weber, *Allgemeine (“theoretische”) Nationalökonomie. Vorlesungen 1894-1898*, *op. cit.*, pp. 126-127, citado en Whimster, *Understanding Weber*, *op. cit.*, p. 27.
- ⁸⁵⁴ Sam Whimster, *Understanding Weber*, *op. cit.*, pp. 29-40.
- ⁸⁵⁵ *Ibid.*, p. 40.
- ⁸⁵⁶ *Idem.*
- ⁸⁵⁷ *Ibid.*, pp. 41-47.
- ⁸⁵⁸ *Ibid.*, p. 67.
- ⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 52.

- ⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 53.
- ⁸⁶¹ *Ibid.*, p. 54.
- ⁸⁶² *Ibid.*, p. 62.
- ⁸⁶³ *Ibid.*, p. 71.
- ⁸⁶⁴ *Ibid.*, p. 72.
- ⁸⁶⁵ *Ibid.*, p. 71.
- ⁸⁶⁶ *Ibid.*, p. 116.
- ⁸⁶⁷ Max Weber, *EP*, p. 285.
- ⁸⁶⁸ Sam Whimster, *Understanding Weber, op. cit.*, p. 117.
- ⁸⁶⁹ *Ibid.*, p. 118.
- ⁸⁷⁰ *Supra* capítulo I, “Ferdinand Jakob Schmidt en 1905: la primera reseña y ‘extrapolación’ de la tesis weberiana”, pp. 58-62.
- ⁸⁷¹ *Supra*, capítulo I, “Felix Rachfahl y la polémica más ruda de la primera década (1909/1910)”, pp. 73-81.
- ⁸⁷² Sam Whimster, *Understanding Weber, op. cit.*, p. 268.
- ⁸⁷³ *Ibid.*, p. 269.
- ⁸⁷⁴ *Ibid.*, p. 270.
- ⁸⁷⁵ Ver Sam Whimster, “Goodbye to the Sacred Text: Some Sociological Reflections on *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* in the Age of the Internet”, en Karl-Ludwig Ay y Knut Borchardt (eds.), *Das Faszinosum Max Weber. Die Geschichte seiner Geltung*, Constanza, UVK, 2006, pp. 331-342. La tesis de Whimster en este artículo especula que así como la aparición de la imprenta constituyó el factor tecnológico explicativo de la difusión y éxito de la Reforma protestante en el siglo XVI, el internet en el siglo XXI probablemente ha vuelto obsoletas las preocupaciones de Weber apuntadas en las últimas páginas del “texto sagrado” de sus célebres ensayos sobre la ética protestante en donde se pregunta por el futuro de la humanidad en una era de capitalismo deshumanizado, el caparazón duro como el acero y los especialistas sin espíritu y hedonistas sin corazón, así como la posibilidad de entender la ética protestante como un factor histórico de alcances universales dada su influencia en el desarrollo del proceso de la racionalización instrumental en general de la era moderna.
- ⁸⁷⁶ Ver Andreas Hess, “Is it Justified to Speak of a Jesuit Work Ethic in the Basque Country? — Variations on a Weberian Theme”, *Max Weber Studies*, vol. 7, núm. 1, enero de 2007, pp. 89-96.
- ⁸⁷⁷ Milan Zafirovsky, *The Protestant Ethic and the Spirit of Authoritarianism. Puritanism, Democracy and Society*, Berlin, Springer, 2007.
- ⁸⁷⁸ Matti Peltonen, “The Weber Thesis and Economic Historians”, *Max Weber Studies*, vol. 8, núm. 1, enero de 2008, pp. 79-98.
- ⁸⁷⁹ Max Weber, *EP*, p. 152.
- ⁸⁸⁰ Matti Peltonen, *op. cit.*, p. 86: “Parece que la mayoría de los historiadores económicos leyeron la tesis de Weber en fuentes secundarias y no directamente, pero incluso aquellos que consultaron los textos de Weber, confiaron más en las interpretaciones contemporáneas alemanas y británicas (especialmente la de Tawney) para

entender las ideas de Weber”.

881 *Ibid.*, pp. 85, 90-91.

882 *Ibid.*, pp. pp. 92-94.

883 *Ibid.*, p. 91.

884 *Ibid.*, p. 96.

885 Sam Whimster, “Editorial”, *Max Weber Studies*, vol. 8, núm. 1, enero de 2008, p. 7.

886 Christian Etzrodt, “Weber’s Protestant Ethic Thesis, the Critics and Adam Smith”, *Max Weber Studies*, vol. 8, núm. 1, enero de 2008, pp. 49-78.

887 *Ibid.*, p. 65: “Por lo tanto, la tesis de Max Weber sobre la ética protestante podría considerarse falsada si en *La riqueza de las naciones* de Adam Smith no pudieran encontrarse los elementos del espíritu del capitalismo, o si en su *Teoría de los sentimientos morales* no pudieran encontrarse los elementos de la ética protestante, o si en alguna parte Adam Smith hubiera expresado su preferencia por una religión diferente a la del protestantismo ascético”.

888 *Ibid.*, pp. 70-71.

889 Stephen J. Fleming, “The Air, the Tone, and Mannerisms of the Quakers: The Quakers, the Protestant Ethic, and the Quaker Mormons”, *Max Weber Studies*, vol. 8, núm. 1, enero de 2008, pp. 99-110.

890 *Ibid.*, p. 110.

891 Ver Richard Lloyd, “Beyond the Protestant Ethic: Culture, Subjectivity and Instrumental Labor”, en David J. Chalcroft *et al.*, *Max Weber Matters. Interweaving Past and Present*, Cornwall, Ashgate, 2008, pp. 205-219.

892 *Ibid.*, pp. 210-212.

893 *Ibid.*, p. 212.

894 *Ibid.*, p. 216.

895 *Ibid.*, p. 217.

896 *Idem*: “Si abandonamos la noción ahistórica de la relación entre la ética protestante y el capitalismo, la cual cosifica tanto sus implicaciones culturales como las económicas, podemos empezar a movernos más allá de la ética protestante y clarificar las posibilidades más dinámicas y generativas de la teoría contemporánea contenida en la obra clásica de Weber”.

897 Ver Jack Barbalet, *Weber, Passion and Profits. “The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism” in Context*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

898 *Ibid.*, pp. 20-30.

899 *Ibid.*, pp. 30-33.

900 *Ibid.*, pp. 65-67.

901 *Ibid.*, capítulo 3, pp. 75-110: “Passions and profits: the emotional origins of capitalism in seventeenth-century England”.

902 *Ibid.*, pp. 108-109.

903 *Ibid.*, pp. 111-145.

- ⁹⁰⁴ *Ibid.*, pp. 144-145.
- ⁹⁰⁵ *Supra*, pp. 1300-1301.
- ⁹⁰⁶ Ver Jack Barbalet, *Weber, Passion and Profits...*, *op. cit.*, capítulo 5, pp. 146-182.
- ⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 173: "From the perspective of much recent social theory, including most postempiricist social theory such as postmodernism and poststructuralism, which denies the idea of social evolution, Veblen's evolutionist vocabulary may seem primitive and possibly foolish".
- ⁹⁰⁸ *Ibid.*, p. 174: "If the term 'instinct' were to be used in current explanations of social phenomena, it is likely that it would attract derision and certainly controversy".
- ⁹⁰⁹ *Ibid.*, p. 178.
- ⁹¹⁰ Max Weber, *EP*, p. 152.
- ⁹¹¹ Jack Barbalet, *Weber, Passion and Profit...*, *op. cit.*, pp. 158-162.
- ⁹¹² Cfr. Max Weber, *Historia económica general*, Manuel Sánchez Sarto (trad.), México, FCE, 1942, pp. 351-364.
- ⁹¹³ Jack Barbalet, *Weber, Passion and Profit...*, *op. cit.*, pp. 183-213.
- ⁹¹⁴ *Ibid.*, pp. 190-202.
- ⁹¹⁵ *Ibid.*, p. 213.
- ⁹¹⁶ Max Weber, *EP*, p. 286: "En todo caso, el capitalismo victorioso no necesita ya de este apoyo religioso, puesto que descansa en fundamentos mecánicos".
- ⁹¹⁷ En contra de lo que supone Barbalet, no fue Weber quien aludió por primera vez a los judíos como "pueblo paria" para referirse a su situación de marginalidad social. Ihering y Simmel, entre otros, la usaron antes que Weber, y ambos influyeron en él de manera decisiva. Mediante la figura de Shylok en *El mercader de Venecia*, Ihering describió la ubicación social de los judíos como pueblo paria, y esa huella aparece también en Ortega. Ver Rudolf von Ihering, *La lucha por el Derecho* [1872], Adolfo Posada (trad.), México, Porrúa, 1989, pp. 80-81: "podemos entonces afirmarnos en ese sentimiento de que el derecho de Venecia está humillado en esa persona, que no es el judío Shylok quien se aleja consternado, sino un hombre que representa al desgraciado judío de la Edad Media, ese paria de la sociedad que en vano grita: ¡Justicia!" (Ver también José Ortega y Gasset, "Shylok" [1910], en *Obras completas*, vol. I, Madrid, Alianza, 1987, pp. 522-526). Pero para la cuestión del papel del dinero en la constitución de marginalidad social de los judíos como "pueblo paria" y su imposibilidad, por ello, de participar en el capitalismo industrial, la idea viene de un libro clave de Simmel que Weber leyó antes de iniciar la redacción de *La ética protestante*. Ver Georg Simmel, *Filosofía del dinero* [1900], Ramón García Cotarelo (trad.), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1977, p. 256: "Este mismo carácter del dinero, liberado de todo condicionamiento específico, que en su situación de parias hacía que los judíos lo tuvieran como el objeto de negocios más adecuado y con menos probabilidades de fracaso, también lo convertía en el estímulo más apropiado y más inmediato para explotar a aquellos [...]. La función que el extranjero cumple dentro del grupo social remite, desde un principio, a las relaciones que se establecen con él por medio del dinero, sobre todo debido a la posibilidad de su transporte y valoración del dinero, que va más allá de los límites del grupo social".
- ⁹¹⁸ Ver Peter Ghosh, *A Historian Reads Max Weber: Essays on the Protestant Ethic*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2008.
- ⁹¹⁹ *Ibid.*, p. 2.
- ⁹²⁰ *Ibid.*, p. 4.

⁹²¹ *Ibid.*, p. 4, nota 13.

⁹²² *Ibid.*, p. 4: “*And without the intellectual biography of Max Weber, there is no Max Weber.* The essays which follow are not framed as intellectual biography; but if the basis of our interest in Weber the man lies in the history of his mind rather than, say, his relations with Else Jaffé (an obvious point to someone who was herself the holder of a doctorate), then the first lineaments of biography will be found below”.

⁹²³ *Ibid.*, pp. 75-118. De la ponencia de Weber en san Luis Missouri no se conserva el original alemán, sino sólo la relativamente deficiente traducción al inglés de la cual hay una traducción al español. Cfr. Max Weber, “Capitalismo y sociedad rural en Alemania” [1904], en *Ensayos de sociología contemporánea*, vol. II, Mireia Bofill (trad.), México, Artemisa, 1986, pp. 133-162.

⁹²⁴ *Ibid.*, pp. 62-63.

⁹²⁵ *Ibid.*, p. 74.

⁹²⁶ Ver mi traducción de ese texto en Max Weber, *EP*, pp. 461-521, para el caso de Holanda ver especialmente las pp. 514-518.

⁹²⁷ Ver Peter Ghosh, “The place of Judaism in Max Weber’s *Protestant Ethic*”, en *A Historian Reads Max Weber...*, *op. cit.*, pp. 119-170.

⁹²⁸ *Ibid.*, p. 126.

⁹²⁹ *Ibid.*, pp. 145-150.

⁹³⁰ *Ibid.*, p. 151.

⁹³¹ *Ibid.*, p. 153.

⁹³² *Ibid.*, pp. 169-170.

⁹³³ *Ibid.*, p. 170. Ver también Max Weber, *EP*, p. 259, nota 50: “Köhler encontró también muy extendido entre los campesinos holandeses el sentimiento de un íntimo parentesco con el judaísmo, expresado, por ejemplo, en la conocida carta de Roosevelt”.

⁹³⁴ Peter Ghosh, *A Historian Reads Max Weber...*, *op. cit.*, p. 169.

⁹³⁵ *Ibid.*, p. 155. Ver también Max Weber, *EP*, p. 263, final de la extensa nota 58 (agregada en 1920): “El capitalismo judío era capitalismo especulador de parias; el capitalismo puritano, por el contrario, era organización del trabajo”.

⁹³⁶ Peter Ghosh, *A Historian Reads Max Weber...*, *op. cit.*, p. 157.

⁹³⁷ Ver Max Weber, *EP*, p. 167: “Con el protestantismo llega a su culminación el proceso de ‘desencantamiento del mundo’ que comenzó con las antiguas profecías judías y que apoyado en el pensamiento científico heleno, rechazó como superstición y ultraje todos los medios mágicos para la salvación”. Tanto ésta como las otras tres invocaciones al “desencantamiento del mundo” son agregados para la segunda versión de *La ética protestante* y no aparecen en la primera versión de 1904-1905 según lo demostró por primera vez Tenbruck en 1975.

⁹³⁸ Peter Ghosh, *A Historian Reads Max Weber...*, *op. cit.*, pp. 197-198.

⁹³⁹ *Supra*, capítulo IX.

⁹⁴⁰ Peter Ghosh, *A Historian Reads Max Weber...*, *op. cit.*, pp. 89-90, pero también pp. 111, 113, 117-118.

⁹⁴¹ *Ibid.*, p. 137.

⁹⁴² Ver Max Weber, “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social” [1904], en *Ensayos sobre metodología sociológica*, *op. cit.*, p. 92: “Limitémonos a establecer aquí que, naturalmente, *todas* las ‘leyes’ específicamente marxistas, así como las construcciones de procesos de desarrollo poseen carácter típico ideal. La significación *heurística* inminente, y hasta única, de esos tipos ideales cuando se los emplea para la *comparación* de la realidad respecto de ellos, y su peligrosidad en cuanto se los representa como ‘fuerzas operantes’, ‘tendencias’, etc., que valen empíricamente o que son *reales* (esto es, en verdad, metafísicas), he ahí cosas que conoce quien haya laborado con los conceptos marxistas”. El texto de juventud donde Weber labora más claramente con conceptos marxistas de fuerzas y relaciones de producción, infraestructura y superestructura y procesos evolutivos immanentes e inevitables determinados por la economía y el aparato productivo, fue el primero traducido al español. Ver Max Weber, “La decadencia de la cultura antigua” [1896], *Revista de Occidente*, Madrid, vol. XIII, 1926, pp. 25-59.

⁹⁴³ *Supra*, “El pensamiento histórico-universal de Max Weber en la interpretación de Wolfgang J. Mommsen”, en el capítulo VII.

⁹⁴⁴ Ver Francisco Gil Villegas, “El concepto de racionalidad en la obra de Max Weber”, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, núm. 117-118, julio-diciembre de 1984, pp. 25-47, y Perla Aronson y Eduardo Weisz (comps.), *Sociedad y religión. Un siglo de controversias en torno a la noción weberiana de racionalización*, Buenos Aires, Prometeo, 2005.

⁹⁴⁵ Peter Ghosh, *A Historian Reads Max Weber...*, *op. cit.*, pp. 213-214.

⁹⁴⁶ Aparte de las ediciones histórico-críticas realizadas por Wolfgang Mommsen dentro del proyecto editorial de la *Gesamtausgabe* y de su propio libro de 1959 sobre Max Weber y la política alemana, ver los siguientes: Hartmut Lehmann, *Max Webers “Protestantische Ethik”, Beiträge aus der Sicht eines Historikers*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1996; Jürgen Kocka (ed.), *Max Weber, der Historiker*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 1986; Paul Münch, “Welcher Zusammenhang besteht zwischen Konfession und ökonomischen Verhalten. Max Webers These im Lichte der historischen Forschung”, en *Der Bürger im Staat*, vol. 34, 1984, pp. 108-113; Götz Kollé, *Max Weber als Historiker. Die “Protestantische Ethik” kritisch nach historischen Gesichtspunkten beleuchtet*, Nordestedt, Grin Verlag, 2001, y Christian Holtbrügger, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Eine Annäherung an Max Webers “Weberthese”*, Nordestedt, Grin Verlag, 2007.

⁹⁴⁷ *Supra*, p. 1258.

⁹⁴⁸ Peter Ghosh, *A Historian Reads Max Weber...*, *op. cit.*, pp. 127, 195, nota 73.

⁹⁴⁹ Ver carta de Weber a Lukács en Éva Karádi y Éva Fakati (eds.), *Georg Lukács Briefwechsel 1902/1907*, Stuttgart, Metzler, 1982, pp. 290-291.

⁹⁵⁰ Ver Georg Lukács, *El alma y las formas y la Teoría de la novela*, Manuel Sacristán (trad.), Barcelona, Grijalbo, 1975, p. 21.

⁹⁵¹ *Supra*, “Georg von Lukács (1911) y Thomas Mann (1918): la presencia de la tesis weberiana en la producción y la crítica literarias alemanas de principios del siglo XX”, en el capítulo I. Para otros aspectos de la recepción de la obra ensayística del joven Lukács por parte de Weber, ver Francisco Gil Villegas, *Los profetas y el Mesías*, *op. cit.*, pp. 50-62, 320-336.

⁹⁵² Ver Max Weber, *EP*, pp. 88, 278, notas 22 y 95, respectivamente.

⁹⁵³ Peter Ghosh, *A Historian Reads Max Weber...*, *op. cit.*, pp. 239-297.

⁹⁵⁴ Ver por ejemplo, la reseña exageradamente extensa y sumamente crítica de Michael Firsching y Hartmann

Tyrell, “Ein Historiker liest die *Protestantische Ethik*: Längere Anmerkungen zu einer Aufsatzsammlung von Peter Ghosh”, en *Zeitschrift für Altorientalische und Biblische Rechtsgeschichte*, vol. 15, 2009, pp. 400-450. O también la sarcástica reseña de Dirk Kaesler, “Unermüdlich spint die Weberei weiter” en <www.literaturkritik.de/public/rezension.php?rz_id=15155>, enero de 2011.

⁹⁵⁵ Ver Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt. Sechs Studien zu Max Weber*, Tübinga, Mohr, 2009, y Hartmut Lehmann, *Die Entzauberung der Welt. Studien zu Themen von Max Weber*, Göttinga, Wallstein Verlag, 2009.

⁹⁵⁶ Ver Hartmut Lehmann, *Die Entzauberung der Welt...*, op. cit., pp. 36-70, y Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt...*, op. cit., pp. 55-60.

⁹⁵⁷ Ver Hartmut Lehmann, *Die Entzauberung der Welt...*, op. cit., pp. 116-145.

⁹⁵⁸ Ver Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt...*, op. cit., pp. 63-87, 111-136.

⁹⁵⁹ Ver Hartmut Lehmann, *Die Entzauberung der Welt...*, op. cit., pp. 11-13, donde cita a manera de ejemplo de esta tendencia el libro de Morris Berman, *The Reenchantment of the World*, Ithaca, Cornell University Press, 1981. Hay traducción castellana: Morris Berman, *El reencantamiento del mundo*, Sally Bendersky y Francisco Hunneus (trads.), Santiago de Chile, Cuatro Vientos, 1987.

⁹⁶⁰ Hartmut Lehmann, *Die Entzauberung der Welt...*, op. cit., p. 9, nota 1: "Aunque Wolfgang Schluchter en *Rationalism, Religion and Domination. A Weberian Perspective*, Berkeley, 1989, p. 523, nota 14, afirma que pese a que Weber no usó el término ‘Entzauberung der Welt’ antes de 1913, él estaba familiarizado con este término antes de esa época. Desafortunadamente no proporciona ninguna evidencia empírica para sustentar esta interesante afirmación”.

⁹⁶¹ Ver Hartmut Lehmann, *Die Entzauberung der Welt...*, op. cit., p. 12: “Hasta donde sé, no parece haber ninguna instancia en que el término de Weber ‘Entzauberung’ hubiera sido traducido al inglés como ‘disenchantment’ antes de 1958”.

⁹⁶² Ver Hans H. Gerth y C. Wright Mills (eds.) *From Max Weber: Essays in Sociology*, Hans H. Gerth y C. Wright Mills (trads.), Nueva York, Oxford University Press, 1946, pp. 51, 139-140, 148, 155, 350, 357.

⁹⁶³ Hartmut Lehmann, *Die Entzauberung der Welt...*, op. cit., p. 13, nota 15.

⁹⁶⁴ Cfr. Hans H. Gerth y C. Wright, op. cit., p. 51: "A Weber le gustaba citar la frase de Friedrich Schiller del ‘desencantamiento del mundo’. La extensión y dirección de la ‘racionalización’ es así medida negativamente en términos del grado en que son desplazados los elementos mágicos del pensamiento, o positivamente en la medida en que las ideas adquieren coherencia sistemática y consistencia naturalista”. Muchos otros intérpretes han seguido hasta muy recientemente esta pista para atribuirle a Schiller la frase del “desencantamiento del mundo” supuestamente tomada de ahí por Weber. Ver, a manera de ejemplo, Adrian Wilding, “Max Weber and the ‘Faustian universality of Man’”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 8, núm. 1, marzo de 2008, p. 83.

⁹⁶⁵ Hartmut Lehmann, *Die Entzauberung der Welt...*, op. cit., pp. 13-14.

⁹⁶⁶ Ver Hartmut Lehmann, *Die Entzauberung der Welt...*, op. cit., pp. 19-20, 125-145.

⁹⁶⁷ *Ibid.*, p. 81.

⁹⁶⁸ Cfr. Hartmut Lehmann, “Entzauberung der Welt oder ‘Rückker der Götter’”, título del capítulo 10 de *Die Entzauberung der Welt...*, op. cit., pp. 125-145.

⁹⁶⁹ Ver Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt...*, op. cit., pp. 1-17, y Daniel Gutiérrez Martínez, “Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural”, *Estudios Sociológicos*, vol. XXIV, núm. 72,

septiembre-diciembre de 2006, pp. 701-732.

⁹⁷⁰ Ver Emil Ludwig, *Wagner oder die Entzauberten*, Berlín, Felix Lehmann, 1913. Hay una traducción castellana que no sólo omite el subtítulo, sino también cualquier referencia a la magia, hechizo o encanto cuando traduce *Entzauberten* por “desengañados”. Cfr. Emil Ludwig, “Wagner”, en *Obras Completas*, vol. IV, Pedro Voltes (trad.), Barcelona, Juventud, 1956, pp. 341-530.

⁹⁷¹ Cfr. Emil Ludwig, *Wagner oder die Entzauberten*, *op. cit.*, pp. 7-8, y Wolfgang Schluchter, *op. cit.*, p. 1.

⁹⁷² Ver Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt...*, *op. cit.*, pp. 1-2, y Max Weber, “sobre algunas categorías de la sociología comprensiva”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, *op. cit.*, p. 181: “Por ejemplo, una acción orientada siguiendo representaciones mágicas muy a menudo presenta en lo subjetivo un carácter más racional con relación a fines que ciertos comportamientos ‘religiosos’ no mágicos, puesto que la religiosidad, a medida que avanza el desencantamiento del mundo, se ve forzada a aceptar cada vez más (en lo subjetivo) referencias de sentido irracionales con relación a fines”. Cabe hacer notar que el primero que descubrió el uso del término en esta obra de Weber fue Johannes Winckelmann para usarlo como un elemento que echaba abajo buena parte de la tesis de Tenbruck con respecto a cuando se configuró la “sociología tardía” de Weber y si *Economía y sociedad* es menos importante o no que los tres volúmenes de sus *Ensayos sobre sociología de la religión*. Cfr. Johannes Winckelmann, “Die Herkunft von Max Webers ‘Entzauberungs’ Konzeption”, *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 32, 1980, pp. 12-53. Ver también, *supra*, capítulo IX, “Johannes Winckelmann responde entre 1979 y 1980 a la crítica de Tenbruck”, pp. 773-774.

⁹⁷³ Ver Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, pp. 1118-1183.

⁹⁷⁴ Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt...*, *op. cit.*, p. 4.

⁹⁷⁵ Cfr. Max Weber, *Economía y sociedad*, *op. cit.*, p. 328: “Toda acción originada por motivos religiosos o mágicos es, además, en su forma primaria, una acción racional, por lo menos relativa: si no es necesariamente un actuar según medios y fines, sí, desde luego, conforme a reglas de la experiencia. Así como frotando un palo puntiagudo sobre la madera se enciende ésta, así saca la lluvia del cielo la mímica ‘mágica’ del experto. Y el fuego que el palo saca de la madera es un producto ‘mágico’ como la lluvia obtenida por las manipulaciones del hechicero. El actuar o el pensar religioso o ‘mágico’ no puede abstraerse por consiguiente, del círculo de las acciones con vistas a un fin de la vida cotidiana”. La traducción de Juan Roura Parella fue ligeramente modificada.

⁹⁷⁶ Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt...*, *op. cit.*, p. 4.

⁹⁷⁷ *Ibid.*, p. 6.

⁹⁷⁸ *Ibid.*, p. 7: “Wenn *Verzauberung* Magisierung der Heilswege heisst, dann heisst *Entzauberung* deren entmagisierung. Dies ist das religionsgeschichtliche Verständnis von Entzauberung der Welt”.

⁹⁷⁹ Max Weber, *EP*, p. 167. Citado en la versión original alemana por Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt...*, *op. cit.*, p. 7.

⁹⁸⁰ Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt...*, *op. cit.*, p. 8.

⁹⁸¹ Max Weber, *EP*, pp. 165-167.

⁹⁸² Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt...*, *op. cit.*, pp. 9-10.

⁹⁸³ *Ibid.*, pp. 11-13.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 12.

⁹⁸⁵ *Ibid.*, p. 14.

- ⁹⁸⁶ Ver, por ejemplo, Max Weber, *EP*, pp. 281 y 361.
- ⁹⁸⁷ Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt...*, *op. cit.*, p. 14, nota 44.
- ⁹⁸⁸ Daniel Gutiérrez, “Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural”, *op. cit.*, p. 713.
- ⁹⁸⁹ *Ibid.*, p. 716, nota 20. Aunque yo mismo sugerí tanto en las clases de doctorado a las que asistió Daniel Gutiérrez, como en las notas para mi edición crítica de *La ética protestante* que la traducción literal de *Entzauberung* podría ser “desmagización”, dado que, por ejemplo, *Der Zauberberg* de Thomas Mann ha sido tradicionalmente traducida como *La montaña mágica*, y *Die Zauberflöte* de Mozart como *La flauta mágica*, a fin de evitar los malos entendidos a que se presta la frase del “desencantamiento del mundo” como teoría de la secularización modernizadora, hoy en día no estoy convencido de que esa sea la solución adecuada al mencionado problema interpretativo. En parte Schluchter me hizo notar en 2005 que existe en alemán la expresión *Entmagisierung*, usada además por el propio Weber; y, por otro lado, la expresión “desencantamiento del mundo” ya está acuñada de tal modo que lo mejor es aclarar, como lo han hecho Schluchter, Gutiérrez, Hervieu-léger y Willaime, que Weber explica el proceso de desencantamiento del mundo en términos de un proceso dialéctico engranado con el reencantamiento. La manera como se ha traducido *Zauber* por “magia” en los ejemplos de Thomas Mann y Mozart es muy útil como recurso didáctico, y quizá filológico, pero no lo es como recurso de precisión conceptual o de *Begriffsbildung*. Para mi interpretación del término, cfr. Max Weber, *EP*, pp. 325-327.
- ⁹⁹⁰ Daniel Gutiérrez, “Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural”, *op. cit.*, pp. 716-719. Es menester, sin embargo, hacer una corrección informativa al excelente artículo del doctor Gutiérrez porque cuando habla de “la célebre traducción parsoniana de *Entzauberung der Welt* como desencantamiento del mundo” (p. 718), debemos insistir en que Parsons jamás tradujo así ese término, sino que utilizó la frase “eliminación de la magia del mundo”. La primera traducción al inglés como *Disenchantment of the World* se debe a Gerth y Mills en 1946, según lo hicimos notar más arriba en esta misma sección de este mismo capítulo.
- ⁹⁹¹ Daniel Gutiérrez, “Max Weber: las relaciones sociológicas con el pluralismo cultural”, *op. cit.*, pp. 720-723.
- ⁹⁹² Wolfgang Schluchter, *Die Entzauberung der Welt...*, *op. cit.*, p. 17. El célebre pasaje citado ahí por Schluchter puede encontrarse en Max Weber, *EP*, p. 287: “Nadie sabe quién ocupará en el futuro la jaula de hierro, y si al término de ese monstruoso desarrollo surgirán nuevos profetas y se asistirá a un pujante renacimiento de antiguas ideas e ideales, o si, por el contrario, lo envolverá todo una ola de petrificación mecanizada y una convulsa lucha de todos contra todos”.
- ⁹⁹³ Cfr. Hartmut Lehmann, “Max Webers Weg vom Kulturprotestantismus zum asketischen Protestantismus”, *Die Entzauberung der Welt...*, *op. cit.*, capítulo 2, pp. 21-35.
- ⁹⁹⁴ Ver Hartmut Lehmann, *Die Entzauberung der Welt...*, *op. cit.*, pp. 36-70.
- ⁹⁹⁵ *Ibid.*, pp. 71-94.
- ⁹⁹⁶ Cfr. Hartmut Lehmann, “Die Weber-These im 20. Jahrhundert”, en *Die Entzauberung der Welt...*, *op. cit.*, pp. 105-115.
- ⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 112. Los compendios citados expresamente por él, de donde Lehmann extrajo casi todos sus ejemplos de críticas a la tesis weberiana, son Robert W. Green (ed.), *Protestantism, Capitalism and Social Science. The Weber Thesis Controversy*, Londres y Toronto, Lexington, 1959; Peter Hamilton (ed.), *Max Weber: Critical Assessments i*, vol. 2, Londres, Routledge, 1991, y Hartmut Lehmann y Guenther Roth (eds.), *Weber’s Protestant Ethic. Origins, Evidence, Contexts*, Nueva York, Cambridge University Press, 1993.
- ⁹⁹⁸ Ver Wolfgang Schluchter, “Religiöse Wurzeln frühkapitalistischer Berufsethik: Die Weberthese in der Kritik”, título del capítulo III de *Die Entzauberung der Welt...*, *op. cit.*, pp. 40-62.

- 999 *Ibid.*, p. 44.
- 1000 *Ibid.*, pp. 44-45.
- 1001 *Ibid.*, pp. 45-46.
- 1002 *Ibid.*, p. 46.
- 1003 *Ibid.*, pp. 58-59.
- 1004 *Ibid.*, p. 60.
- 1005 *Ibid.*, p. 61.
- 1006 Ralf Dahrendorf, "After the Crisis: Back to the Protestant Ethic? Six Critical Observations", *Max Weber Studies*, vol. 10, núm. 1, enero de 2010, pp. 11-20.
- 1007 *Supra*, "La tesis de weber en *Las contradicciones culturales del capitalismo* de Daniel Bell", en el capítulo VIII, pp. 652-658.
- 1008 Para un buen balance del significado de la obra de Daniel Bell y su muy especial relación con México, ver Enrique Krauze, "Nuestro Jeremías. Daniel Bell (1919-2011)", *Letras Libres*, vol. XIII, marzo de 2011, pp. 46-48.
- 1009 Ralf Dahrendorf, "After the Crisis...", *op. cit.*, p. 20.
- 1010 *Ibid.*, p. 21.
- 1011 Cfr. Kathryn D. Blanchard, *The Protestant Ethic or the Spirit of Capitalism. Christians, Freedom, and Free Markets*, Eugene, Oregon, Cascade Books, 2010.
- 1012 *Ibid.*, pp. 219-220.
- 1013 Ver Heinz Steinert, *Max Webers unwiderlegbare Fehlkonstruktionen. Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismus*, Fráncfort, campus Verlag, 2010.
- 1014 *Ibid.*, p. 16.
- 1015 *Ibid.*, p. 17.
- 1016 *Ibid.*, p. 20, nota 2.
- 1017 *Ibid.*, p. 21.
- 1018 *Ibid.*, p. 23.
- 1019 *Ibid.*, pp. 25-32.
- 1020 *Supra*, "Limitaciones de la crítica del sueco Kurt Samuelsson en 1957", en el capítulo VI.
- 1021 Heinz Steinert, *op. cit.*, pp. 41-48, 207-208, 253.
- 1022 *Supra*, "Randall Collins y la teoría sociológica weberiana en 1986" en el capítulo X, pp. 864-869.
- 1023 Cfr. Richard Henry Tawney, *Religion and the Rise of capitalism*, Harmondsworth, Penguin Books, 1938, p. x. También *supra*, "La tesis Weber-Tawney y el caso del puritanismo inglés" en el capítulo III, pp. 217-228.
- 1024 Cfr. Richard H. Tawney, "Foreword" a Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Talcott Parsons (trad.), Londres, George Allen & Unwin, 1930, pp. I (d-e).
- 1025 Heinz Steinert, *op. cit.*, p. 125.

- 1026 *Ibid.*, pp. 94-107.
- 1027 *Ibid.*, especialmente pp. 221-231.
- 1028 *Ibid.*, pp. 55-70, 87-93.
- 1029 *Ibid.*, p. 112.
- 1030 *Ibid.*, p. 113.
- 1031 *Ibid.*, pp. 146-150.
- 1032 *Supra*, “La demoledora crítica de Niles Hansen a las simplificaciones de Samuelsson” en el capítulo VI, pp. 347-350.
- 1033 Cfr. Lawrence E. Harrison y Samuel P. Huntington (eds.), *Culture Matters, How Values Shape Human Progress*, Nueva York, Basic Books, 2000. También *supra*, “Harrison y Huntington afirman en 2000: la cultura importa y Weber tenía razón”, en este capítulo, pp. 1088-1091.
- 1034 Cfr. Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, 3a ed. Corregida y aumentada, Tubinga, Mohr, 1975.
- 1035 Ver Heinz Steinert, *op. cit.*, pp. 198, 203.
- 1036 *Ibid.*, p. 190.
- 1037 *Ibid.*, pp. 194-197.
- 1038 *Ibid.*, p. 198.
- 1039 *Ibid.*, p. 192.
- 1040 Ver Peter Breiner, “Weber’s *The Protestant Ethic* as Hypothetical Narrative of Original Accumulation”, *Journal of Classical Sociology*, vol. 5, núm. 1, marzo de 2005, pp. 11-30.
- 1041 *Ibid.*, p. 13.
- 1042 *Ibid.*, p. 18.
- 1043 *Ibid.*, p. 27.
- 1044 *Ibid.*, p. 28.
- 1045 Para una exposición más pormenorizada del gran valor y utilidad de la complementariedad de estos dos pasos metodológicos secuenciales, ver Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor”, a Max Weber, *EP, op. cit.*, pp. 27-33.
- 1046 Ver Max Weber, *Ensayos sobre metodología sociológica, op. cit.*, pp. 150-174.
- 1047 Max Weber, *Economía y sociedad, op. cit.*, p. 43.
- 1048 *Idem.*
- 1049 *Ibid.*, p. 242.
- 1050 Cfr. Ralf Dahrendorf, *Life Chances. Approaches to Social and Political Theory*, Londres, Weidenfeld and Nicolson, 1979, especialmente p. 62: “Max Weber liked the concept of ‘chance’, because he knew that there is freedom, and this not only in statistical theory, but as an ‘uncertainty relation’ in the real world, thus of the possibility that things do not happen which we would ‘normally’ expect to happen [...]. And somewhere between probability theory and sociology the useful word ‘chance’ becomes indispensable for him; it becomes a

category”.

1051 Cfr. Luis F. Aguilar Villanueva, “Los enunciados causales probabilísticos: J. von Kries y G. Radbruch”, en *Weber: la idea de ciencia social*, vol. I, México, UNAM-Porrúa, 1988, pp. 251-278.

1052 Para la simplificación de las críticas de Tawney a Weber, sin mencionar sus retractaciones de 1937, ver Heinz Steinert, *op. cit.*, pp. 242-244; para un análisis de las razones por las cuales Tawney se transformó de crítico en defensor de la tesis weberiana, *supra* “La tesis Weber-Tawney y el caso del puritanismo inglés” en el capítulo III, pp. 217-228.

1053 Ver Heinz Steinert, *op. cit.*, pp. 242-243. Por supuesto que Steinert omite cualquier referencia a la manera en que primero el jesuita James Brodrick en 1934 y después Parsons en 1935 exhibieron la incompetencia y las vulgaridades de la muy endeble crítica de Robertson. Ver *supra*, “La crítica mal fundamentada del sudafricano H. M. Robertson” y “Parsons al rescate”, en el capítulo IV, pp. 243-249.

1054 *Supra*, “una crítica fascista del católico Fanfani”, en el capítulo IV, pp. 251-254.

1055 *Supra*, “La regresión del debate a puntos ya superados en la polémica abierta por Pellicani en los años 1988 y 1989 en la revista *Telos*”, en el capítulo X. Heinz Steinert (*op. cit.*, p. 244) cita de pasada la primera respuesta de Oakes a Pellicani, pero no entra al fondo de esta intensa polémica en la que Oakes demostró que Pellicani no conocía bien la obra de Weber, especialmente las cuatro respuestas a sus primeros críticos, razón por la cual tenía una muy deficiente idea del contenido y objetivos de *La ética protestante*.

1056 Ver Heinz Steinert, *op. cit.*, pp. 243-247, donde de nueva cuenta se omite mencionar que David Zaret demostró fehacientemente por qué las pruebas históricas de MacKinnon para probar que no había una visión predestinacionista en la teología del convenio son falsas; para esto ver *supra*, “La nueva polémica desatada por la crítica teológica de MacKinnon a la tesis weberiana en 1988”, en el capítulo X, pp. 906-913.

1057 Heinz Steinert, *op. cit.*, p. 250. Para las limitaciones y deficiencias de la crítica de Barbalet a las que no entra la referencia de pasada de Steinert, *supra*, pp. 1303-1309.

1058 Heinz Steinert, *op. cit.*, pp. 251-254.

1059 *Supra*, “Gordon Marshall y la validez de la tesis weberiana para el caso de Escocia” en el capítulo VIII, pp. 681-687.

1060 Ver Heinz Steinert, *op. cit.*, pp. 256-257. Aunque Steinert cita en su bibliografía (p. 318) tres trabajos de Christopher Hill en la década de los años setenta, no cita ni sus libros de 1940 y 1958, ni el ensayo que publicó en honor de Tawney en 1961, donde expresamente defendió la validez de la tesis weberiana y se opuso a Trevor-Roper. *Supra*, “La tesis de Weber en la interpretación de Christopher Hill sobre la revolución puritana inglesa” en el capítulo VI, pp. 374-379.

1061 Cfr. *Infra*, pp. 1347-1353.

1062 Heinz Steinert, *op. cit.*, pp. 266-267.

1063 *Supra*, capítulo II y las cuatro primeras secciones del capítulo IV de la presente investigación.

1064 Ver Heinz Steinert, *op. cit.*, pp. 264-273: “Die Schicksale der ‘Protestantischen Ethik’: Konturen des Arbeitsprogramms für eine Rezeptionsgeschichte” [“El destino de *La ética protestante* : contornos del programa de trabajo para una historia de la recepción”].

1065 *Ibid.*, p. 267, nota 4.

1066 *Supra*, “W. Cunningham acepta y adopta para sí en 1914 la “tesis Weber-Troeltsch”, capítulo I, pp. 98-99.

¹⁰⁶⁷ Richard H. Tawney, *Religion and the Rise of Capitalism*, *op. cit.*, p. 211: “Weber expuso en sus célebres artículos la tesis de que el calvinismo en su variante inglesa, estaba emparentada con el capitalismo, y Troeltsch, Schulze-Gaevernitz y Cunningham han prestado a la misma interpretación el peso de su considerable autoridad”. En la nota bibliográfica correspondiente (p. 312) Tawney cita expresamente el capítulo V del libro de 1914 de Cunningham.

¹⁰⁶⁸ Ver Max Weber, *EP*, p. 278, nota 95. Ver también mis notas críticas sobre William James Ashley (1860-1927) y William Cunningham (1849-1919) a esa misma nota en Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2a ed., corregida y aumentada de Francisco Gil Villegas, México, FCE, 2011, pp. 312-313.

¹⁰⁶⁹ *Supra*, p. 1315-1316.

¹⁰⁷⁰ Cfr. Heinz Steinert, *op. cit.*, pp. 303-307: “Dr. Sigmund Freud in Wien deutet eine Phantasie von ‘innerweltlicher Askese’ [“El doctor Sigmund Freud en Viena interpreta una fantasía del ‘ascetismo intramundano’”].

¹⁰⁷¹ Ver Lawrence Scaff, *Max Weber in America*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 2011.

¹⁰⁷² Ver, por ejemplo, Dirk Kaesler, “Man sieht nur, was man zu wissen glaubt: Max und Marianne Weber im Amerika der Jahrhundertwende”, en Frank Kalleter y Wolfgang Knöbl (eds.), *Amerika und Deutschland: Ambivalente Begegnungen*, Gotinga, Wallstein, 2006, pp. 10-29.

¹⁰⁷³ *Archiv*, vol. 20, núm. 1, pp. 1-54.

¹⁰⁷⁴ *Archiv*, vol. 21, núm. 1, pp. 1-110.

¹⁰⁷⁵ Ver Lawrence Scaff, *Max Weber in America*, *op. cit.*, pp. 184-185: “El 2 de marzo [de 1905], Marianne reportó que su marido había empezado el dictado verbal del ‘ascetismo protestante’ (cap. IV) a Fräulein Hegmann, lo cual se confirma una semana después cuando Max le escribe a su hermano Alfred. Los dos capítulos finales empezaron a tomar forma y dirección, y tan sólo cuatro semanas después, el 3 de abril, Marianne reporta la finalización del texto, apenas dos meses después de la reunión del grupo *Eranos* [el 5 de febrero]. Max había dictado los capítulos IV y V, 110 páginas en la impresión del *Archiv*, para agregarse a las 54 páginas enviadas a la imprenta antes de su partida a América”.

¹⁰⁷⁶ Heinz Steinert, *op. cit.*, pp. 125-126, 143-144.

¹⁰⁷⁷ *Ibid.*, pp. 27-28.

¹⁰⁷⁸ Ver Max Weber, *EP*, pp. 355-388.

¹⁰⁷⁹ Heinz Steinert, *op. cit.*, p. 163, nota 1.

¹⁰⁸⁰ Ver Max Weber, *EP*, pp. 155-289.

¹⁰⁸¹ Lawrence Scaff, *Max Weber in America*, *op. cit.*, p. 20.

¹⁰⁸² Ver Max Weber, “Capitalismo y sociedad rural en Alemania”, en *Ensayos de sociología contemporánea*, vol. II, Mireia Bofill (trad.), México, Artemisa, 1986, pp. 133-162.

¹⁰⁸³ Lawrence Scaff, *Max Weber in America*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁰⁸⁴ *Ibid.*, pp. 94-95.

¹⁰⁸⁵ *Ibid.*, p. 143.

¹⁰⁸⁶ *Ibid.*, p. 145. Ver también, Max Weber, *EP*, pp. 240-241, especialmente nota 194.

1087 Lawrence Scaff, *Max Weber in America*, *op. cit.*, p. 147; Max Weber, *EP*, p. 287: “En el país donde tuvo mayor arraigo, los Estados Unidos de América, el afán de lucro, ya hoy exento de su sentido ético-religioso, propende a asociarse con pasiones puramente agonales, que muy a menudo le dan el carácter en todo semejante al de un deporte”.

1088 Lawrence Scaff, *Max Weber in America*, *op. cit.*, p. 146.

1089 *Ibid.*, p. 151. Para la expresa y larga referencia de Weber a William James, ver Max Weber, *EP*, p. 86 y mi nota crítica al final de la página 332, donde se cita la traducción española del libro de James: cfr. William James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, J. F. Yvars (trad.), México, Planeta, 1994.

1090 Lawrence Scaff, *Max Weber in America*, *op. cit.*, p. 152.

1091 *Idem.*

1092 *Ibid.*, pp. 153-160. Para la sección donde, según Scaff, Weber da inicio a su giro sociológico afín al pragmatismo, ver Max Weber, *EP*, pp. 157-159.

1093 Lawrence Scaff, *Max Weber in America*, *op. cit.*, pp. 185-186.

1094 *Ibid.*, pp. 186-187.

1095 *Ibid.*, p. 190.

1096 *Ibid.*, pp. 198-201.

1097 *Ibid.*, pp. 206-207.

1098 Cfr. *supra*, pp. 1240-1241.

1099 Lawrence Scaff, *Max Weber in America*, *op. cit.*, pp. 227-228.

1100 Ver Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, 2a ed., edición corregida y aumentada, México, FCE, 2011, 580 pp.

1101 Ver Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor” a Max Weber, *La ética protestante*, 2a ed., *op. cit.*, p. 37.

1102 Para mi posición sobre este tema, mucho más cercana a Graf que a Ghosh, ver Francisco Gil Villegas, “Introducción del editor”, Max Weber, *EP*, 2a. Ed., *op. cit.*, pp. 41-46 y mis notas críticas en las páginas 285-286, 297.

1103 *Ibid.*, pp. 47-52.

1104 Ver, por ejemplo, María Lilia Pérez Franco, “Reseña de Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Introducción y edición crítica de Francisco Gil Villegas”, *Sociológica*, vol. XIX, núm. 55, mayo-agosto de 2004, pp. 303-316. La autora hace al final de su reseña las siguientes sugerencias: “Contamos, pues, con una edición de notable calidad que nos permitirá celebrar el centenario de una obra clásica de la sociología con una lectura guiada y con un informado estudio de su contenido y sus aportes al desarrollo de la ciencia social contemporánea [...]. Para finalizar, un par de comentarios sobre el trabajo editorial, sería deseable para las futuras reimpresiones o Reediciones de este estupendo libro que la acertada señalización que compara las dos versiones del texto y las referencias críticas se acompañaran al inicio con una breve tabla que explicara qué significan los símbolos empleados en el conjunto de la edición (//, [], *, 1, 2...251), para facilitar así el uso de la información que contiene el libro en su conjunto. Como lo he señalado ya, un aporte central de la edición lo constituyen sin duda alguna las notas críticas, cuyo contenido experto bien puede utilizarse independientemente de la lectura directa de la obra aquí presentada. Sin embargo, al ser éstas pensadas y elaboradas al servicio directo de la

misma, un uso independiente resulta difícil, desperdiciando quizás una parte sustantiva del aporte de la edición. Por ello valdrá la pena que en el futuro la edición se acompañara con un índice analítico y, si fuera posible, con uno onomástico” (pp. 314-315). Atendiendo esas valiosas sugerencias, la nueva edición de 2011 cuenta con una breve nota editorial en la página 52 que explica el uso de los símbolos de la edición y se agregaron los índices analítico y onomástico en las páginas 559-580.

¹¹⁰⁵ Cfr. Daniel Bell, “afterword 1996”, en *The Cultural Contradictions of Capitalism. Twentieth Anniversary Edition*, Nueva York, Basic Books, 1996, p. 287.

¹ Ver por ejemplo, Shmuel N. Eisenstadt (comp.), *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View*, Nueva York, Basic Books, 1968, p. 3: “It is, of course, impossible to present a complete history of the controversy”; Gordon Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism*, Londres, Hutchism, 1982, p. 16: “[...] the persistence of the controversy has had the additional effect of increasing the literature that is considered to be ‘relevant’ to the point where it has become unmanageable”; Richard Swedberg, *The Max Weber Dictionary. Key Words and Central Concepts*, Stanford, Stanford University Press, 2005, p. 304: “There is no good guide to the current state of discussion of Weber’s Thesis”; William H. Swatos y Peter Kivisto, “The Contexts of the Publication and Reception of the *Protestant Ethic*”, en William H. Swatos y Lutz Kaelber (eds.), *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*, boulder, colorado, Paradigm Publishers, 2005, p. 113: “[...] it is virtually impossible to catalogue the entire range of ‘Protestant ethic’ scholarship”.

² Sólo para poner un ejemplo ilustrativo de muchos otros que quedan inombados. En 1967 se publicó en Francia, dentro de la colección de libros de historia “Nueva Clío”, un libro de Jean Delumeau sobre la Reforma protestante, el cual incluye un apartado sobre “Protestantismo y capitalismo”; sin embargo, cuando se acude a ese libro, el lector encuentra que el nombre de Max Weber aparece mencionado sólo cuatro veces, de los cuales uno sirve para resumir en una página la tesis weberiana, en otro se le menciona por su relación con Troeltsch y Sombart, y en otras dos páginas más se menciona la crítica falsa que le hicieron Hauser, Bieler y supuestamente Tawney por no haber diferenciado el calvinismo del luteranismo; el apartado termina con una descripción de menos de dos páginas de la polémica entre Trevor-Roper y Christopher Hill. Cfr. Jean Delumeau, *La Reforma*, José Termes (trad.), Barcelona, labor, 1967, pp. 218-234, las páginas donde aparece mencionado Weber son las 220-221 y las 228-229; las que resumen la polémica entre Trevor-Roper y Christopher Hill, se encuentran en las páginas 233-234. De tal modo que si se compara este análisis con el de otras obras expuestas en los capítulos pertinentes de esta investigación, resulta que decidí suprimir su mención por considerarlo repetitivo y de calidad inferior a otros trabajos.

³ Max Weber, *EP*, pp. 466-467, nota 2.

⁴ El párrafo 7 del capítulo IV de la *Historia económica general*, intitulado “La burguesía” (pp. 330-351) es de hecho, un apretado resumen del capítulo sobre “La ciudad” de *Economía y sociedad*, mientras que el párrafo 9 del mismo capítulo IV, intitulado “El desarrollo de la ideología capitalista” (pp. 364-380), es donde Weber ubica, en un contexto interpretativo más amplio y con mayores referencias a la sociología de la religión comparada, su tesis sobre el protestantismo, por ello lo incluí como uno de los apéndices de mi edición crítica, ver Max Weber, *EP*, pp. 443-460.

⁵ Max Weber, *EP*, pp. 287-288.

⁶ Para la investigación exegética sobre el significado de las investigaciones que Weber tenía proyectadas a este respecto, ver las diversas contribuciones compiladas en Wolfgang Schluchter (ed.), *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums. Interpretation und Kritik*, Fráncfort, Suhrkamp, 1988.

⁷ Ver Gordon Marshall, *In Search of the Spirit of Capitalism, op. cit.*, pp. 58-59, donde Marshall sostiene que Weber tiene *dos tesis* porque, detrás de la tesis abierta y manifiesta de una relación entre la *ética* calvinista y la moderna *mentalidad* capitalista, subyace una tesis implícita adicional con respecto a que el espíritu del capitalismo moderno fue tan sólo *uno* de los muchos factores que influyeron en el desarrollo del capitalismo moderno occidental. Ese nuevo “espíritu” fue así una condición necesaria, pero no suficiente, para el desarrollo del “sistema” capitalista. Los orígenes de este último son diferentes a los del “espíritu” o “mentalidad”, pues responden a factores tanto estructurales como ideológicos. “En ninguna parte sostiene Weber que la mera afiliación a un sistema de creencias sea suficiente para el surgimiento de una forma o un orden económico particular” (p. 58). Pero la distinción entre “espíritu” del capitalismo y capitalismo como “forma” o “sistema” económico no la desarrolló Weber de manera clara en sus célebres ensayos de 1904/1905 ni la expuso de manera expresa y bien desarrollada sino hasta las respuestas a sus primeros críticos, Fischer y Rachfahl, entre 1907 y

1910, y como estos escritos fueron desconocidos por más de medio siglo para quienes no leían alemán, las confusiones, reduccionismos y malos entendidos tendieron a prolongarse de manera estéril por largo tiempo. En palabras de Marshall: “La persistente confusión y mescolanza de los dos argumentos, que frecuentemente culmina en la acusación de idealismo, ha distorsionado la discusión de los escritos de Weber desde ese entonces” (p. 59). Ver también Frank Parkin, *Max Weber*, Londres, Tavistock, 1982, pp. 43-44, quien de manera semejante afirma que Weber tiene dos tesis, pero a diferencia de Marshall no las ve en términos de un diferente rango de aplicación, sino en términos de una contradictoria estipulación del nexo de causalidad, pues mientras que la tesis “fuerte” sostiene un supuesto nexo causal duro y directo entre la ética protestante y la moderna mentalidad capitalista, la tesis “débil” propone un nexo abierto y no casual de meras afinidades electivas. Según Parkin, Weber se inclinó a final de cuentas por la tesis “fuerte”. La idea de las dos tesis la tomó Parkin de Marshall, pero le dio un contenido diferente dados sus celos profesionales frente al primero.

⁸ Gianfranco Poggi, *Calvinism and the Capitalist Spirit...*, *op. cit.*

⁹ Randall Collins, “Weber’s Last Theory of Capitalism...”, *op. cit.*, y *Weberian Sociological Theory*, *op. cit.*

¹⁰ Ver Alasdair MacIntyre, “a Mistake about causality in social sciences”, en Peter Laslett y Walter Garrison Runciman (eds.), *op. cit.*, y Fritz Ringer, *Max Weber’s Methodology...*, *op. cit.*

¹¹ Wilhelm Hennis, *Max Weber und Thukydides*, Tubinga, Mohr, 2003, pp. 3-52.

¹² Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tubinga, Mohr, 1987.

¹³ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴ *Ibid.*, pp. 10-11.

¹⁵ *Ibid.*, p. 11.

¹⁶ Ver Imre Lakatos y Alan Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.

¹⁷ David J. Chalcraft, “Introduction” a *The Protestant Ethic Debate. Max Weber’s Replies to his Critics, 1907-1910*, Liverpool, Liverpool University Press, 2001, p. 2.

CENTRO DE ESTUDIOS INTERNACIONALES

Dada la gigantesca literatura que la polémica centenaria en torno a la tesis de Max Weber sobre *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904/1905) generó entre sociólogos, historiadores, economistas, teólogos, filósofos y politólogos de muy diversas partes del mundo, una historia completa, crítica y analítica de la polémica fue considerada por muchos años como “una tarea imposible de llevar a cabo”. La investigación de Francisco Gil Villegas es la primera que cubre década por década, año por año y a veces hasta mes por mes esa larga y prolífica polémica desde las más recónditas reseñas de la tesis weberiana en revistas alemanas de principios del siglo xx, hoy ya prácticamente inaccesibles, hasta las más recientes y todavía acaloradas discusiones que la tesis genera en libros y artículos especializados de la primera década del siglo xxi. Este trabajo se apoya en las cuatro respuestas de Max Weber a sus primeros críticos, traducidas por primera vez al castellano por el autor de esta obra, da cuenta pormenorizada de la literatura especializada en otros países, principalmente Alemania, Inglaterra, Estados Unidos, Francia, España, México y Argentina, y por incluir diversas aportaciones provenientes de Holanda, Italia, Polonia y Suiza así como algunas traducidas del japonés a algún idioma occidental.

Por otro lado, diversos aspectos teóricos y metodológicos de la obra weberiana se entrelazan, directa o indirectamente con su célebre tesis, y de ello también da cuenta la presente investigación en donde se muestra su vigencia y constituye una de las mejores historias de la recepción de la obra de Max Weber en Iberoamérica.

Al mismo tiempo, esta obra, permite detectar cómo, a pesar de los aparentes retornos sisíficos a posiciones que se creían ya superadas, en el fondo y desde una perspectiva de “larga duración”, sí hay un esperanzador avance en el proceso de “crítica y avance del conocimiento” en las ciencias sociales. El progreso alcanzado en esta polémica está lejos de haber concluido, puesto que apunta cada vez más hacia nuevos horizontes.

Índice

Introducción	21
Contexto y objetivos de la investigación	22
Proposiciones preliminares para construir el criterio de demarcación de análisis, exposición y evaluación de la literatura en torno a la tesis de Weber sobre el protestantismo	24
El argumento de La ética protestante: fuentes y metodología	38
I. La primera década y media de la guerra de los cien años: de Fischer y Rachfahl a von Below, pasando por Sombart, Scheler y Brentano (1905-1920)	55
Ferdinand Jakob Schmidt en 1905: la primera reseña y “extrapolación” de la tesis weberiana	57
Schulze-Gaevernitz y la primera aplicación de la tesis weberiana en 1906 a un caso empírico no contemplado por Weber	61
La temprana crítica de Karl Fischer en 1907	64
La respuesta de Fischer a Weber en y la persistencia de los “malos entendidos”	66
La primera recepción de la tesis weberiana fuera de Alemania: P. T. Forsyth en 1910	70
Felix Rachfahl y la polémica más ruda de la primera década (1909-1910)	71
De 1911 a 1920: Troeltsch, Sombart, Scheler, Brentano, Lukács, Thomas Mann y von Below y los primeros registros de la tesis en Inglaterra y Francia	78
La tesis Weber-Troeltsch: sana competencia entre los expertos de Heidelberg	79
La crítica de Sombart	83
La sorprendente crítica en 1915 del otro Max	88
W. Cunningham acepta y adopta para sí en 1914 la “tesis Weber-Troeltsch”	95
Bruno Fuchs y su propuesta de 1914 para conocer mejor el origen espiritual de la sociedad burguesa capitalista	97
Emile Doumergue y su crítica de 1917 a la interpretación de Calvino en la tesis weberiana	100
Georg von Lukács (1911) y Thomas Mann (1918): la presencia de la tesis weberiana en la producción y la crítica literarias alemanas de principios del siglo XX	102
Las duras críticas del “venerado maestro” Lujo Brentano	106
Karl Jaspers y la Psicología de las concepciones del mundo en 1919	111
O tras aportaciones de 1919	115

El desconocido caso de Georg von Below, en 1920	119
La cuestión del papel de los judíos en la génesis del capitalismo moderno y los reduccionismos y simplificaciones de Sombart	123
II . La guerra de los cien años durante la década de los años veinte en Alemania	125
Ernst Bloch y su evaluación del calvinismo y el anabaptismo en 1921	127
Max Weber visto como político más que científico en la Alemania de 1922	131
Schulze-Gaevernitz y la evaluación conmemorativa de Weber en 1923	135
La tesis de Weber en la obra cumbre del Lukács marxista en 1923	138
La crítica marxista ortodoxa de Karl A. Wittfogel en 1924	141
En 1924 Hashagen cuestiona la tesis weberiana sobre la base de la experiencia renana	145
La tesis weberiana en la sociología del saber de Max Scheler en 1924	147
La crítica de Karl Mannheim a Scheler en 1925 y la presencia de Max Weber en la edición alemana de Ideología y utopía, de 1929	155
O tras aportaciones alemanas de 1925	156
Max Weber en 1926 según las perspectivas de Rickert y Marianne Weber	158
La crítica de Kautsky a Weber en 1927	164
Aportaciones alemanas de 1928 en torno al debate sobre Weber	169
La temática fundamental de Weber según la interpretación de Siegfried Landshut en 1929	172
Schulze-Gaevernitz reaparece en 1929 con su interpretación extrema de la tesis weberiana	175
Erich Fechner compara en 1929 y 1930 las diferencias y semejanzas entre Weber y Sombart	178
Escolasticismo, puritanismo y capitalismo en la crítica de 1930 de J. B. Kraus	181
III. La guerra de los cien años traspasa las fronteras germánicas y llega en su tercera década a Bélgica, Inglaterra, Francia y Estados Unidos: Tawney, Halbwachs y los tres Enriques francófonos, Pirenne, Hauser y Sée	186
Pirenne como Enrique I	188
H. G. Wood y la influencia de la Reforma en la idea de propiedad	193
Desde el catolicismo George O'Brien apoya en 1923 la tesis weberiana	195
La guerra de los cien años llega a Francia pero sin Juana de Arco	201
El primer registro en Estados Unidos: Heinrich H. Maurer en el The American Journal of Sociology de 1924-1925	209

Las tergiversaciones de Sorokin: el ruso blanco de Harvard	212
Fullerton, el teólogo de Harvard	216
La deformación del primer traductor de Weber al inglés, Frank H. Knight	220
La tesis Weber-Tawney y el caso del puritanismo inglés	222
Los ensayos de 1929 de Parsons y la recepción crítica de su traducción de La ética protestante en 1930	232
IV. La cuarta década: de Sudáfrica a Harvard, Londres y México, pasando por la Italia de Mussolini: el problema de la causalidad y las relaciones con el marxismo	236
Una década rica y fructífera como pocas	237
Otto Hintze, ¿el Weber prusiano?	238
La sociología del Renacimiento de Alfred von Martin en 1932	241
Karl Löwith y su crítica heideggeriana	244
La crítica mal fundamentada del sudafricano H. M. Robertson	247
Parsons al rescate	250
Prejuicios y pretensiones del “teórico incurable” de Harvard	254
Una crítica fascista del católico Fanfani	256
La crítica marxista de los años treinta: Gramsci, Borkenau, Laski y Gordon Walker	259
La crítica de la escuela de los Annales: Lucien Febvre en 1934	268
Robert K. Merton y la tesis de Weber llevada al ámbito de la historia de la ciencia	272
Raymond Aron salva el honor francés	274
México 1939: ¿entrada con el pie izquierdo o salida en falso?	282
Italia 1940: la contribución de la escuela de Benedetto Croce	286
V. Quinta década (1941-1950): de El miedo a la libertad y el primer balance de la polémica, a la ética protestante en Noruega, las apropiaciones marxistas y funcionalistas y la crítica de los historiadores de la Iglesia	292
El miedo a la libertad	293
Schumpeter en 1942: otra interpretación demasiado causalista y determinista de la tesis weberiana	296
México de 1943 a 1945: los traductores interpretan la cuestión de la causalidad en la tesis weberiana sobre el protestantismo	298
Fischhoff 1944: virtudes y deficiencias de la primera reseña histórica de la polémica	304

Albert Salomon interpreta en 1945 la obra de Weber como un diálogo perenne con “el fantasma de Marx”	307
Maurice Dobb y una crítica marxista británica adicional	309
Gerth y Mills en 1946, la alternativa al monopolio de Parsons	310
Noruega 1947: ¿confirmación de la tesis de Weber o extrapolación inválida?	312
Una valiosa aportación desde el marxismo: Kofler en 1948	314
Parsons insiste en 1948: Weber era parsoniano	316
Un Weber reclutado tanto por marxistas como por funcionalistas	317
Benjamin Nelson y “la idea de la usura” en 1949	318
Una peligrosa crítica teológica en 1949: Weber y su talón de Aquiles	321
Las aportaciones de Paul Honigsheim en 1950	323
Dos décadas ricas en traducciones	326
VI. Sexta década (1951-1960): del iusnaturalismo de Strauss y las insuficiencias de Hyma, Lefort, Samuelsson y Biéler al debate de los historiadores de Oxford sobre el ascenso de la gentry	328
La crítica del historiador Albert Hyma en 1951	329
Las insuficiencias de la crítica marxista de Claude Lefort en 1952	332
La crítica iusnaturalista de Leo Strauss en 1953 al historicismo de Max Weber	334
Norman Birnbaum en 1953 aborda de nuevo la relación entre Weber y Marx	337
Georg Lukács elabora en 1954 su asalto a la razón	341
La refinada aportación de Merleau-Ponty en a la historia de la dialéctica y sus aventuras	343
La comicidad involuntaria de un artículo de sobre la ética vikinga y los orígenes del capitalismo	347
La polémica de los años cincuenta en torno a la tesis de Merton sobre la relación entre el protestantismo y el desarrollo de la ciencia	348
El balance de Pietro Rossi en 1956 sobre el historicismo alemán y sus deficiencias en la interpretación de la tesis weberiana sobre el protestantismo	350
Las tergiversaciones de Recaséns Siches en 1956	351
Limitaciones de la crítica del sueco Kurt Samuelsson en 1957	353
La demoledora crítica de Niles Hansen a las simplificaciones de Samuelsson	357
La correcta interpretación de Stuart Hughes en 1958	361
La crítica de los historiadores Charles y Catherine George	363
Raymond Aron vuelve a imponer el orden con su crítica de 1959 al reduccionismo de Leo Strauss	366
André Biéler insiste en 1959 en la correcta interpretación del pensamiento de	368

Calvino	368
En Alemania Tenbruck inicia en 1959 una trascendental reinterpretación “genético-evolutiva” de la obra weberiana	370
El balance de medio siglo de polémica en la compilación de Robert W. Green en 1959	371
Sydney A. Burrell en 1960 y el caso de Escocia	372
La síntesis de Reinhard Bendix en 1960	375
La tesis weberiana en el debate de los historiadores de Oxford sobre la Revolución inglesa: la tormenta sobre el ascenso de la gentry	378
La tesis de Tawney sobre el ascenso de la gentry	378
El salvaje ataque de Trevor-Roper a las estadísticas de Lawrence Stone	379
Trevor-Roper dirige sus baterías contra Tawney y la aceptación por parte de éste de la tesis weberiana sobre el protestantismo	380
El contrataque de Christopher Hill y Perez Zagorin a la crítica de Trevor-Roper	384
Los historiadores de Oxford unen fuerzas contra el forastero Hexter	386
La tesis de Weber en la interpretación de Christopher Hill sobre la revolución puritana inglesa	388
La brillante tesis alternativa de Trevor-Roper en a la explicación weberiana	394
La victoria de la escuela de Tawney equivale a la victoria de Enrique V con la batalla de Agincourt en la guerra de los cien años	402
VII. La gigantesca década de los sesenta: del centenario del natalicio de Weber al primer artículo de Giddens, pasando por la teoría de la modernización y el debate sobre la tesis weberiana en varios países	404
David McClelland y la tesis de la sociedad del logro adquisitivo	406
La crítica de MacIntyre en 1962 a la explicación causal	408
La extrapolación ilógica de Robert E. Kennedy en 1962	411
El caso del Armianismo en Holanda en la ponencia de W. F. Wertheim de 1962	412
Robert N. Bellah discute en 1963 la posibilidad de extender la tesis weberiana sobre el protestantismo al caso de Asia	415
La ilegítima extrapolación de la tesis weberiana en la sociología empírica de Estados Unidos durante los años sesenta	417
La tesis de Michael Walzer sobre la revolución de los “santos puritanos” y la deuda politológica con la tesis weberiana	420
Charles H. George identifica en 1968 a Walzer como “un weberiano con falsa conciencia”	427

Tawney vs. Walzer	430
La celebración del centenario del nacimiento de Weber en 1964	433
La discusión sobre los judíos como “pueblo paria”	448
Abramowski y la interpretación histórico-universal de la obra de Weber en 1966	451
El pensamiento histórico-universal de Max Weber en la interpretación de Wolfgang J. Mommsen	459
Weber en Alemania en 1967	466
La visión restringida de la racionalidad en Weber según Habermas (1968)	467
Max Weber en La sociedad cortesana (1969), de Norbert Elias	477
Mommsen y su evaluación de 1970 sobre la literatura weberiana	480
El centenario de Max Weber en Estados Unidos	484
El centenario de Weber en México y Argentina	516
Ferrarotti en Italia y Moya Valgañón en España	530
Weber en Holanda y Polonia	536
Suiza y Mónaco en la obra de Herbert Lüthy	544
Del centenario de Weber en Francia a la compilación de Besnard en 1970	561
Weber en Gran Bretaña	592
VIII. De 1971 a 1980: reinterpretaciones de Weber mediante la “desparsonización”, el acercamiento a Marx y la discusión de los casos del Islam y Escocia	608
La reinterpretación de Giddens de las relaciones de Weber con Marx en 1971	611
La colección de ensayos sobre Weber de Bendix y Roth en 1971	617
La sociología empírica estadounidense o la irrelevancia de las extrapolaciones de la tesis weberiana a culturas y contextos históricos no considerados como válidos en la tesis original	619
Las aportaciones de Eisenstadt en 1971 y 1973	620
El balance de Robert Moore en 1971	621
La propuesta teórica de José Luis Reyna en 1971 por considerar los modelos causales como un caso especial del tipo ideal	623
La tesis weberiana en la historia del protestantismo en Estados Unidos	625
Stephen Berger subraya en 1971 la “centralidad de las sectas” para la tesis weberiana	626
Ehud Sprinzak evalúa en 1972 la tesis weberiana en cuanto explicación histórica	629
Jean Cohen en 1972 o la dinámica de la dominación racionalizada	633

Jean Cohen en 1972 o la dinámica de la dominación racionalizada	633
Weber y la interpretación de la realidad social en la versión de Eldridge de 1972	635
El segundo balance de Robert W. Green en 1973	639
La comparación de Weber con Lucien Goldmann en 1973	643
Las aportaciones de Benjamin Nelson en 1973 y 1974	645
Weber y el Islam según la interpretación de Bryan S. Turner en 1974	652
Las afinidades electivas de la “nueva” ideología empresarial: Alan Winter en 1974	655
La “desparsonización” de Weber en 1975	657
Dos contrastantes interpretaciones en 1975 de la relación de Weber con Marx	659
Elazar Weinryb hace en 1975 una interpretación causalista de la tesis de Weber	665
La tesis de Weber en Las contradicciones culturales del capitalismo de Daniel Bell	668
Una interpretación del espíritu del capitalismo desde Japón en 1976	675
Las críticas estructuralistas y naturalistas británicas de 1977 a la tesis weberiana	680
La ética protestante y el patrimonialismo islámico en una tesis mexicana de 1977	684
1978: la primera exposición realmente fidedigna de la tesis weberiana en México	688
Una versión del capitalismo en Weber en la Revista Mexicana de Sociología de 1980	692
Dos aportaciones filológicas anglosajonas de 1978 y 1979	695
Fernand Braudel hace en 1979 una crítica simplista a la tesis weberiana	698
Gordon Marshall y la validez de la tesis weberiana para el caso de Escocia	700
Cohen “descubre” en 1980 la existencia del capitalismo en la Italia del Renacimiento	706
IX. Las grandes aportaciones alemanas de la década de 1970:	711
Seyfarth, Sprondel, Mommsen, Tenbruck y Schluchter	
Las aportaciones de Hartmut Lehmann en a la investigación alemana sobre la validez de la tesis weberiana	713
Dux ubica en 1971 la tesis weberiana sobre el protestantismo en el contexto de una interpretación neoevolucionista del cambio social	715
La importancia de la antología compilada por Seyfarth y Sprondel en 1973	718
La perspectiva historicista y antievolucionista de Mommsen en 1974	725
Weiβ en 1975 o la fundamentación neoevolutiva de la sociología de Weber	732
“La obra de Max Weber” según la versión de Tenbruck en 1975	735
Wolfgang Schluchter y la paradoja de la racionalización en 1976	748

La gran aportación del libro de Schluchter de 1979	759
Las aportaciones de Lepsius y del coloquio de Constanza en 1977	781
Richard Münch y la anatomía sistémica del racionalismo occidental en 1978 y 1980	785
Johannes Winckelmann responde entre 1979 y 1980 a la crítica de Tenbruck	790
La defensa en 1980 de los discípulos de Winckelmann contra las críticas de Tenbruck	797
X. La década de los ochenta: del predominio del problema de la racionalidad a la influencia de Nietzsche y los guardagujas falsos	804
La deformada interpretación de Habermas en sobre la noción de racionalidad en Weber	807
Gordon Marshall y su búsqueda del espíritu del capitalismo en 1982	832
Frank Parkin plantea también en 1982 que hay dos tesis en La ética protestante: una fuerte y otra débil	839
La interpretación de Gianfranco Poggi en 1983	846
El peculiar intento de la síntesis teórica de Jeffrey Alexander en que termina en un nuevo reduccionismo neoparsoniano de la obra weberiana	851
“Max Weber y su sombra” en el balance de 1983 de Gonzalo Massot	854
La interpretación en México desde 1982 y 1984 sobre la especial relación del tema del protestantismo con el de la racionalidad	860
El “renacimiento de Weber” en torno al problema de la racionalidad en las investigaciones estadounidenses de la década de los ochenta	863
Nuevamente el tema de las relaciones de Weber con Marx: 1985-1987	874
Randall Collins y la teoría sociológica weberiana en 1986	881
En 1987 Wilhelm Hennis desafía el predominio del tema de la racionalidad para definir la principal cuestión en la problemática de Max Weber	886
Los desacuerdos entre Mommsen y Hennis en el coloquio sobre Weber de 1987	896
Balances de 1987 en Alemania y el mundo anglosajón del estado de la discusión de la tesis weberiana sobre el protestantismo: Richard van Dülmen y Larry Ray	899
Alan Bloom y la “cerrazón de la mente americana” en 1987	903
La regresión del debate a puntos ya superados en la polémica abierta por Pellicani en los años 1988 y 1989 en la revista Telos	905
La nueva polémica desatada por la crítica teológica de MacKinnon a la tesis weberiana en 1988	921
Algunas aportaciones sobre Weber del periodo 1988-1989	928

La oruga y el águila: las aportaciones de Sica y Scaff en 1988-1989	930
La gran aportación mexicana a la teoría de la ciencia de Max Weber	935
La ambivalente crítica de Jacques Le Goff en 1990	946
El guardagujas “falso”: desde Heidelberg, Lepsius propone en 1990 una nueva manera de ver la interacción entre ideas e intereses en la obra de Weber	951
Primero Nietzsche y después Marx: la propuesta de Hartmann Tyrell	954
XI. De la teoría de la cultura a la sociología económica (1991-1999)	960
Las aportaciones de 1991	962
La tesis sobre el protestantismo en 1992 o la sociología weberiana como teoría de la cultura	966
El insatisfactorio balance de la polémica por parte de MacKinnon en 1993	975
La ética católica y el espíritu del capitalismo en la versión de 1993 de Michael Novak	982
O tras aportaciones de 1993	986
La crítica francesa de Annette Disselkamp en 1994 a las fuentes teológicas de Weber	989
El análisis multifactorial de Weber en la interpretación de Kalberg de 1994	997
O tras aportaciones de 1994	1001
Las aportaciones alemanas de Käsler, Hennis y Schluchter en 1995	1005
Extrapolación de la tesis weberiana en 1995 a casos no previstos en ella y la pertinente clarificación de David Gellner	1016
Richard F. Hamilton y su “desconstrucción social de la realidad” en 1996	1020
Tres aportaciones más de 1996: Kalberg, Grossein y Ruano de la Fuente	1032
Ringer sostiene en 1997 que Weber aplicó un análisis causalista en todas sus obras	1041
La compilación de 1997 del Groupe de Recherche sur la Culture de Weimar	1044
Los intentos fallidos por “validar” la tesis weberiana mediante su extrapolación a casos que caen fuera de su expresa delimitación espacio temporal	1052
Otras aportaciones de 1997: las estadísticas, las metáforas y la epistemología	1054
González León aborda en 1998 el debate sobre el capitalismo en la sociología alemana	1058
La Introducción alemana de Guttandin en 1998	1063
Renacimiento y Reforma en la interpretación de de Velázquez Delgado	1071
Löwy, Landes y Schluchter en 1998	1079
La sociología económica de Weber en los libros de Richard Swedberg de 1998	

La crítica de Grossein a la traducción francesa existente hasta 1999	1085
O tras aportaciones de 1999	1088
XII. El último decenio (2000 a 2012): uno de los más intensos en la guerra académica de los cien años	1094
Un deficiente balance en 2000 de la polémica en torno a la tesis weberiana	1097
La nueva traducción francesa de Isabelle Kalinowsky en el año 2000	1099
Harrison y Huntington afirman en 2000: la cultura importa y Weber tenía razón	1101
La racionalidad y el desencantamiento del mundo en la tesis de Ramos Lara	1104
La aparición en noviembre de 2000 de la revista británica Max Weber Studies	1109
Ritzer y la tesis de la macdonaldización	1111
La tesis sobre el protestantismo en los Max Weber Studies de 2001	1113
En España Bericat señala en 2001 el “componente emocional del origen del capitalismo”	1116
Dos nuevos tomos de la edición crítica de Economía y sociedad y la Religiossystematik	1118
Las traducciones de Chalcraft y Abellán	1123
La edición crítica británica de Baehr y Wells en 2002	1128
La edición estadounidense de 2002 a cargo de Stephen Kalberg	1134
La biografía de Weber publicada por Michael Sukale en 2002	1140
El rematch de Cohen en 2002	1145
Ringer, Attali, el misticismo, los hackers y la traducción al español del Antikritisches Schlußwort	1154
La primera edición crítica de la La ética protestante y el espíritu del capitalismo en español publicada en México en 2003	1157
Las reseñas de Sabido, Pérez Franco, Ballesteros y Zabłudovsky	1164
La traducción al inglés en 2003 de la tesis doctoral de Max Weber	1165
Una extrapolación más de la tesis weberiana para explicar la formación del Estado moderno, por parte de Gorski en 2003	1167
El “paradigma Weber” del Coloquio de Heidelberg de 2003	1169
Tucídides, La ética protestante y la Guerra del Peloponeso: Wilhelm Hennis vuelve a la carga en 2003	1174
La edición crítica francesa de Grossein de La ética protestante en 2004	1176
Weber y la sociedad posmoderna en el análisis británico de Nicholas Gane	1184
Kieran Allen en 2004: un burdo retroceso marxista en la discusión de la obra de Weber	1186
La noción de profesión en la sociología de Max Weber según Ballesteros Leiner	1188

La noción de profesión en la sociología de Max Weber según Ballesteros Leiner	1188
Weber y la confrontación con el mundo irracional en la interpretación de Roger Bartra	1190
Alan Sica y la tesis sobre el protestantismo en el mundo periodístico del nuevo siglo	1196
La “biografía intelectual” de Fritz Ringer en 2004	1200
La defensa de la tesis weberiana por la superioridad económica de Estados Unidos frente a Europa según Ferguson	1203
La reconstrucción de Schluchter en 2005 sobre “cómo influyen las ideas en la historia” a partir del ejemplo de La ética protestante	1204
La confrontación de Weber con la modernidad según la versión de Kalberg en 2005	1207
Richard Swedberg, “la sociología económica” y El diccionario de Max Weber	1209
Fukuyama celebra en marzo de 2005 el centenario de La ética protestante	1213
Tres artículos de 2005 dedicados a discutir la actualidad de la tesis weberiana sobre el protestantismo	1215
El centenario de la tesis weberiana en Estados Unidos: el volumen compilado por Kaelber y Swatos	1218
Heidelberg, Troeltsch y Weber: el centenario de la tesis weberiana en Alemania en el volumen compilado por Schluchter y Graf	1232
Radkau y su muy deficiente biografía de Weber en 2005	1245
La edición “completa” de La ética protestante a cargo de Dirk Kaesler en 2004-2005	1253
La conmemoración del centenario de La ética protestante en Gran Bretaña: 2004-2006	1257
La celebración del centenario de La ética protestante en España	1264
La celebración del centenario de La ética protestante en Argentina	1274
La conmemoración del centenario de La ética protestante en México	1285
La exagerada celebración centenaria de Mark Isaacs en 2006	1299
La sofisticada interpretación hermenéutica de Sam Whimster en 2007	1304
Las aportaciones de 2008 a la polémica centenaria	1310
La interpretación del historiador Peter Ghosh en 2008	1320
El desencantamiento del mundo en 2009	1327
Dahrendorf y Blanchard: La ética protestante y la crisis económica mundial de 2008 a 2011	1339
La fallida crítica de Heinz Steinert en a las “irrefutables construcciones erradas” de Max Weber	1343

La polémica centenaria concluye por ahora con la segunda versión corregida y aumentada en 2011 de la edición crítica en español de La ética protestante y la próxima celebración en 2014 del aniversario del natalicio de Max Weber	1362
Conclusiones	1365
Conclusiones sobre las diversas maneras de leer el texto	1371
El misterio de la equívoca lectura de la tesis weberiana sobre la ética protestante: un caso para la investigación en la sociología del conocimiento	1386
¿Quo Vadimus?	1390
Bibliografía cronológica del debate en torno a la tesis weberiana sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo	1392
Bibliografía de los años sesenta	1394
Bibliografía de los años setenta	1402
Bibliografía de los años ochenta	1407
Bibliografía de los años noventa	1411
Bibliografía a partir del año 2000	1414
Índice onomástico	1431